

**Lab.RII**

**UNIVERSITÉ DU LITTORAL CÔTE D'OPALE**  
**Laboratoire de Recherche sur l'Industrie et l'Innovation**

**CAHIERS DU LAB.RII**  
**– DOCUMENTS DE TRAVAIL –**

**N°212**

**Mars 2009**



**Rémy VOLPI**

## LE MONDE SELON GIRARD

### THE WORLD ACCORDING TO GIRARD

Rémy VOLPI

Résumé – L'imitation explique comment et pourquoi, d'un point de vue historique, l'humanisation a eu lieu. Girard soutient que le désir mimétique en soi est propre à mettre à mal toute communauté pré-humaine en ce qu'elle conduit à la rivalité mimétique qui se propage à l'ensemble et aboutit au chaos de la lutte de tous contre tous, rivaux indifférenciés. La théorie mimétique de Girard pose que toute société humaine est issue du meurtre collectif originel d'une victime arbitraire innocente, processus de réconciliation soudaine et inespérée. Ce sacrifice apportant la paix et l'ordre, la différenciation des membres de la communauté est entretenu par des interdits, des rites, des mythes. Les interdits empêchent tout ce qui peut recréer le chaos mimétique. Les mythes sacralisent la victime et escamotent le meurtre collectif humain en attribuant le miracle de la réconciliation à des puissances extra-humaines, les divinités. Les rites sont des cérémonies répétitives qui reproduisent le sacrifice initial à travers des victimes de substitution. A partir de la nécessité vitale de recourir au symbole, c'est-à-dire de la substitution d'une chose par une autre, commence la culture humaine, et notamment le langage. Un cerveau plus grand est un moyen de sélection naturelle si, crise après crise, l'usage de symboles se complexifie. La culture occidentale a apporté une révolution radicale car le message judéo-chrétien s'est graduellement rangé du côté du « bouc émissaire », en signifiant son innocence. Ce faisant, il a dédivinisé le monde, ouvrant la voie à l'émulation à tout-va avec pour effet un progrès formidable par l'innovation depuis trois siècles. Mais du même coup, la violence mimétique prend de l'ampleur et semble immaîtrisable, l'éthique, seul moyen désormais de la contenir, n'étant apparemment pas à la hauteur. L'apocalypse est-elle proche ?

Abstract – Imitation explains how and why, historically, humanization took place. Girard holds that mimetic desire per se is likely to jeopardize any pre-human community as it would lead to mimetic rivalry, a contagious process that quickly snowballs to end up into the chaos of a struggle of all against all, as undifferentiated rivals. Girard's mimetic theory has it that any human society is stemming from an original collective murder of an innocent arbitrary victim, as a sudden and unexpected reconciliation process. As this sacrifice brings peace and order, the differentiation of the community members is maintained through taboos, rites and myths. Taboos forbid anything that could lead again to mimetic chaos. Myths make the victim sacred and conceal the fundamental collective murder in attributing the miracle of reconciliation to some extra-human powers, divinities. Rites repeatedly reenact the original sacrifice through a substitute victim. From this vital necessity to symbolize, that is to replace one thing by another, starts human culture, and among its main traits, language. A bigger brain is a way of natural selection if, crisis after crisis, the use of symbols is sophisticating. Western culture has brought a radical revolution as the judaic-christian message has taken sides, gradually meaning that the "scapegoat" is innocent. By so doing, it has "dedivinized" the world, paving the way to open emulation resulting into a fantastic progress through innovation since the last three centuries. But by the same token, mimetic violence is gathering momentum and seems unstoppable, ethics, by now the only way to prevent it, being apparently no match. Is apocalypse near?

**LE MONDE SELON GIRARD**  
**THE WORLD ACCORDING TO GIRARD**

**Rémy VOLPI**

**TABLE DES MATIERES**

<b>INTRODUCTION</b>	<b>4</b>
<b>1. GIRARD, L'HOMME</b>	<b>4</b>
<b>2. GIRARD, LE CHERCHEUR</b>	<b>6</b>
2.1. Mensonge romantique et Vérité romanesque (1961)	6
2.2. La violence et le sacré (1972)	7
2.3. Des choses cachées depuis la fondation du monde (1978)	12
2.4. Celui par qui le scandale arrive (2001)	18
2.5. Les origines de la culture (2004)	22
2.6. Achever Clausewitz (2007)	23
<b>3. SACRIFIER GIRARD SUR L'AUTEL DE LA RATIONALITÉ POSITIVISTE ?</b>	<b>25</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>30</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>31</b>

## INTRODUCTION

L'anthropologue René Girard est l'inventeur-promoteur de la théorie mimétique. Simple et limpide, universelle et intemporelle, cette théorie se présente comme une clef étonnamment puissante pour comprendre la dynamique complexe des relations sociales et humaines. René Girard part du principe qu'une exceptionnelle capacité d'imitation distingue radicalement l'homme de l'animal. La rivalité mimétique qui en découle serait le ressort historique de l'humain. Car cette rivalité mimétique est socialement un danger mortel dès que l'on en vient au désir d'appropriation qui, si on lui laisse libre cours, mène à la violence généralisée de tous contre tous, égaux et rivaux à la fois.

La théorie mimétique veut que certains groupes humains aient surmonté la crise fatale par le mécanisme désormais bien connu du « bouc émissaire ». Tels les *animaux malades de la peste* de la fable de La Fontaine, la communauté en crise s'extirpe de la vrille fatale en se focalisant sur une victime expiatoire, choisie arbitrairement, unanimement réputée coupable de tous les maux, et dont le « sacrifice » ramène l'ordre. En passant de la violence de tous contre tous à la violence de tous contre un, la communauté se blanchit en noircissant la victime. Ce schéma sacrificiel, et ce qui s'ensuit, est vu par René Girard comme la matrice de toute culture, et partant, de l'hominisation, passage de la bestialité à l'humanité. Pour lui, ce passage stupéfiant du paroxysme de la violence à la concorde entraîne une asymétrie qui succède à la symétrie totale, c'est-à-dire une différenciation et une hiérarchisation des rôles qui se pérennisent par l'instauration d'interdits, de rites, de mythes. Les interdits correspondent à la prohibition sociale de tout ce qui a, à l'origine, déclenché l'emballement mimétique. Les mythes fondateurs sont des versions édulcorées du chaos initial et du meurtre collectif de la victime expiatoire, laquelle, ayant apporté une paix inespérée, est sacralisée. Les rites sont des cérémonies répétitives au cours desquelles est reproduit le sacrifice fondateur, par recours à des victimes de substitution, humaines, animales, ou symboliques. Les rituels ont un effet cathartique, tandis que les mythes fondateurs ont un effet structurant.

Les cultures archaïques, par essence religieuses, peuvent se lire comme un immense effort d'endiguement du mimétique pour maintenir la paix, analyse René Girard. Elles reposent sur l'absolue conviction, unanimement partagée, synchroniquement et diachroniquement, que la victime expiatoire est authentiquement coupable. En se rangeant de manière de plus en plus appuyée du côté de la victime, c'est-à-dire en dévoilant son innocence, le message judéo-chrétien représente une rupture historique majeure. Paradoxalement, en révélant le mécanisme fondateur du bouc émissaire, le message judéo-chrétien désacralise la culture, la dédivinise pour aboutir au laïque : l'impératif catégorique du sacré, rempart contre la violence mimétique, fait place à l'impératif hypothétique, autrement moins prégnant, de l'éthique. Aussi, la culture occidentale, dont la transgression de l'interdit mimétique est ce formidable moteur qui a provoqué depuis trois siècles une accélération sans précédent de l'histoire, a-t-elle par nature un destin apocalyptique, que seule l'éthique pourrait infléchir.

### 1. GIRARD, L'HOMME<sup>1</sup>

René Girard est né en 1923, à Avignon, où son père, historien, était conservateur du palais des Papes. Sa mère était également une intellectuelle, férue de musique et de littérature. Au lycée,

---

<sup>1</sup> Les informations qui suivent sont pour la plupart issues de René GIRARD, *Les origines de la culture*, Hachette Littératures, 2004, chapitre I ; Elisabeth LÉVY, *Le Point* n° 1831, 18 octobre 2007 ; René GIRARD, *Mensonge romantique et Vérité Romanesque*, Grasset Les Cahiers Rouges, 1961, pages avant préface.

il s'enthousiasme pour la littérature. Étant très chahuteur, il en est renvoyé et c'est par correspondance qu'il prépare le baccalauréat, qu'il obtient en 1940. Puis, à la suggestion de son père, formé à l'École des Chartes, il prépare, toujours à domicile, le concours d'entrée à cette école parisienne qu'il intègre en 1942. Les conditions matérielles en zone occupée sont dures, et les cours, présentation sèche d'une succession de faits, ne l'enchantent guère. Mais comme la coupure de la France interdit aux Méridionaux de rentrer chez eux, c'est, dit-il, « grâce aux Allemands que j'ai obtenu mon diplôme d'archiviste-paléographe ». L'idée de passer sa vie au milieu d'archives médiévales ne l'attire pas. De plus, il éprouve le sentiment que l'atmosphère intellectuelle et esthétique dans laquelle il baigne lui est étrangère.

C'est pourquoi, malgré une période exaltante où, grâce à René Char, il participe en 1946 à la création du festival de théâtre d'Avignon, il accepte en 1947 un poste d'assistant de français aux États-Unis, où il s'établit, se marie, et aura trois enfants. Après un détour par une université sudiste en Caroline du Nord (Duke University, Durham) et quatre années dans une institution féminine de Philadelphie, Bryn Mawr College, il passe, en 1953, un doctorat en histoire (*American Opinion on France, 1940-1943*) à l'université d'Indiana. Mais, dit-il « je suis de tendance autodidacte. Je me souviens de ces années-là surtout comme des années de lecture intense, grâce à la bibliothèque de l'université tout entière à ma disposition. Dans la calme et la solitude de l'Indiana, je me suis mis à comprendre toutes sortes de livres qui m'intimidaient trop à Paris pour ne pas me paraître inaccessibles ». Ses intérêts intellectuels ne sont pas encore clairement définis. « Je préférais les voitures américaines ! » ironise-t-il.

Cependant, il donne des cours de littérature. Avec humour, il raconte qu'à l'époque, tout jeune professeur débutant, il avait à peine quelques heures d'avance sur ses étudiants. Mais commence ici sa première aventure intellectuelle. La théorie mimétique est partie de l'analyse des grands textes de la littérature. Girard dit qu'il en a eu l'intuition tandis qu'il donnait un cours. Ayant perdu en 1957 son poste à l'université d'Indiana au motif qu'il n'avait rien publié du tout, il en trouve un autre à l'université Johns Hopkins à Baltimore, où il restera jusqu'en 1968. Aiguillonné par le *publish or perish* américain, il se met à produire article sur article dans le domaine de la critique littéraire, tandis qu'apparaissent dans son esprit les premiers linéaments de ce qui sera l'idée de sa vie, la théorie mimétique. C'est dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, publié en 1961 que sa théorie prend corps, présentée comme le ressort comportemental commun de personnages de romans d'auteurs appartenant à des époques, des sociétés, des milieux différents, de Cervantès à Proust, en passant par Stendhal, Flaubert et Dostoïevski. Soucieux de savoir si le schéma détecté est universel, il se penche vers les années 1963-1964 sur les tragédies grecques, puis il se plonge dans les travaux des anthropologues, intéressé par les éléments sacrificiels et religieux.

En 1968, il quitte Johns Hopkins pour l'université d'État de New York, à Buffalo, où il reste jusque 1975, pour revenir à Johns Hopkins. Sa théorie s'affine, et passant de la littérature à l'anthropologie, il la développe enfin pleinement dans *La violence et le sacré*, en 1971. Il lui aura fallu près de dix années pour s'approprier l'état de l'art de l'anthropologie et en acquérir une vision propre. Si René Girard est bien connu aux États-Unis, en tout cas dans le milieu universitaire, ça n'est qu'à partir de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, publié en 1978, que la France le découvre. Ce livre, comme d'autres par la suite, n'est pas une œuvre solitaire mais une suite d'interviews, de questions-réponses qui donnent clarté et force à ses concepts.

En 1980, il intègre l'université Stanford, en Californie, au cœur de la Silicon Valley, et continue à labourer vigoureusement les champs de la théorie mimétique en publiant,

notamment : *Le bouc émissaire* (1982), *La route antique des hommes pervers* (1985), *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990) qui lui vaut le Prix Médicis, *Celui par qui le scandale arrive* (2001), *Les origines de la culture* (2004) qui a reçu le prix Aujourd'hui, *Achever Clausewitz* (2007), *Christianisme et modernité* (2009).

En 1995, il prend sa retraite de l'université Stanford, dont il reste néanmoins professeur émérite, et est élu en 2005 à l'Académie Française, deux caractéristiques qu'il partage avec Michel Serres. René Girard réside à Palo Alto, dont il apprécie le calme et la sécurité qu'il ne trouve pas en France<sup>2</sup>. Quand on lui demande les raisons de sa constante envie de bouger et son sentiment de ne pas faire partie de son entourage, il répond : « Je ne me suis jamais senti rejeté parce que j'avais - et j'ai toujours - le sentiment profond de transporter mon enfance avec moi. Je suis une sorte d'électron libre, mais je ne sens pas exclu. Ma terre d'élection, c'est la région montagnaise et austère où nous passions d'immenses vacances entre la Chaise-Dieu et Ambert ».

## 2. GIRARD, LE CHERCHEUR

Nous suivrons le cheminement chronologique de la recherche de René Girard à travers ses principaux ouvrages.

### 2.1. Mensonge romantique et Vérité romanesque (1961)

René Girard postule que le bon romancier, par le truchement de la fiction, dévoile le réel, et qu'il le fait infiniment mieux qu'une tentative de description objective. Intuitivement, le romancier talentueux met à nu les ressorts fondamentaux du comportement humain.

Pour Girard, « tout développement romanesque authentique peut se définir comme un passage de la maîtrise à l'esclavage<sup>3</sup>. Cet esclavage, pose d'emblée Girard, est le fait de l'imitation, qui aboutit au désir mimétique, à la passion mimétique. « A la différence des appétits et des besoins dont l'instinct détermine les objets, le désir n'a pas d'objet prédéterminé. Cette liberté fait son humanité. Il y a dans l'homme une *insuffisance d'être* que chacun ressent obscurément<sup>4</sup>. Dès l'enfance, on désire intensément, mais sans certitude de désirer à bon escient. On s'en remet à l'opinion du plus grand nombre. Souvent aussi, on imite un individu que l'on admire et auquel on voudrait ressembler. On s'efforce alors de conquérir l'*être* de ce modèle, de devenir lui en somme, sans cesser d'être soi-même. Pour atteindre cet objectif, on s'efforce de conquérir ce qui paraît le plus essentiel dans l'être désiré, l'objet de sa passion dominante, à laquelle on confère une valeur quasi sacramentelle.

Les objets susceptibles d'être désirés sont de deux sortes. Il y a ceux qui peuvent être possédés en commun<sup>5</sup>. Imiter le désir qu'inspirent ces objets suscite de la sympathie entre ceux qui partagent le même désir. Il existe aussi, hélas, un second type d'objet, auquel on est trop attaché pour l'abandonner à un imitateur. La convergence de deux désirs sur un objet non partageable fait que le modèle et son imitateur ne peuvent plus partager le même désir sans

---

<sup>2</sup> Il est probable que Palo Alto, où se trouve l'université Stanford, soit à San Francisco ce qu'Ann Arbor est à Detroit, une agglomération résidentielle cossue.

<sup>3</sup> René GIRARD, *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, Grasset, Les Cahiers Rouges, 1961, p. 212.

<sup>4</sup> Ce que l'abbé ORAISON, chirurgien, philosophe et prêtre, appelle « le manque fondamental, la béance fondamentale pour être, qui est la question humaine », Les Cahiers Sandoz, *Ivresse chimique et civilisation*, n° 18, novembre 1970, p. 55.

<sup>5</sup> C'est notamment le cas du savoir, qui s'accroît quand on le partage.

devenir, l'un pour l'autre un obstacle dont l'interférence, loin de mettre fin à l'imitation, la redouble et la rend réciproque. C'est la rivalité mimétique ».

Cette rivalité mimétique est par nature triangulaire, associant le sujet, son médiateur, c'est-à-dire le modèle imité, et l'objet. « Le disciple, fasciné par son modèle, voit forcément dans l'obstacle mécanique que ce dernier lui oppose la preuve d'une volonté perverse à son égard. [...] Le sujet éprouve donc pour ce modèle un sentiment déchirant formé par l'union de deux contraires que sont la vénération la plus soumise et la rancune la plus intense. C'est là le sentiment que nous appelons *haine*. Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il a lui-même suggéré est vraiment objet de haine. Celui qui hait se hait d'abord lui-même en raison de l'admiration secrète que recèle sa haine. Afin de cacher aux autres, et de se cacher à lui-même, cette admiration éperdue, il ne veut plus voir qu'un obstacle dans son médiateur. Le rôle secondaire de ce médiateur passe donc au premier plan et dissimule le rôle primordial de modèle religieusement imité ». Et, précise Girard, « seuls les romanciers révèlent la nature imitative du désir. Ils laissent agir et parler leurs personnages, puis, d'un clin d'œil, ils nous révèlent le médiateur ». Le roman apporte donc la vérité, en ce qu'il triomphe de la vision romantique mensongère du désir spontané et autonome à laquelle l'homme moderne est d'autant plus attaché qu'elle se fait plus pesante. « La rivalité mimétique n'est pas un phénomène purement littéraire. On vérifie aisément qu'il se produit aussi dans l'histoire réelle. Plus le monde se démocratise, plus la liberté individuelle se répand, plus les rivalités se multiplient, les plus stériles comme les plus fécondes. Toute cette concurrence accélère le développement économique, scientifique et technique mais, simultanément, elle suscite le malaise des individus dans l'instabilité de toute communauté ».

## **2.2. La violence et le sacré (1972)**

Pourquoi ne s'interroge-t-on jamais sur le rapport entre le sacré et la violence ? René Girard fait l'hypothèse que la société cherche à détourner vers une victime sacrificielle, humaine ou animale, une violence qui risque de frapper ses propres membres, qu'elle entend protéger. Mais pour les fidèles, le sacrifice est défini comme une médiation entre un sacrificateur et une divinité. C'est le dieu qui est censé réclamer les victimes. Girard propose de critiquer la théologie au lieu de la nier en bloc, ce qui revient au même que de l'accepter docilement. La victime sacrificielle a toujours ceci de particulier qu'elle n'a pas avec la communauté de liens qui peuvent faire que son meurtre rituel entraîne un devoir de vengeance. Cependant, la pensée moderne, pour qui le religieux paraît sans rime ni raison, continue à rejeter le sacrifice hors du réel en méconnaissant sa fonction d'apaisement des violences intestines empêchant les conflits d'éclater. En effet, la vengeance constitue un processus infini, interminable, qui tend à gagner l'ensemble du corps social par une réaction en chaîne aux conséquences fatales pour la communauté. C'est parce que nous minimisons le péril de la vengeance que nous ne savons pas à quoi peut bien servir le sacrifice dans les sociétés primitives dépourvues de pénalité judiciaire.

Dans ces sociétés où le moindre faux pas peut entraîner des conséquences formidables, l'accent est mis sur la prévention, laquelle est de nature religieuse. La violence et le sacré sont inséparables. Derrière l'attitude rigide du sacrifice rituel se dissimule l'utilisation rusée de la propriété de la violence à se déplacer d'objet en objet. Le religieux primitif domestique la violence, il la règle, il l'ordonne et la canalise. Il définit une combinaison étrange de violence et de non-violence. On peut dire la même chose du système judiciaire des sociétés modernes, sauf que celui-ci, par rapport au risque de vengeance interminable, n'est pas préventif mais curatif : il libère les hommes du devoir terrible de la vengeance.

Nous nous imaginons que la différence décisive entre le primitif et le civilisé consiste en l'impuissance du primitif à identifier le coupable. Sur ce point, nous nous mystifions nous-mêmes. Si le primitif paraît se détourner du coupable avec une obstination qui passe à nos yeux pour de la stupidité ou de la perversité, c'est parce qu'il redoute de nourrir la vengeance. Si notre système nous paraît plus rationnel, c'est en vérité parce qu'il est plus strictement conforme au principe de vengeance : c'est sur le vrai coupable que s'abat la violence, mais avec une force et une autorité telles qu'aucune riposte n'est possible. Aussi, l'idée que les croyances de l'humanité entière ne sont qu'une vaste mystification à laquelle seuls les civilisés échappent, relève-t-il plus de l'arrogance que de la réalité. C'est que la pensée moderne ne parvient pas à penser l'indifférenciation comme violence et vice versa.

L'analyse de la crise sacrificielle, c'est-à-dire la perte du sacrifice, doit se définir pour Girard comme une crise de l'ordre culturel en tant que système organisé des différences qui donnent aux individus leur identité et qui leur permet de se situer les uns par rapport aux autres. On ne peut pas toucher au sacrifice sans menacer les principes fondamentaux qui font l'équilibre et l'harmonie de la communauté. La crise jette les hommes dans un affrontement perpétuel qui les prive de toute identité. L'ordre culturel se décompose dans la violence réciproque, décomposition qui en retour alimente la violence. De sorte que l'enjeu de la conclusion de la crise sacrificielle n'est autre que la possibilité des sociétés humaines d'exister. Le parricide et l'inceste d'Œdipe, les épidémies diverses qui interrompent les fonctions de la cité, ne sauraient être étrangers à la violence et à la perte des différences qui affectent tous les membres de la communauté. Mais le mythe déguise la crise sacrificielle en imputant le mal à un individu particulier : Œdipe, ou bien dans le cas du désastre de l'épidémie, à un assassin à la présence contagieuse. Mais par quel miracle l'unité de la communauté, complètement défaite par la crise sacrificielle, peut-elle soudainement se refaire ? D'où vient cette unanimité mystérieuse ? Pourquoi cette métamorphose a-t-elle la victime émissaire pour pivot ?

Dans la crise sacrificielle, poursuit Girard, les antagonistes se croient tous séparés par une différence formidable. En réalité, toutes les différences s'effacent peu à peu. Partout, c'est le même désir, la même haine, la même stratégie, la même illusion de différence formidable dans l'uniformité toujours plus complète. A mesure que la crise s'exaspère, les membres de la communauté deviennent tous les jumeaux de la violence, des *doubles* les uns des autres. Dans la littérature romantique, le terme de *double* désigne toujours un phénomène essentiellement imaginaire et irréel. Il n'en va pas de même ici. Si la violence uniformise réellement les hommes, si chacun devient le double de son antagoniste, si tous les doubles sont les mêmes, n'importe lequel d'entre eux peut devenir, à n'importe quel moment, le double de tous les autres, c'est-à-dire l'objet d'une fascination et d'une haine universelles. Une seule victime peut donc se substituer à toutes les victimes potentielles. Pour que le soupçon de chacun contre chacun devienne la conviction de tous contre un seul, rien ou presque n'est nécessaire. L'indice le plus dérisoire, la présomption la plus infime va se communiquer des uns aux autres à une vitesse vertigineuse et se transformer presque instantanément en une preuve irréfutable. La ferme croyance de tous n'exige pas d'autre vérification que l'unanimité irrésistible de sa propre déraison.

Dans la conclusion de la crise sacrificielle, toutes les haines vont converger vers un individu unique, la *victime émissaire*, responsable unique dont il faut se débarrasser. On songe ici aux formes de violence collectives qui se déchaînent spontanément dans les communautés en crise, aux phénomènes du genre lynchage, pogrom, « justice expéditive », etc. Il est révélateur que ces violences collectives se justifient elles-mêmes par des accusations du type œdipien, parricide, inceste, infanticide, etc. La victime émissaire joue sur le plan collectif le rôle de cet

objet que les chamans prétendent extraire du corps de leurs malades et qu'ils présentent ensuite comme la cause de tout le mal. Notre innocence rationaliste se refuse à attribuer à la violence collective une efficacité autre que temporaire et limitée, une action « cathartique ». La permanence plurimillénaire du mythe œdipien, le caractère imprescriptible de ses thèmes, le respect quasi-religieux dont la culture moderne continue à l'entourer, tout cela suggère que les effets de la violence collective sont terriblement sous-estimés. Persuadés comme nous le sommes que le savoir est toujours une bonne chose, nous n'accordons qu'une importance minimale, ou même pas d'importance du tout au mécanisme salvateur de la victime émissaire, qui dissimule aux hommes la vérité de leur violence. Cet optimisme pourrait bien constituer la pire des méconnaissances.

Girard fait alors l'hypothèse que le mécanisme de la crise sacrificielle pourrait être le ressort structurant de toute mythologie. Pour cela, il prend le contrepied des ethnologues qui ont fait date. Hubert et Mauss, dit-il, font du sacrifice l'origine de la divinité, mais il ne faut rien leur demander sur l'origine du sacrifice lui-même : à partir du moment où l'on se sert d'un phénomène pour en expliquer d'autres, on se croit généralement dispensé de l'expliquer lui-même. Hubert et Mauss peuvent donc décrire le sacrifice en dehors de toute culture particulière, comme s'il s'agissait d'une espèce de technique. Mais s'il est bon, dans la recherche scientifique comme dans l'art militaire, argumente Girard, de présenter les retraites stratégiques sous un jour positif afin de galvaniser les troupes, il ne faut quand même pas les confondre avec une victoire totale. Pourtant, de nos jours, dans toutes les sciences sociales, la tendance préfigurée par Hubert et Mauss triomphe complètement : il n'est plus question de rapporter ni le rituel au mythe, ni même le mythe au rituel, car on suppose que l'explication globalisante n'existe pas. Cette supposition philosophique est présentée comme ultra-scientifique. Mais, proclame Girard, la science n'est pas une position de repli par rapport aux ambitions de la philosophie, une sage résignation. L'échec relatif des Frazer, des Freud, des Robertson Smith, ne doit pas nous convaincre que leur appétit de compréhension est chose périmée. Pourquoi se cantonner à croire que le langage religieux est voué à rester lettre morte, qu'il restera toujours un abracadabra dénué de significations ? Revenons à poser les questions traditionnelles dans un cadre renouvelé par la rigueur méthodologique de notre époque.

Girard pose que de toutes les institutions sociales, le religieux est la seule à laquelle la science n'a jamais réussi à attribuer un objet réel, une fonction véritable. Il affirme que le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet, sa fonction est de permettre de perpétuer ou de renouveler les effets de ce mécanisme, c'est-à-dire de maintenir la violence hors de la communauté. « Nous avons d'abord repéré la fonction cathartique du sacrifice. Nous avons ensuite défini la crise sacrificielle comme perte et de cette fonction cathartique et de toutes les différences culturelles. Si la violence unanime contre la victime émissaire met vraiment fin à cette crise, il est clair qu'elle doit se situer à l'origine d'un nouveau système sacrificiel. Si la victime émissaire peut seule interrompre le processus de déstructuration, elle est à l'origine de toute structuration. S'il en est ainsi, la violence fondatrice constitue réellement l'origine de tout ce que les hommes ont de plus précieux et tiennent à préserver. C'est bien là ce qu'affirment, mais sous une forme voilée, transfigurée, tous les *mythes d'origine* qui se ramènent au meurtre d'une créature mythique, par d'autres créatures mythiques. Chaque fois que la mauvaise violence se métamorphose en bonne stabilité, on peut dire que le dieu agréé l'offrande de cette violence et qu'il s'en nourrit. Le religieux dit vraiment aux hommes *ce qu'il faut faire et ne pas faire* pour éviter le retour de la violence destructrice. De la divinité morte proviennent non seulement les rites, mais les règles matrimoniales, les interdits, toutes les formes culturelles qui confèrent aux hommes leur humanité. Loin d'être une simple

compulsion névrotique, comme le veut la psychanalyse, le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime émissaire, et autour d'elle, l'unité perdue dans la violence réciproque. De même, pour Girard, la fête, même si elle tend à se limiter à cette grasse permission de détente que tant d'observateurs modernes ont décidé de voir en elle, repose, avec l'effacement temporaire des différences, sur une interprétation du jeu de la violence qui suppose la continuité entre la crise sacrificielle et sa résolution.

Il faut maintenant faire l'hypothèse que les sacrifices animaux se définissent, eux aussi, comme *mimésis* d'un meurtrier collectif fondateur, comme nous le donne à penser le fameux « bouc émissaire » judaïque et tous les rites du même type. Il s'agit donc de montrer que l'animal sacrifié a lui aussi la mort d'une victime émissaire pour modèle. L'analyse attentive de quantités de descriptions de rituels sacrificiels fait ressortir que le thème de l'unanimité reparaît avec une fréquence telle dans des cultures si éloignées les unes des autres, et sous des formes si variées, qu'elle ne laisse guère de place au doute : le sacrifice rituel est fondé sur une double substitution ; la première est la substitution de tous les membres de la communauté à un seul selon le mécanisme de la victime émissaire ; la seconde, proprement rituelle, substitue à la victime originelle une victime appartenant à une catégorie « sacrificiable ».

L'idée que les thèmes mythologiques recouvrent la peur des hommes devant les phénomènes naturels a cédé la place au 20<sup>e</sup> siècle à l'idée que ces mêmes thèmes recouvrent la peur des hommes devant la vérité purement sexuelle et incestueuse de leur désir. Mais pour Girard, le fondement caché des mythes n'est pas la sexualité : la sexualité fait partie du fondement en tant qu'elle lui fournit mille occasions de se déchaîner. On peut donc voir dans le pansexualisme de Freud une étape vers la révélation d'un refoulé plus essentiel que le sien et vers lequel il tend obscurément, la violence absolue.

L'idée d'un instinct qui porterait l'homme vers la violence – le fameux instinct ou pulsion de mort – n'est qu'une position mythique de repli, un combat d'arrière-garde de l'illusion ancestrale qui pousse les hommes à poser leur violence hors d'eux-mêmes, à en faire un dieu, un destin, ou un instinct dont ils ne sont pas responsables et qui les gouverne du dehors. Pour Girard, la rivalité n'est pas le fruit d'une convergence accidentelle des deux désirs sur le même objet. *Le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire*. En désirant tel ou tel objet, le rival le désigne au sujet comme désirable. Le rival est le modèle du sujet, non pas tant sur le plan superficiel des façons d'être, des idées, etc., que sur le plan plus essentiel du désir. Le désir est essentiellement *mimétique*, il se calque sur un désir modèle. Le mimétisme du désir enfantin est universellement connu. Le désir adulte n'est en rien différent, à ceci près que l'adulte, dans notre contexte culturel, a honte, le plus souvent, de se modeler sur autrui ; il a peur de révéler son manque d'être. Il se déclare hautement satisfait de lui-même. Il se présente en modèle aux autres ; chacun va répétant : « imitez-moi » afin de dissimuler sa propre imitation. Deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute *mimésis* portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit. Les hommes sont toujours partiellement aveugles à cette cause de la rivalité. Le *même*, le *semblable*, dans les rapports humains, évoque une idée d'harmonie : nous avons les mêmes goûts, nous aimons les mêmes choses, nous sommes faits pour nous entendre. Que se passera-t-il si nous avons les mêmes désirs ? Seuls quelques grands écrivains se sont intéressés à ce type de rivalité. Par un effet étrange mais explicable du rapport qui les unit, ni le modèle ni le disciple ne sont disposés à reconnaître qu'ils se vouent l'un à l'autre à la rivalité. Le modèle se juge trop au-dessus du disciple, le disciple trop au-dessous d'un modèle pour que l'idée d'une rivalité,

c'est-à-dire de l'identité des deux désirs, puisse les effleurer l'un et l'autre. Pour parfaire la réciprocité, il convient d'ajouter que le disciple peut servir lui-même de modèle, parfois à son propre modèle ; quant au modèle, si content de lui qu'il paraisse, il joue certainement, ici ou ailleurs, le rôle du disciple. La position du disciple, de toute évidence, est seule essentielle.

C'est par elle qu'il faut définir la situation humaine fondamentale. L'homme ne peut pas obéir à l'impératif « imite-moi » sans se voir renvoyé aussitôt à un « ne m'imites pas » qui va le plonger dans le désespoir et faire de lui l'esclave d'un bourreau involontaire. Loin d'être réservé à des cas pathologiques, comme le pensent les psychologues américains qui l'ont mis en relief, le *double bind*<sup>6</sup>, le double impératif contradictoire, ou plutôt le réseau d'impératifs contradictoires dans lesquels les hommes ne cessent de s'enfermer les uns les autres, doit nous apparaître comme un phénomène extrêmement banal, et le fondement même de tous les rapports entre les hommes. Si le désir est libre de se fixer là où il veut, sa nature mimétique va l'entraîner dans l'impasse du *double bind*. La libre *mimésis* se jette aveuglément sur l'obstacle d'un désir concurrent ; elle engendre son propre échec et cet échec en retour va renforcer la tendance mimétique. Il y a là un processus qui se nourrit de lui-même, qui va toujours s'exaspérant et se simplifiant. La violence et le désir sont liés. Ce désir mimétique ne fait qu'un avec la contagion impure : moteur de la crise sacrificielle, il détruirait la communauté entière s'il n'y avait pas la victime émissaire pour l'arrêter et la *mimésis* rituelle pour l'empêcher de se déclencher à nouveau. En canalisant les énergies vers les formes rituelles et les activités sanctionnées par le rite, l'ordre culturel empêche la convergence des désirs sur un même objet, il protège plus particulièrement l'enfance contre les effets désastreux du *double bind*<sup>7</sup>.

La conception radicalement mimétique du désir ouvre à la théorie psychiatrique une troisième voie. Cette dernière échappe au fétichisme de l'adaptation sans tomber dans le fétichisme symétrique, celui de la perversité qui caractérise une bonne part de la pensée contemporaine. L'individu adapté est celui qui réussit à assigner aux deux injonctions contradictoires du *double bind* deux domaines d'application différents. L'adapté partage le réel de façon à neutraliser le *double bind*. C'est là ce que font également les ordres culturels primitifs. A l'origine de toute adaptation individuelle, il y a l'escamotage d'une certaine violence arbitraire. L'adapté est celui qui réalise lui-même cet escamotage ou qui réussit à s'en accommoder, s'il est déjà réalisé pour lui par l'ordre culturel. L'inadapté ne s'accommode pas. La théorie mimétique explique de nombreux aspects et rassemble bien des fils épars dans le texte freudien, parce qu'elle est au-delà de lui, parce qu'elle achève ce que Freud n'a pas pu terminer, arrêté par le mirage du parricide et de l'inceste qui lui interdit de s'engager résolument dans la voie de cette *mimésis* radicale de la psychanalyse. Jamais l'intuition du désir mimétique ne triomphe chez Freud, mais jamais elle ne laisse le penseur en repos. Les divers concepts théoriques – castration, complexe d'Œdipe, Surmoi, inconscient, refoulement, ambivalence – ne sont jamais que les retombées successives d'un effort toujours repris et jamais achevé. L'intérêt des analyses freudiennes n'est pas dans leurs résultats, dans l'empilement des pompeuses « instances », il est dans l'échec du système. Freud n'a jamais réussi à organiser les rapports du modèle, du disciple et de leur objet commun mais il n'a jamais renoncé. Il ne peut pas manipuler deux de ces termes sans que le troisième surgisse à leurs côtés, tel un méchant diable à ressort que les infirmiers en blouse blanche s'acharnent à renfermer dans la boîte, *croyant se rendre utiles*.

---

<sup>6</sup> *Double bind* : double contrainte. Concept développé par Gregory BATESON, décrivant une situation où l'on est censé observer deux principes tels qu'obéir à l'un c'est désobéir à l'autre.

<sup>7</sup> C'est-à-dire, selon Gregory BATESON, la schizophrénie.

Certains observateurs expliquent le religieux primitif par un quelconque dérangement psychique, transformant ainsi le monde primitif tout entier en un malade, le monde civilisé étant, lui, bien-portant. Les mêmes psychiatres n'hésitent pas par ailleurs à intervertir les deux catégories : c'est alors la civilisation qui est malade, le primitif devenant le prototype du bien-portant. Quant aux explications des ethnologues, aux primitifs de Lévy-Bruhl, perdus dans les vapeurs de quelque stupéfaction mystique, succèdent les joueurs d'échec du structuralisme, bricoleurs de systèmes.

En conclusion, René Girard énumère bien des raisons de refuser à la théorie mimétique l'épithète de « scientifique » : la présente théorie a ceci de paradoxal qu'elle prétend se fonder sur des faits dont le caractère empirique n'est pas vérifiable empiriquement. On ne peut atteindre ces faits qu'à travers des textes et ces textes eux-mêmes ne fournissent que des témoignages indirects, mutilés, déformés. Nous n'accédons à l'événement fondateur qu'au terme d'une série de va-et-vient entre des documents toujours énigmatiques et qui constituent à la fois le milieu où la théorie s'élabore et le lieu de sa vérification.

Il y a pourtant des théories auxquelles s'appliquent toutes les restrictions qui précèdent et auxquels personne ne songe plus à refuser cette même épithète, la théorie de l'évolution des êtres vivants, par exemple. On ne peut accéder à l'idée de l'évolution qu'au terme de rapprochements et de recoupements entre les données, les restes fossiles des êtres vivants, qui correspondent aux textes religieux et culturels dans notre propre hypothèse, souligne Girard. Aucun fait anatomique étudié isolément ne peut conduire au concept de l'évolution. Aucune observation directe n'est possible, aucune vérification empirique n'est concevable puisque le mécanisme de l'évolution opère sur des durées sans commune mesure avec l'existence individuelle. Considéré isolément, de même, aucun texte mythique, rituel ou tragique ne peut nous livrer le mécanisme de l'unanimité violente. Là aussi, la méthode comparative est indispensable. Si cette méthode n'a pas abouti jusqu'ici, c'est parce que trop d'éléments sont des variables et il est difficile de repérer le principe unique de toutes les variations.

La théorie de la victime émissaire présente, en vérité, une supériorité formelle sur la théorie transformiste. Le caractère inaccessible de l'événement fondateur n'y fait pas seulement figure de nécessité incontournable, dénuée de valeur positive, stérile sur le plan de la théorie : c'est une dimension essentielle de la théorie. Pour retenir sa vertu structurante, la violence fondatrice ne doit pas apparaître. La méconnaissance est indispensable à toute structuration religieuse et post-religieuse. Le retrait du fondement ne fait qu'un avec l'impuissance des chercheurs à attribuer au religieux une fonction satisfaisante. La présente théorie est la première à justifier et le rôle primordial du religieux dans les sociétés primitives et notre ignorance dans ce rôle. Nous disons qu'un certain nombre de rapprochements entre les mythes et les rituels, à la lumière de la tragédie grecque, prouve la thèse de la victime émissaire et de l'unanimité violente. La thèse de la victime émissaire est seule à rendre compte de tous les monuments culturels, et elle ne laisse de côté aucun des thèmes principaux : aucun résidu opaque ne demeure, ce qui n'est jamais le cas dans la psychanalyse.

### **2.3. Des choses cachées depuis la fondation du monde (1978)**

René Girard a commencé à écrire ce livre dès 1971, avant même la publication du précédent, mais de plus en plus lentement, car, dit-il, « j'étais obsédé par ce qui m'apparaissait de plus en plus comme l'impossibilité à se faire comprendre ». Dans le même temps, Jean-Michel Oughourlian, un psychiatre parisien adepte de la théorie mimétique, demande à René Girard de faire partie de son comité de doctorat. Après plusieurs échanges en 1975 et 1976, Girard

décide finalement de présenter son livre sous forme de questions-réponses. Un long entretien a lieu durant l'été 1977, à Baltimore, entre René Girard d'une part, Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, psychiatre lui aussi, d'autre part. Sous cette forme, toutes les précautions oratoires que la prudence et l'usage recommandent ont été volontairement supprimées afin d'alléger les textes, au nombre de trois. A la fin de l'été, le livre était achevé. Il est celui qui a eu le plus de succès en France, du moins auprès du grand public. S'agissant des milieux universitaires, « silence à peu près total » : « la simplicité et la clarté ne sont pas à la mode ».

Le premier texte a pour thème l'anthropologie fondamentale. Girard développe d'abord sa conception du mécanisme victimaire comme fondement du religieux. S'appuyant sur Aristote pour qui « l'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus apte à l'imitation », et à l'encontre de Gabriel Tarde qui voit dans l'imitation le fondement unique de l'harmonie, Girard pose que la *mimésis* d'appropriation mène tout droit à la rivalité mimétique. Alors que les échecs passés dans la tentative de trouver le fil d'Ariane dans le fouillis du religieux confirment ethnologues et psychiatres dans leur croyance à l'absurdité et à la gratuité du religieux, la *mimésis* d'appropriation fournit un dénominateur commun à tous les interdits. « L'interdit en sait plus long que nos sciences sociales sur la nature de nos conflits », ironise-t-il. Les interdits visent à écarter tout ce qui menace la communauté. Si les interdits dessinent la crise mimétique en creux, les rites la dessinent en relief. « Il faut mettre le mimétique et la violence à l'origine de tout pour comprendre les interdits dans leur ensemble ». Et, affirme-t-il, « aucune science, aucune pensée, n'est capable d'inventer les rites de toute pièce, d'aboutir spontanément à des systèmes aussi constants derrière leurs différences apparentes, que le sont les systèmes religieux de l'humanité ».

Le mécanisme victimaire découle du conflit mimétique et de la violence qui en résulte. Plus les rivalités s'exaspèrent, plus les rivaux tendent à oublier les causes de leur antagonisme, plus ils sont fascinés les uns par les autres. Quand la folie mimétique atteint son paroxysme, il n'y a plus que des doubles, que rien ne sépare. Si la *mimésis* d'appropriation divise, l'absence finale d'objet mène à une convergence : la communauté tout entière se rassemble contre un individu unique. La *mimésis de l'appropriation* devient *mimésis de l'antagoniste*. La communauté assouvit sa rage contre une victime arbitraire, dans la conviction absolue qu'elle a trouvé la cause unique de son mal.

Pour comprendre les règles primitives, interdits et rituels, et la force prodigieuse de ces règles, il faut supposer une crise mimétique assez longue et assez atroce pour que la résolution soudaine, contre la victime unique, fasse l'effet d'une délivrance miraculeuse. C'est sur l'expérience toute fraîche de la crise et de sa résolution sacrificielle que se mettent en place deux impératifs, celui de l'interdit qui consiste à ne pas refaire les gestes de la crise, et celui du rituel qui consiste au contraire à rejouer l'événement salvateur qui a mis fin à la crise, en immolant des victimes de substitution à la victime originelle. Loin de viser à l'indifférencié pour l'indifférencié, comme se l'imagine Lévi-Strauss, les rites ne voient dans la crise qu'un moyen d'assurer la différenciation. Il n'y a donc aucune raison de vouer les rites à l'insensé, comme le fait Lévi-Strauss. C'est bien du désordre extrême que surgit l'ordre dans la culture humaine. En mettant le rite à la porte de la classe structuraliste, Lévi-Strauss se trompe. Le mauvais élève en sait beaucoup plus que le professeur sur l'ordre et le désordre.

Toutes les idéologies modernes sont d'immenses machines à justifier et à légitimer même et surtout tous les conflits qui de nos jours pourraient bien mettre fin à l'existence de l'humanité. Toute la folie de l'homme est là. Si le conflit est mimétique, la résolution également mimétique ne laisse aucun résidu ; elle purge entièrement la communauté *parce qu'il n'y a*

*pas d'objet*. Ce n'est pas de la réconciliation victimaire directement que jaillit la culture, c'est du double impératif de l'interdit et du rituel. Pour comprendre la culture humaine, il faut admettre que l'endiguement des forces mimétiques par les interdits, leur canalisation dans les directions rituelles, peut seul étendre et perpétuer l'effet réconciliateur de la victime émissaire. Le religieux n'est rien d'autre que cet immense effort pour maintenir la paix. Mais l'aptitude du mécanisme victimaire à produire du sacré est entièrement fondée sur la méconnaissance dont ce mécanisme fait l'objet. D'où l'intérêt de la lecture rigoureuse des rites et interdits de sociétés où le mécanisme fonctionne à plein, ce qui a dû être le régime normal de l'humanité pendant la majeure partie de son existence. Le paradoxe est que ce régime normal n'est pas directement observable, ce qui fait que la présente thèse doit se définir comme une hypothèse. Conclure péremptoirement, à la manière des ethnologues, que le religieux ne constitue pas une énigme unique, c'est affirmer que nul ne doit réussir là où toute l'ethnologie a, jusqu'ici, échoué. Quant au caractère réducteur de son hypothèse, Girard répond qu'il partage entièrement l'opinion de Lévi-Strauss : la recherche scientifique est réductrice ou elle n'est rien.

Le religieux violent n'aurait pas conservé jusqu'à ces dernières années l'emprise prodigieuse qu'il a exercée sur l'humanité pendant la quasi-totalité de son histoire, s'il n'y avait rien d'autre en lui que les balivernes auxquelles, des philosophes rationalistes à la psychanalyse, on l'a ramené. Sa puissance vient de ce qu'il dit réellement aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour que les rapports restent tolérables au sein des communautés humaines, dans un contexte culturel donné. De ce mécanisme est issu, par exemple, la domestication animale. Tout le monde pense que sa raison d'être, c'est la volonté d'exploitation économique. En réalité, cette thèse est invraisemblable. Le processus de domestication prend trop de temps pour que le seul motif utilitaire ait pu jouer. A aucun moment les hommes n'ont pu se dire : « traitons les ancêtres de la vache et du cheval comme s'ils étaient déjà domestiqués, de manière que nos descendants, dans un avenir indéterminé, puisse jouir des avantages de cette domestication ». Il fallait un motif immédiat, puissant et permanent pour traiter les animaux de façon à assurer leur domestication future. Seul le sacrifice peut fournir ce motif. La domestication n'est pas concevable à partir de l'économique mais l'économique surgit comme résultat du sacrifice. Le sacrifice est un instrument d'exploration du monde. Pendant le processus d'homínisation, nos ancêtres sont devenus carnivores et chasseurs.

S'agissant de l'homínisation, passage de l'animal à l'homme, ou bien on la traite de façon purement verbale en invoquant des mots qui finissent par ne plus rien signifier, comme « culture » et bien sûr « évolution », ou bien on essaie de la concevoir de façon concrète et on se heurte à une série de contradictions insolubles. C'est là ce qui donne cet aspect irréel, ce style de conte de fées à tant de descriptions qui se voudraient scientifiques. Le triomphalisme évolutionniste s'oppose au triomphalisme créationniste et religieux mais les mécanismes intellectuels n'ont guère changé. Telle la bonne fée des légendes, Dame évolution surmonte tous les obstacles avec une aisance telle et de façon si prévisible que notre intérêt faiblit. Au moindre coup de sa baguette, même les formes culturelles les plus éloignées de la vie animale, les institutions symboliques, se présentent à l'appel et défilent devant nous comme de braves petits soldats de plomb. De même que le crabe a besoin de sa pince ou la chauve-souris de ses ailes et Dame évolution toujours bienveillante les leur fournit, l'homme a besoin de la « culture » et c'est elle qu'il reçoit de cette Grand-mère universelle, servie sur un plateau d'argent.

L'hypothèse de la mimésis d'appropriation joue un rôle fondamental, puisque c'est une donnée que les animaux possèdent en commun avec les hommes. En ce sens, elle a ceci de

supérieur à la psychanalyse et au marxisme qu'elle élimine toutes les fausses spécificités de l'homme. Si nous réussissons à penser l'hominisation à partir de la mimésis d'appropriation et des conflits qu'elle engendre, nous échappons au cercle vicieux dans la détermination de l'origine, objection de Lévi-Strauss au *Totem et Tabou* de Freud, et nous transcendons du même coup le conte de fée évolutionniste vers une problématique pour la première fois concrète. La mimésis est présente dans toutes les formes de la vie, mais c'est chez les mammifères supérieurs et en particuliers les singes anthropoïdes, qu'elle se manifeste sous des formes spectaculaires. Ce qui nous intéresse très directement, c'est le rôle du conflit dans l'établissement des sociétés animales. L'individu qui cède le premier cédera toujours désormais ; c'est sans combat qu'il abandonnera à son vainqueur la première place, les meilleurs morceaux, les femelles de son choix. Ces rapports ont généralement une certaine stabilité. C'est bien pourquoi on parle à leur propos de société animale. Les éthologues ont raison d'affirmer que les *dominance patterns* jouent un rôle analogue à celui des différenciations hiérarchiques dans les sociétés humaines ; il s'agit de canaliser les désirs dans des directions divergentes et de rendre impossible la mimésis d'appropriation. Les dominants occupent une position centrale. Ils sont constamment observés et imités par les autres mâles qui se tiennent à la périphérie. C'est dire que l'imitation porte sur tous les comportements des animaux dominants, à l'exception des comportements d'appropriation. L'imitation se renforce dans tous les autres domaines. C'est ainsi que l'animal dominant sert de modèle pour tous les autres et assure la protection du groupe : c'est lui qui détermine l'attitude du groupe, qui donne le signal de l'attaque ou de la fuite, etc. Mais les ethnologues ont raison de reprocher aux éthologues de simplifier la situation : dans les sociétés animales, il n'y a rien en dehors des rapports de dominants et de dominés. Dans les sociétés humaines, le système, d'implicite qu'il était chez les animaux, est devenu explicite et donc beaucoup plus compliqué : la représentation, et la mémoire de cette représentation, permettent au système humain de s'étendre à des territoires considérables et de se perpétuer, en se modifiant éventuellement. Dans les sociétés primitives et traditionnelles, le statut d'un individu et les fonctions qu'il va remplir sont déterminés avant la naissance. Autrement dit, les formes sociales humaines, contrairement aux formes animales, ne peuvent pas provenir *directement* des rivalités mimétiques. Elles en proviennent indirectement, par l'intermédiaire de la victime émissaire.

Il faut montrer que c'est l'intensification des rivalités mimétiques partout visible déjà au niveau des primates qui doit détruire les *dominance patterns* et susciter des formes toujours plus élaborées et plus humanisées de la culture par l'intermédiaire de la victime émissaire. C'est au moment où les conflits mimétiques deviennent assez intenses pour empêcher les solutions directes qui aboutissent aux formes animales de la socialité que doit se déclencher dans une première crise, ou une série de crises, le mécanisme qui engendre les formes différées, symbolique et humaines de la culture. Il faut pour cela que la puissance mimétique s'accroisse non seulement au cours du processus d'hominisation mais avant même qu'il ne se déclenche, et de façon suffisante pour assurer ce déclenchement. C'est précisément la vision de Jacques Monod dans le *Hasard et la nécessité* : « C'est le puissant développement et l'usage intensif de la fonction de simulation qui me paraissent caractériser les propriétés uniques du cerveau humain. Cela au niveau le plus profond des fonctions cognitives, celui sur quoi le langage repose et qu'il n'explique qu'en partie ». Nous voyons que les sociétés humaines ne reposent pas sur des *dominance patterns* : les rivalités mimétiques chez les hommes débouchent aisément sur la folie et le meurtre. Le désir humain, c'est la mimésis de greffant sur les montages instinctuels pour les suractiver, les irriter et les désorganiser. Mais ce surcroît de violence chez l'homme, c'est en méconnaître la nature et c'est passer à côté de l'explication, que de l'attribuer à un instinct opaque et muet ; il ne fait qu'un avec le surcroît

de mimétisme lié à l'augmentation du cerveau. Au-delà d'un certain seuil de puissance mimétique, les sociétés animales deviennent impossibles. Ce seuil correspond donc au seuil d'apparition du mécanisme victimaire ; c'est le seuil de l'humanisation. Nous pouvons concevoir l'humanisation comme une série de paliers qui permettent de domestiquer des intensités mimétiques toujours croissantes, séparées les unes des autres par des crises catastrophiques mais fécondes car elles déclenchent à nouveau le mécanisme fondateur et elles assurent à chaque étape des interdits toujours plus rigoureux au-dedans et des canalisations rituelles plus efficaces vers le dehors. A chaque palier, des institutions plus élaborées ont favorisé une nouvelle avance mimétique, laquelle entraînait une nouvelle crise et ainsi de suite, en un mouvement de spirale qui humanisait de plus en plus l'anthropoïde. Le mécanisme victimaire a ainsi pu transformer en force d'élaboration culturelle la menace extrême d'autodestruction. Il est donc possible d'inscrire la genèse de la culture humaine dans la nature, de la rapporter à un mécanisme naturel, sans lui ôter ce qu'elle a de spécifique, d'exclusivement humain. La victime se présente à la fois comme mauvaise et bonne, pacifique et violente, vie qui fait mourir, et mort qui assure la vie. Elle paraît bien se constituer en signifiant universel. Il n'y a pas de culture au monde qui n'affirme comme premiers et fondamentaux dans l'ordre du langage, les vocables du sacré. L'hypothèse de la victime émissaire reconnaît dans la polyvalence du sacré, non une pensée qui mélange tout, comme le veulent Lévy-Bruhl et Lévi-Strauss, mais la matrice originelle de la pensée humaine, le creuset où se forment peu à peu, par différenciations successives, non seulement nos institutions culturelles, mais tous nos modes de pensée.

La thèse du lynchage fondateur affleure partout. Il existe dans l'œuvre de Lévi-Strauss des analyses qui portent sur le lynchage fondateur lui-même. Dans de nombreuses sociétés dépourvues de système judiciaire, l'événement n'est pas tout à fait décrit mais est suggéré par une chute. Le condamné est lâché sur les pentes qui conduisent à une falaise, et la communauté, rangée en arc de cercle, avance lentement, bloquant toute possibilité d'évasion, sauf du côté du vide. On peut dire en somme qu'il tombe réellement ou qu'il s'élanche dans les airs. La fameuse roche Tarpéenne n'est qu'un exemple parmi d'autres de cette coutume. L'accusation contre le héros mythique ne se donne pas pour une simple accusation mais pour une donnée absolument certaine, pour un fait incontestable. La mythologie n'a nullement le projet poético-philosophique incroyable que lui attribue le structuralisme. Pour autant, l'idée de Lévi-Strauss selon laquelle la naissance de la pensée est en jeu dans le mythe est juste et profonde. Mais il a tort de prendre cette naissance comme une immaculée conception, de voir dans le lynchage partout répété une simple métaphore fictive d'une opération intellectuelle seule réelle. En réalité, tout ici est concret. Ce qui rend Lévi-Strauss précieux, c'est qu'il nous apporte tous les éléments de genèse vraie sans jamais comprendre à quoi il a affaire : « élimination radicale », « action positivement qualifiée », « fragment négativement qualifié » etc. Rien ne manque à l'exception de l'essentiel, bien sûr, de ce mimétisme des rapports humains qui, après avoir décomposé violemment les structures de la communauté, déclenche le mécanisme de « bouc émissaire » qui assure leur reconstitution. La recherche d'interprétations toujours plus subtiles aveugle les interprètes à ce qui littéralement leur crève les yeux. La grande faiblesse de la pensée moderne, c'est la fausse identification qu'elle a toujours faite entre le scientifique et le gommage des rapports vivants, leur réduction à la pure objectivité des choses. Plus que jamais, Lévi-Strauss succombe à cette illusion quand il traite les victimes de fragments, leur mise à mort d'élimination logique, et les effets de cette mort comme passage du continu au discontinu. Il se croit supérieurement scientifique alors qu'en réalité, tout comme les mythes avant lui, il ne fait qu'inventer un nouveau jargon pour transfigurer le lynchage. Cela dit, le langage structuraliste est supérieur à ceux qui l'ont précédé, il fait avancer les choses. L'hypothèse de la victime émissaire se situe dans le

prolongement direct de toutes les grandes intuitions ethnologiques qui l'ont précédé. La présenter comme une espèce d'invention farfelue, dans le style du sensationnalisme actuel et du marketing théoricien, c'est lui faire une grande injustice.

Sans l'hypothèse du lynchage réconciliateur, les significations restent isolées les unes des autres, et incompréhensibles. Mais l'hypothèse d'un référent réel pour la mythologie constitue un scandale théorique : c'est la possibilité même de la vérité dans le domaine de l'homme qui nous est refusée de façon autoritaire, par une certaine philosophie sceptique, qui se complaît dans les discussions oiseuses. Pour autant, il suffit de prendre en compte dans le débat les textes de persécution pour valider notre hypothèse. Le Moyen Âge nous a laissé des documents d'origine chrétienne qui rapportent des violences collectives pendant la terrible peste noire au milieu du 15<sup>e</sup> siècle. Ces textes décrivent schématiquement quatre phases :

1° La communauté est en crise, la peste fait des ravages terribles, les distinctions hiérarchiques s'effacent, partout triomphe le désordre, la violence, la mort.

2° Les Juifs sont en révolte contre le vrai Dieu. Ils commettent des crimes contre nature : infanticide, inceste, profanations rituelles, etc. Ils doivent être responsables de la peste.

3° Violences collectives contre les Juifs.

4° Agir ainsi, c'est purifier la communauté.

Dans les lynchages de Noirs dans le sud des États-Unis, on retrouve ces quatre groupes de significations. Et ces quatre groupes ne sont pas étrangers à la mythologie. Mais ici, sans être très savant, le lecteur comprend que les représentations fantastiques du texte antisémite ne sont pas réelles. Et l'invraisemblance des accusations dont les victimes font l'objet renforce la vraisemblance de la violence collective. Seule l'hypothèse du Juif comme « bouc émissaire » réel de la société médiévale fournit de tous les textes antisémites une lecture qui soit vraiment cohérente et rationnelle. Elle rend compte des significations vraisemblables comme des significations invraisemblables et du rapport qui unit les premières aux secondes. Elle rend compte et de l'ensemble et des détails avec une perfection telle qu'elle élimine non seulement la lecture des persécuteurs eux-mêmes mais toute lecture concevable qui se ferait inconsciemment leur complice par son indifférence à la persécution. Girard propose d'étendre à la mythologie proprement dite le type d'interprétation universellement admis pour les seuls textes de persécution.

Or, poursuit Girard, il n'y a pas un seul texte de persécution qui n'appartienne à notre univers ou aux univers dont nous sommes directement issus, le grec et le judaïque. Par exemple, un des premiers textes et des plus connus est celui de Platon sur la mort de Socrate. Tout suggère que s'il existe aujourd'hui une question portant sur l'homme en tant que tel, nous le devons à cette aptitude toujours grandissante à déchiffrer les phénomènes de violence collective et à en faire des textes de persécution plutôt que des mythes. Et la société qui produit des textes de persécution est une société en voie de désacralisation. En dehors de notre société, le mécanisme de réconciliation victimaire est toujours invisible, parce qu'il est en retrait, parce qu'il se tient derrière les hommes. À partir du moment où la connaissance du mécanisme se répand, il n'y a pas de retour en arrière. Il est impossible de restaurer les mécanismes sacrificiels en cours de désagrégation, car c'est l'intelligence grandissante de ces mécanismes qui les désagrège. Il s'agira toujours d'une tentative pour étouffer ce savoir par la violence. C'est cette entreprise qui caractérise tous les mouvements totalitaires, toutes les idéologies virulentes du 20<sup>e</sup> siècle, toujours fondées sur une espèce de rationalisation monstrueuse, en dernière analyse inefficace, des mécanismes victimaires. Des catégories entières sont distinguées du reste de l'humanité et vouées à l'anéantissement, les Juifs, les aristocrates, les bourgeois, les fidèles de telle ou telle religion, les mal-pensants.

Nous vivons une mutation proprement inouïe, la plus radicale qu'ait jamais subie l'humanité. Elle ne fait qu'un avec l'histoire terrifiante et merveilleuse de notre temps. L'humanité se trouve confrontée à un dilemme inéluctable : il faut que les hommes se réconcilient à jamais sans intermédiaires sacrificiels ou qu'ils se résignent à l'extinction prochaine de l'humanité.

Le second texte est consacré à l'écriture judéo-chrétienne, dans laquelle, selon Girard, tout le mécanisme victimaire est révélé, faisant apparaître que l'humanité entière est fondée sur l'escamotage mythique de sa propre violence, toujours projetée sur de nouvelles victimes. L'inspiration biblique, au lieu de toujours déplacer vers la victime la responsabilité du meurtre collectif, se meut en sens contraire, elle revient vers le déplacement mythique, elle tend à l'annuler et à situer la responsabilité de la violence sur les vrais responsables, à savoir les membres de la communauté. L'idée d'une violence divine n'a aucune place dans l'inspiration évangélique. En l'absence du mécanisme fondateur, le principe de violence qui domine l'humanité va connaître une recrudescence formidable quand il entrera en agonie. Si le Christ peut révéler pleinement le meurtre fondateur et l'étendue de son emprise sur l'humanité, c'est parce qu'à aucun moment cette emprise ne s'exerce sur lui : la vocation véritable de l'humanité est d'échapper à cette emprise.

Le troisième texte porte sur la psychologie interindividuelle. René Girard développe son concept de désir mimétique Plus les hommes croient réaliser leurs utopies du désir, plus ils embrassent leurs idéologies libératrices, plus ils travaillent en réalité au perfectionnement de l'univers concurrentiel au sein duquel ils étouffent, tant il est vrai que la meilleure façon de châtier les hommes, c'est de leur donner toujours ce qu'ils réclament<sup>8</sup>. Notre société est la seule qui puisse déchaîner le désir mimétique dans un grand nombre de domaines sans avoir à redouter un emballement irrémédiable du système. C'est cette aptitude inouïe à promouvoir la concurrence dans des limites qui restent socialement sinon individuellement acceptables que nous devons les réalisations prodigieuses du monde moderne, son génie inventif. La rançon de tout ceci, en un temps post-sacrificiel, c'est la démocratisation des névroses et des psychoses. L'erreur chez Freud consiste à prendre pour moteur et fondement d'un processus sexuel que l'obsession du rival, si forte soit-elle, ne réussit pas toujours à déplacer.

Pour conclure, René Girard soutient que l'esprit scientifique est expectative absolue. Mais cet esprit fait encore défaut dans les sciences de l'homme : devant son hypothèse, dit-il, au lieu de se demander : « Est-ce que ça marche ? » on lui oppose des objections théoriques et dogmatiques, « chloroforme freudo-marxiste structuralisé ».

#### **2.4. Celui par qui le scandale arrive (2001)**

Ce livre comprend dans sa première partie trois essais, tandis que la deuxième partie est un entretien avec Maria Stella Barberi<sup>9</sup>, politologue à l'université de Messine.

Dans le premier essai, intitulé *Violence et réciprocité*, Girard s'interroge sur la raison du déploiement actuel de la violence. Il semble, observe-t-il, qu'on se dirige vers un rendez-vous planétaire de toute l'humanité avec sa propre violence. En regardant les hommes autour de nous, on s'aperçoit vite que le désir mimétique, ou imitation délirante, domine aussi bien nos gestes les plus infimes que l'essentiel de nos vies. Ce qu'on nomme désir ou passion n'est pas mimétique, imitatif accidentellement ou de temps à autre, mais tout le temps. Loin d'être ce

---

<sup>8</sup> Cf. l'aphorisme d'Oscar WILDE : « Il y a deux tragédies ici-bas. La première est de ne pas avoir ce que l'on désire. La seconde et la pire est d'avoir eu ce que l'on désirait ».

<sup>9</sup> Auteure de *La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*.

qu'il y a de plus nôtre, notre désir vient d'autrui. Il est éminemment social. L'imitation joue un rôle important chez les grands mammifères et elle se fait plus puissante encore chez l'homme. C'est la raison pour laquelle nous sommes plus intelligents et plus combattifs, plus violents que tous les mammifères. La rivalité mimétique atteint chez l'homme un niveau d'intensité exceptionnel. Elle est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains, mais étrangement personne n'en parle jamais. Elle fait tout pour se dissimuler.

Chez les mammifères, la rivalité mimétique est déjà présente, mais elle s'interrompt presque toujours avant de devenir fatale. Chez les hommes, les combats intra-spécifiques peuvent déboucher sur une mort violente dont la perspective n'arrête pas les combattants. Lorsqu'un imitateur essaie d'arracher à son modèle l'objet de leur désir commun, ce dernier résiste et le désir devient plus intense des deux côtés. Le modèle devient imitateur de son imitateur et vice versa. Tous les rôles s'échangent et se reflètent dans une double imitation qui uniformise de plus en plus les antagonistes. Ce processus d'indifférenciation ne fait qu'un avec le toujours plus de violence.

Les penseurs voient dans le mimétisme un renoncement à l'individualité véritable. C'est là le « mensonge romantique », dont la version la plus célèbre au 20<sup>e</sup> siècle est celle de Martin Heidegger. Dans *L'être et le temps*, le Moi « inauthentique » ne fait qu'un avec le « on » (« das Man ») de l'irresponsabilité collective, tandis que le Moi authentique du philosophe, avec son goût de la lutte et de l'opposition, serait une preuve d'authenticité, de volonté de puissance, au sens nietzschéen du terme. Or, la passion et le désir ne sont jamais authentiques au sens heideggérien. Nous ne les tirons pas de notre propre fonds, nous les empruntons toujours à autrui. Loin de voir dans nos conflits une preuve de maîtrise, il faut y voir exactement le contraire, la confirmation de la nature mimétique de nos désirs.

Pour comprendre l'histoire actuelle, il faut d'abord regarder en nous tout autant qu'autour de nous. Notre monde est livré à la concurrence dans tous les domaines. En dépit de la tension et de l'agitation que l'esprit de concurrence fait régner partout, les Occidentaux se félicitent de l'avoir adopté car ses effets positifs sont considérables, à commencer par la richesse extravagante d'une grande partie de la population. Mais l'attrait qu'exerce « le modèle occidental » sur les foules misérables du tiers monde est redoutable. La haine de l'Occident provient non pas de ce que son esprit est vraiment étranger à ces peuples, mais de ce que l'esprit concurrentiel leur est aussi familier qu'à nous-mêmes : le vrai secret du conflit et de la violence, c'est l'imitation désirante, et les rivalités féroces qu'elle engendre.

Les rapports humains sont une double imitation perpétuelle définie par le mot de *réciprocité*. Le rapport peut être bienveillant et pacifique, ou bien malveillant et belliqueux, sans jamais cesser d'être réciproque. Ce qui définit le conflit humain, c'est le glissement de la bonne à la mauvaise réciprocité. Le glissement inverse est beaucoup plus difficile. La culture humaine consiste essentiellement en un effort pour empêcher la violence de se déchaîner en séparant et en différenciant tous les aspects de la vie, qui, abandonnés à leur réciprocité naturelle risquent de sombrer dans une violence irrémédiable. Dans un univers archaïque, tous les cadeaux sont empoisonnés : leurs possesseurs initiaux ne donnent jamais que les choses qui empoisonnent leur propre existence et dont ils cherchent à se débarrasser pour recevoir en retour des choses tout aussi utiles mais moins empoisonnantes du fait qu'elles viennent d'ailleurs. Finalement tout s'arrange dans l'échange réciproque de cadeaux tous empoisonnés au départ et qui deviennent consommables à l'arrivée, transplantés dans une communauté étrangère. C'est l'origine de l'échange, semble-t-il. Mauss et d'autres se demandent pourquoi les échanges les plus pacifiques comportent des aspects violents, des simulacres de conflits aigus. Pour

répondre, il faut souligner que l'échange, aussi universel soit-il chez les hommes, est contraire à l'instinct animal qui cherche toujours à se satisfaire au plus près, au sein de l'immédiatement accessible.

Ce n'est pas la différence qui domine tout, c'est son effacement par la réciprocité mimétique qui, elle, est vraiment universelle. La violence, la vengeance réciproque fait toujours retomber les cultures périssables dans ce chaos d'où elles sont sorties. Le modernisme conquérant tranche sur toutes les cultures de l'histoire en ceci qu'il est le premier à se situer résolument du côté de la réciprocité et de l'identité contre les différences. Le modernisme conquérant parie sur la bonne réciprocité. Il faut toujours désobéir aux violents, non seulement parce qu'ils nous poussent au mal, mais parce que notre désobéissance peut seule couper court à cette entreprise collective qu'est toujours la pire violence, celle qui se répand contagieusement.

Le deuxième essai est intitulé *Les bons sauvages et les autres*. A l'époque où les ethnologues découvraient encore des religions primitives avec cannibalisme rituel, sacrifices humains et autres violences rituelles, la supériorité morale de l'Occident paraissait aussi évidente que sa supériorité technique. Les horreurs de la dernière guerre contraignent les Occidentaux à réfléchir à leur propre violence. Or, lorsqu'on noircit les sociétés archaïques pour mieux blanchir l'Occident, on s'efforce de reléguer la violence dans le compartiment réservé aux cultures traditionnelles. En réalité, l'importance de la violence primitive tient à sa clarté symbolique. Pour comprendre notre propre violence, il faut la confronter aux sacrifices rituels, repérer les ressemblances. Seule l'anthropologie mimétique ne se détourne pas de l'essentiel, c'est-à-dire l'universalité de la violence. Le religieux a un quasi-invariant, que personne n'a jamais essayé et qui se révèle prodigieusement efficace, c'est la violence interne des communautés humaines. Lorsque cela se produit, elles disposent d'un moyen de rétablissement qui leur échappe et que l'anthropologie n'a jamais découvert : la convergence spontanée, mimétique de toute la communauté contre une victime unique, le « bouc émissaire » originel sur lequel toutes les haines se déchargent, pacifiant la communauté.

Le troisième essai, *Théorie mimétique et théologie*, montre que le message judéo-chrétien est révolutionnaire par rapport aux religions antérieures, en ce qu'il dévoile graduellement le mécanisme du bouc émissaire : il dédivinise la violence et son remède et humanise la violence, c'est-à-dire en impute directement la cause aux hommes. Désormais, les hommes sont seuls face à leur propre violence.

La deuxième partie, *L'envers du mythe*, est un entretien au cours duquel Girard explicite la différence radicale entre les mythes archaïques où la foule condamne unanimement la victime sans l'ombre d'un doute, et le message judéo-chrétien qui laisse apparaître une minorité dissidente. Nietzsche prend le point de vue des lyncheurs, pensant qu'il s'agit d'une élite, alors qu'il s'agit du plus grand nombre. Ce qu'il faudrait discuter également, c'est la capacité de la théorie mimétique à rendre compte du processus d'hominisation en termes de sélection naturelle. La théorie mimétique s'insère dans la théorie de Darwin de façon absolument parfaite, et remplit les vides dans l'explication du processus d'hominisation. C'est un point de vue totalement différent de celui de l'anthropologie du 21<sup>e</sup> siècle qui ne considère pas l'étude de l'animal comme le moyen de comprendre la réalité mimétique qui précède l'homme. On ne voit pas que la théorie mimétique s'enracine dans l'éthologie. Et c'est justement cette incompréhension qui rend, pour certains, le meurtre collectif fondateur invraisemblable. Mais évidemment, la théorie mimétique rompt avec l'idéalisme allemand et le post-idéalisme de la déconstruction. Elle revient à la réalité. « Je suis avant tout un chercheur. Je ne suis pas un

intellectuel français qui présente sa formule à lui pour la nouvelle décennie ou le nouveau millénaire. Je suis un chercheur et ce que je crois trouver me paraît vrai », insiste Girard.

A partir du moment où les réseaux de dominance disparaissent, les sociétés fondées sur les réseaux de dominance disparaissent ou passent au sacré. Seul le sacré peut les sauver parce qu'il peut créer des interdits, des rituels qui évacuent la violence. Il faut penser le religieux archaïque non pas en termes de liberté et de morale, mais dans ceux d'un mécanisme de sélection naturelle. Au départ, l'invention du religieux est intermédiaire entre l'animal et l'homme. Le mécanisme du bouc émissaire peut se penser comme une source de bonnes mutations biologiques et culturelles. Imaginez les hommes archaïques qui diraient : « Nous allons prendre ces animaux chez nous, et, dans un certain nombre de générations, ils seront plus conformes à nos besoins de consommation ». C'est invraisemblable. Il faut trouver un autre motif. Ce motif est lié au sacrifice. Pourquoi les hommes garderaient-ils des animaux avec eux ? Pour en faire des victimes sacrificielles, certainement. C'est le sacrifice qui apprend aux hommes à manger de la viande, à boire du lait<sup>10</sup>, etc. C'est le sacrifice qui a conduit à la domestication lorsque l'animal était domesticable.

Dans la conclusion d'un article assez récent, Lévi-Strauss exprime son dédain à l'égard de certains fidèles de *Totem et tabou*, doublement coupables puisqu'ils recourent à l'idée terriblement vulgaire de « bouc émissaire » pour parler de violence. « En fait », rétorque Girard, « il n'y a pas beaucoup en commun entre la thèse de Freud et la mienne. Mon hypothèse sur le meurtre collectif n'a rien à voir avec celui que commettent les "fils" de la horde primitive révoltés contre leur "père tyrannique". Mon meurtre à moi est un phénomène aléatoire et anonyme qui se produit entre des doubles indifférenciés, un phénomène qui produit de la signification mais n'en réclame pas. La théorie mimétique est explicitement antirelativiste puisqu'elle cherche l'explication unique et centrale de la religion archaïque, celle qui intéressait l'anthropologie positiviste. Elle ne la cherche pas de manière positiviste, mais je ne suis pas fâché quand on me traite de positiviste. Sans entrer dans la définition du positivisme, je dis que la théorie mimétique, l'éclairage qu'elle donne sur les mythes, explique trop de choses pour qu'il n'y ait pas du vrai. Comme dans un roman policier, les indices ne peuvent plus être considérés par l'esprit comme de simples coïncidences quand ils deviennent trop nombreux. L'explication de tous ces indices constitue le caractère scientifique de mon travail. Il oblige celui qui doute à fournir une meilleure explication, ou à adopter cette théorie faute de mieux. Je me situe vraiment dans une optique scientifique. C'est important pour comprendre ma théorie. On peut dire que la pensée moderne opère toujours un jeu de cache-cache pour ne pas voir la violence. Tantôt on la voit chez les autres, et pas chez soi, tantôt on la voit seulement chez soi, pas chez les autres. Mais le fait que la voyons maintenant chez nous est le signe d'une aggravation de la crise sacrificielle et donc on peut espérer qu'on va vers la vérité. La meilleure manière de démontrer la théorie du bouc émissaire revient à mettre en rapport les hommes du 19<sup>e</sup> siècle qui ne voyaient la présence de boucs émissaires qu'ailleurs et nous qui ne la voyons que chez nous et non ailleurs. Rassemblez les deux et vous aurez la vérité. La théorie mimétique le fait parce qu'elle introduit la notion d'évolution, d'évolution historique et de cassure ».

---

<sup>10</sup> Dans *Les origines de la culture*, en conclusion (« *Les moyens du bord* », réponse à Régis Debray, p. 255) Girard répond aux attaques de son contradicteur (*Le feu sacré*, Fayard, 2003) : « Régis Debray n'a pas réfléchi au problème posé par les premières domestications. Il trouve normal l'idée d'un homme préhistorique s'employant à domestiquer les bovins parce qu'il rêve de biftecks plus tendres et de cafés au lait plus crémeux ».

## 2.5. Les origines de la culture (2004)

Sous la forme d'entretiens avec deux universitaires, Pierpaolo Antonello<sup>11</sup> et João Cezar de Castro Rocha<sup>12</sup>, René Girard affine ici sa théorie mimétique et réplique aux critiques. En introduction, les deux interviewers rappellent les principes de la théorie mimétique, qui apporte deux contributions majeures : un principe génétique qui rend compte de façon économique de la naissance de la culture humaine ; et un nouveau paradigme anthropologique, de type génératif, expliquant certains aspects apparemment paradoxaux du développement culturel et technique de l'homme (naissance de l'agriculture, domestication animale, don). René Girard peut ainsi être considéré, comme le suggère Michel Serres, comme le « Darwin des sciences humaines, parce qu'il propose une dynamique, montre une évolution et donne une explication universelle ». La démarche épistémologique de Girard est anti-poppérienne en ce qu'elle est non-invalidable, reposant sur l'utilisation de données anthropologiques et ethnologiques fondées sur l'évidence et la comparaison. Ces données sont lues par Girard comme de véritables restes fossiles de l'évolution culturelle de l'homme, où apparaissent en filigrane les traces du crime fondateur. Derrière la fantasmagorie des mythes et de la littérature se cache la vérité des relations humaines : la conflictualité, loin de nous être étrangère, est ce qui nous est le plus propre. C'est en fait l'abondance des preuves qui nous empêche de nous rendre compte de l'universalité du désir mimétique et du mécanisme sacrificiel.

Puis René Girard explicite la théorie mimétique. Le désir authentique n'existe pas, dit-il notamment. L'essentiel pour chacun est de prendre conscience de son propre désir mimétique. Quand par exemple Heidegger pense aux autres, il fait toujours référence à la foule. C'est là un début de compréhension du désir mimétique, mais très insuffisant. C'est le schéma « romantique » plutôt que « romanesque ». Martin Heidegger se croit étranger au mimétisme ambiant, au « Das Man », c'est-à-dire au suivisme de ces gens qui croient et désirent tout ce que « on » croit et désire autour d'eux. Et pourtant, au moment où « on » était nazi autour de lui, Heidegger, lui aussi, était nazi.

Girard rappelle que partout, l'imitation est le moteur de la rivalité. Il redéveloppe le principe de la crise sacrificielle et souligne que le christianisme révèle et dénonce le mécanisme sacrificiel. Avant l'arrivée du judaïsme et du christianisme, le mécanisme du bouc émissaire était accepté et légitimé d'une manière ou d'une autre du seul fait qu'il était inconnu. Aussi le monde moderne peut se définir comme une série de crises mimétiques toujours plus intenses, mais qui ne sont plus susceptibles d'être résolues par le mécanisme du bouc émissaire. Car le mécanisme mimétique produit une forme complexe de transcendance, qui joue un rôle essentiel dans la stabilité dynamique des sociétés archaïques.

Il faut distinguer entre appétit et désir. L'appétit est une affaire biologique qui devient désir par imitation d'un modèle : et la présence de ce modèle est un élément décisif de la théorie mimétique. Si le désir est mimétique, donc imitatif, alors le sujet désire l'objet possédé ou désiré par son modèle. Seul le désir mimétique peut être libre, vraiment humain, parce qu'il choisit le modèle plus encore que l'objet. Le désir mimétique est ce qui nous rend vraiment humain, ce qui nous permet d'échapper aux appétits routiniers et animaux, et de construire notre propre identité, qui ne saurait être création pure à partir de rien. C'est la nature mimétique du désir qui nous rend capables d'adaptation, qui donne à l'homme la possibilité d'apprendre tout ce qu'il a besoin de savoir pour participer à sa propre culture.

---

<sup>11</sup> Dr Pierpaolo Antonello, University Senior Lecturer, department of Italian, St John's College, Cambridge.

<sup>12</sup> João Cezar de Castro Rocha, Centre for Brazilian Studies, University of Oxford.

Les chercheurs scientifiques ont tendance à négliger la discontinuité entre les animaux et les humains. Les évolutionnistes minimisent la symbolique ou essaient de lui donner des origines purement physiologiques. Ils expliquent le langage uniquement par l'évolution du cerveau, tandis que les éthologues insistent trop sur les racines éthologiques communes. Ils ne voient pas le saut fondamental entre la culture humaine et la culture animale qui est déclenché par l'apparition de la sphère symbolique. Dans l'aboutissement de la crise sacrificielle, le don de la paix retrouvée amène l'esprit primitif à répéter de façon mimétique l'événement, perçu comme le moyen le plus efficace d'obtenir la paix et la solidarité au sein du groupe. Dans la répétition de l'événement, une mise en scène doit s'organiser, sous forme du meurtre d'une victime de substitution. Cette victime n'est plus considérée comme responsable de la crise, elle est à la fois une nouvelle victime tuée et un symbole du proto-événement. Il s'agit là du premier signe symbolique inventé par les hominidés. C'est le premier instant où quelque chose est là à la place d'autre chose. C'est le symbole originaire. Pour gérer la complexité cognitive qu'implique le maniement de la sphère symbolique émergente, il fallait un cerveau plus vaste : le mécanisme du bouc émissaire a donc agi comme une forme de pression évolutionniste, comme un élément de la sélection naturelle.

Les animaux sauvages, en règle générale, ne sont pas sacrifiés dans les cultures qui possèdent des animaux domestiques. Cela confirme l'hypothèse que les animaux sauvages étaient domestiqués dans le but d'être sacrifiés plutôt que pour la domestication. Les animaux sauvages ont d'abord été sacrifiés, et ensuite domestiqués. De même, pour expliquer la relation entre les rites sacrificiels et l'agriculture, il faut admettre que dans de nombreuses sociétés le rituel était pensé en termes de végétation qui meurt et qui renaît. C'est seulement en tenant compte des liens étroits entre le rituel et la nature que l'on peut saisir les origines de pratiques telles que l'agriculture. Il n'y a pas de mentalité primitive, mais il y a une pensée rituelle dont l'efficacité est réelle. Le religieux enfante toute la culture humaine. Les rites sacrificiels et l'immolation des victimes viennent en premier. C'est là qu'on doit placer l'origine de tout le reste, à commencer par le langage. Le mécanisme victimaire et ses répétitions peuvent seuls créer l'espace de réflexion où l'on apprend qu'être envié est pire que de ne pas être riche, parce qu'on est immédiatement la cible de tous ses voisins. Le comportement qui se reflète dans cette éducation suppose que dans des temps très anciens, une crise déclenchée par la mimésis d'appropriation a été résolue par des mécanismes victimaires seuls capables d'imposer les premiers interdits. La violence a atteint un point culminant, exigeant le meurtre fondateur. A partir du saisissement suscité par celui-ci, la paix se rétablit spontanément, et c'est pour perpétuer cette paix que les hommes multiplient les interdits et les sacrifices avant l'invention du langage et autres institutions culturelles. C'est à cette étape que l'on commence à dissimuler le mécanisme du bouc émissaire. Cette dissimulation commence au sein du religieux lui-même. Dans la conclusion de *L'homme nu*, le dernier volume des *Mythologies*, on trouve le pire de Lévi-Strauss : il condamne tout simplement le sacrifice en le privant de toute fonction et même de signification. Selon Girard, aucune théorie anthropologique, aucune philosophie, n'a encore perçu que la victime unanimement désignée, le bouc émissaire, fournit la clef du problème.

## **2.6. Achever Clausewitz (2007)**

René Girard apporte ici sa lecture de l'œuvre de Carl von Clausewitz, en tant qu'éclairage sur l'évolution historique du monde au cours des trois derniers siècles. Il s'agit d'un dialogue entre René Girard et Benoît Chantre.

La possibilité d'une fin du monde dans son ensemble est devenue réelle, affirme Girard en introduction. Des millions de victimes innocentes ont été immolées depuis l'aube de l'humanité pour permettre à leurs congénères de ne pas s'autodétruire. Telle est la logique du sacré que les mythes dissimulent de moins en moins à mesure que l'homme prend conscience de lui-même. C'est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l'absolu, s'est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n'étions pas préparés à l'assumer. Deux guerres mondiales, l'invention de la bombe atomique, plusieurs génocides, une catastrophe écologique imminente n'auront pas suffi à convaincre l'humanité que les textes apocalyptiques concernaient le désastre en cours. S'il est très bon de se débarrasser des niaiseries sacrificielles d'antan pour accélérer le progrès, il n'en reste pas moins qu'elles étaient tout ce qui nous empêchait de perfectionner toujours les moyens de nous entretenir. Elles sont donc paradoxalement ce qui nous manque le plus à l'heure actuelle.

Rien a priori ne destinait René Girard à s'intéresser aux écrits d'un général prussien mort à Berlin en 1831 dans l'indifférence. Mais la lecture de *De la guerre* a fait apparaître que Clausewitz avait eu des intuitions très proches de la théorie mimétique, permettant à Girard d'en articuler les grands principes à l'histoire, en particulier des deux derniers siècles : Clausewitz se situe à la charnière de deux âges de la guerre et témoigne d'une nouvelle situation face à la violence, ce qui corrobore l'hypothèse centrale de Girard selon laquelle nous assistons depuis trois siècles à un délitement de tous les rituels, de toutes les institutions. La guerre, par ses règles et ses codes, contribuait elle aussi à créer du sens en travaillant à de nouveaux équilibres, ceci sur une aire géographique de plus en plus large. Elle a cessé d'assumer ce rôle depuis la fin de la Seconde Guerre. C'était le drame du monde moderne que Girard lit dans le traité de Clausewitz.

Clausewitz, fils de militaire, officier prussien fier de la récente puissance de son pays, a vécu comme un désastre la défaite d'Iéna en 1806 contre Napoléon, d'autant qu'il a vécu en 1792 l'humiliation de la retraite de Valmy. Clausewitz comprend très vite la nouveauté du phénomène du peuple en armes, de la conscription, face à l'armée de métier. La Prusse voit son système de centralisation s'effondrer d'un coup. Clausewitz, que l'alliance temporaire du roi de Prusse avec Napoléon a fait désertir son pays de 1811 à 1814 pour se mettre au service de la Russie où il aurait inspiré la stratégie de Koutousof, va vivre jusqu'à sa mort dans l'espoir d'une réforme initiée par Scharnhorst, mais rendue impossible par la politique réactionnaire du roi de Prusse après le Congrès de Vienne. Clausewitz, battu froid par ses collègues officiers, loyalistes, va terminer sa vie tristement, comme directeur de l'École de guerre de Berlin, où il ne pourra même pas enseigner. Il médite jusqu'à sa mort le traité inachevé que son épouse publiera à titre posthume.

Le premier chapitre, « *Qu'est-ce que la guerre ?* » est fondamental. La guerre y est définie comme « *rien d'autre qu'un duel à plus vaste échelle* ». C'est dire que la guerre du 18<sup>e</sup> siècle, la guerre en dentelles, est désormais révolue : « *Comme l'usage de la force physique dans son intégralité n'exclut nullement la coopération de l'intelligence, celui qui use sans pitié de cette force et ne recule devant aucune effusion de sang, prendra l'avantage sur son adversaire, si celui-ci n'agit pas de même. De ce fait, il dicte sa loi à l'adversaire, si bien que chacun pousse l'autre à des extrémités auxquelles seul le contrepoids qui réside du côté adverse trace des limites. [...] En un mot, même les nations les plus civilisées peuvent être emportées par une haine atroce. [...] La guerre est un acte de violence, et il n'y a pas de limites à la manifestation de cette violence* ». C'est ce passage qui a déclenché chez Girard le sentiment qu'il fallait passer par Clausewitz pour comprendre le monde moderne. Mais très vite Clausewitz opère un revirement, en affirmant, comme à contrecœur, qu'une telle conception,

qu'il qualifie d'optimiste, implique une telle tension, pousse l'imagination à de telles extrémités, qu'on finit par y perdre le sens du réel. Là est toute l'ambivalence de la pensée clausewitzienne. Ce passage brutal du concept au réel, de la réciprocité violente à la réciprocité paisible est, pour Girard, très mystérieux : « J'ai l'impression étrange que Clausewitz, après cette brève et effrayante illumination, revient comme dégrisé à la réalité ». C'est que, analysent Girard et son interviewer, dans la guerre réelle, ce sont les différences de l'adversaire qu'il faut envisager, alors que dans la guerre « théorique », celle où prévaut la loi de la montée aux extrêmes, ces différences s'estompent. Les conditions de l'indifférenciation ne sont pas encore réunies au temps de Clausewitz. Mais le problème est que les guerres napoléoniennes, où toute la masse d'une nation est mobilisée dans l'unique horizon de la guerre, ont bouleversé la donne. La montée aux extrêmes revient dans le face-à-face imprévu de deux haines nationales : « *Il peut exister entre deux peuples et États une telle tension et une telle somme d'éléments hostiles qu'un motif de guerre tout à fait minime en lui-même peut produire un effet disproportionné, une véritable explosion* ». En d'autres termes, observe Girard, la politique court ici derrière la guerre. Ce sont bien les passions qui mènent le monde. Or ces passions se sont déchaînées avec les guerres révolutionnaires et napoléoniennes. Un principe de guerre, latent et jusque là contenu, a failli se libérer. Le Congrès de Vienne va entraîner une relative stabilité du continent européen jusqu'à la guerre de 1870 et la déflagration de 1914. On a parlé, à propos de la « guerre totale » et des régimes totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle, d'une « militarisation de la vie civile » : cette réalité est terrible et prouve qu'il s'est bien passé quelque chose de très nouveau. Les guerres napoléoniennes sont le soubresaut qui a provoqué cette mutation des sociétés européennes. De même, le terrorisme est l'aboutissement de ce que Clausewitz identifiait et théorisait sous le terme de « guerre des partisans ». Il se fonde lui aussi sur la réciprocité : action réciproque et principe mimétique concernent la même réalité. L'action réciproque provoque et diffère à la fois la montée aux extrêmes. Cette ambivalence contribue à faire de l'interaction entre les hommes un principe fondamental. L'action réciproque est à la fois échange, commerce et réciprocité violente. L'action réciproque peut donc être à la fois source d'indifférenciation et créatrice de différences, fauteur de guerre et facteur de paix. Le réalisme de Clausewitz lui fait entrevoir le principe mimétique au cœur des interactions humaines. Girard voit la débâcle de mai 1940, et les trépiglements de Hitler à la Tour Eiffel en août 1940, comme l'aboutissement logique dans le cadre de la théorie mimétique de celle d'Iéna en 1806.

Clausewitz annonce l'imminence de la dictature de la violence. Il est donc urgent d'élaborer des stratégies pour parer à cette violence imprévisible, qu'aucune institution ne vient plus contenir. Mais ces stratégies ne pourront plus être militaires ou politiques. Une éthique nouvelle s'impose en ces temps où la catastrophe doit d'urgence être intégrée à la rationalité.

### **3. SACRIFIER GIRARD SUR L'AUTEL DE LA RATIONALITÉ POSITIVISTE ?**

L'œuvre de René Girard ne serait-elle qu'un fatras de filandreux discours métaphoriques sur des univers imaginaires ? Et leur auteur ne serait-il, comme on l'a dit à propos de Michael Porter, qu'un rat de bibliothèque n'ayant jamais posé un orteil sur le « terrain », mu en l'occurrence par un trouble obsessionnel compulsif à l'égard du mimétisme ? : Girard a-t-il, comme Charles Darwin, consacré six années à sillonner les mers pour recueillir la substantifique moelle de son œuvre ? A-t-il, comme Sigmund Freud, procédé à l'examen clinique des névroses et des psychoses ? A-t-il, comme Claude Lévi-Strauss, vécu des mois dans la forêt amazonienne chez les « sauvages », laissant ses collègues à Paris tout occupés à leur stratégie de carrière ?

Mais sacrifier René Girard sur l'autel de la rationalité positiviste<sup>13</sup>, n'est-ce pas déjà abonder dans le sens de sa théorie victimaire ? D'autre part et surtout, l'inspiration dépend-elle de la transpiration, comme se complaisait à le dire Thomas Edison ? Après tout, Albert Einstein, dont l'œuvre n'est pas mince, n'était pas un adepte forcené de l'expérimentation : son œuvre est essentiellement le produit de la réinterprétation de travaux antérieurs, de leur dépassement. De même, Karl Marx a fait autorité en s'appuyant sur ses seules lectures sans avoir visité une seule entreprise capitaliste, fût-ce celle de son ami Friedrich Engels.

Quel degré de validité épistémologique peut-on attribuer à l'œuvre de René Girard ? Sans entrer dans des débats longs, complexes, sujets à polémiques, décomposons les manifestations de la pensée en quatre catégories, avec en regard l'intensité de l'effort mental.

- La première catégorie est celle de la culture, entendue au sens de l'ethnologie, c'est-à-dire, d'ensemble fortement structuré d'évidences. L'effort mental à fournir ici est proche de zéro. On est dans le « métabolisme basal » de la pensée : « les mots deviennent de vains sons dont l'utilité principale est de dispenser de l'obligation de penser. Avec un petit stock de formules et de lieux communs appris dans la jeunesse, nous possédons tout ce qu'il faut pour traverser la vie sans la fatigante nécessité d'avoir à réfléchir<sup>14</sup> ». C'est le domaine de l'immédiatement vrai.

- La seconde catégorie est celle de la rhétorique, activité mentale qui consiste, à l'aide d'arguments, à transformer ce qui n'est pas immédiatement vrai chez l'interlocuteur, en médiatement vraisemblable. L'effort mental à déployer est petit

- La troisième catégorie, que nous appellerons par commodité de langage, philosophie, est une réflexion faisant appel à la rationalité universelle, visant à donner au réel une clef d'intelligibilité probable lorsque la seule culture ou les contorsions rhétoriques déclarent forfait. « On est d'abord dans la paix d'une vision limitée, content du monde tel qu'il paraît. Puis vient le besoin du lointain, puis on se tient sur la limite en s'interrogeant. C'est cela qui s'appelle philosophie<sup>15</sup> ». En bref, il s'agit de la recherche rationnelle de la vérité. L'effort mental déployé est moyen, voire grand.

- La quatrième catégorie, la science, est la prolongation de la précédente, à ceci près que s'y ajoute un *feed back* expérimental : selon Karl Popper, toute thèse, toute hypothèse, toute conjecture doivent nécessairement pouvoir être soumises à épreuve susceptible de les mettre à mal. Si aucun test ne parvient à les réfuter, elles sont considérées comme vraies, du moins jusqu'à ce que un test ultérieur en démontre la fausseté. Toute théorie scientifique a donc par nature un statut provisoire. Par rapport à la vérité, nous sommes dans le domaine du transitoirement prouvé. L'effort mental fourni est très grand.

Il faut ajouter, qu'il s'agisse de philosophie ou de science, que toute théorie énoncée doit avoir au moins un caractère prédictif. Les astrologues qui annoncent la fin du monde ont beau réagir avec aplomb lorsqu'à l'échéance rien n'est advenu, leur crédibilité de détenteur de vérité ne s'en trouve pas moins anéantie. Tout à l'opposé, l'exemple célèbre de la planète de Le Verrier a conforté la « scientificité » de la théorie de la gravitation universelle de Newton. Et la vérité scientifique s'impose en dehors de tout pathos et de tout ethos. Même si un cycliste qui s'époumone à rejoindre le peloton peut être enclin à accorder quelque crédit à la conjecture paradoxale de Zénon d'Élée selon laquelle la flèche n'atteindra jamais la cible au motif que la distance qui les sépare se réduit de moitié, puis du quart, puis du huitième et ainsi de suite indéfiniment, la vérité mathématique est que la somme des termes d'une progression géométrique tend vers une grandeur finie, ici la distance séparant initialement la flèche de la

<sup>13</sup> Le positivisme veut que la vérification par l'expérience soit l'unique critère de vérité.

<sup>14</sup> Gustave LE BON, *Psychologie des foules*, PUF, 1947 (édition originale, Félix Alcan, 1895), p. 70.

<sup>15</sup> Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Union Générale d'Édition, le monde en 10-18, 1965, p. 154

cible. De même, si les cyclistes pensent que la vitesse en descente est fonction de leur poids, la vérité est qu'il n'en est rien depuis l'expérience légendaire de Galilée démontrant que deux boules de même diamètre mais de masse différente lâchées simultanément du haut de la Tour de Pise atteignent le sol en même temps. C'est dire qu'une théorie, même contraire aux opinions, s'impose. C'est d'abord à contrecœur, lentement, et avec prudence, que Charles Darwin, théologien de formation initiale, donc fixiste et créationniste, a été amené à formuler sa théorie transformiste. En outre, comme le souligne Karl Jaspers<sup>16</sup>, « il faut reconnaître le bien-fondé de cette exigence selon laquelle la philosophie doit être accessible à chacun. Ses voies les plus compliquées, celles que suivent les philosophes professionnels n'ont de sens que si elles finissent par rejoindre la condition d'homme. [...] Quand je lis, je veux d'abord comprendre de que l'auteur a voulu dire ». Aussi, quand un exégète de l'existentialisme<sup>17</sup> nous dit que, à l'issue de la lecture du pavé de sept cent vingt pages de texte serré qu'est *L'être et le néant*, les spécialistes eux-mêmes avouent n'être pas sûrs d'avoir compris Jean-Paul Sartre, on est en droit de se demander si la pensée germanopratinne a une portée universelle. Il en va de même pour Michel Foucault qui, s'étant fait une spécialité de l'« enfermement », s'offusquait de ce que les lecteurs de son livre *Surveiller et punir* avaient compris le contraire de sa thèse. Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement : Raymond Aron remarquait que lorsqu'une théorie fait irruption dans le langage commun, cette théorie est généralement comprise sans distorsion. La raison en est sans doute l'application de la règle dite du rasoir d'Occam, en réalité déjà exprimé par Empédocle, à savoir, en substance, qu'entre plusieurs théories de pouvoir explicatif égal, il est judicieux de ne retenir que la plus parcimonieuse, c'est-à-dire la plus simple. Et ceci en suivant le mince chemin de crête imposé par cette réflexion de Paul Valéry : « Ce qui est compliqué est inutilisable et ce qui est simple est faux ».

Qu'en est-il de l'œuvre de René Girard ? Il a lui-même argumenté sur le degré de scientificité de ses travaux, établissant notamment un parallèle avec la théorie évolutionniste de Darwin pour laquelle, eu égard à l'échelle du temps, l'expérimentation n'est pas possible. Tout repose sur la cohérence et la convergence des conclusions auxquelles mène un grand nombre d'observations d'animaux vivants proches mais adaptés spécifiquement à des milieux différents, ou bien l'observation de l'évolution dans le temps d'animaux fossilisés, à condition d'admettre qu'il s'agit bien de restes d'animaux inconnus et non de quelque « caprices de la nature ». Ces observations méthodiques constituent autant de preuves de la véracité de la théorie de l'évolution. Pour Girard, il en va de même : qu'il s'agisse de romans, de récits ethnographiques, de mythes antiques, de psychologie, d'histoire, des textes bibliques, de philosophie, partout il débusque le mimétisme moteur du comportement humain. Sa théorie est selon lui vérifiée par ces preuves. « J'ai toujours été réaliste sans le savoir. J'ai toujours cru au "monde extérieur" et à la possibilité de le connaître. Aucune discipline commençante n'atteint de résultats durables si elle n'est fondée sur un réalisme de bon sens. J'étais si réaliste que je ne soupçonnais pas à quel point on l'était peu dans le monde intellectuel. [...] Je ne suis pas pour autant favorable au pragmatisme, lié à une conception de l'action que je trouve dénuée de fondement. Je m'intéresse aux schémas de pensée, et j'ai la conviction que les meilleurs d'entre eux révèlent le réel<sup>18</sup> ». Or, précise-t-il, « les philosophes ont du mal à croire aux faits, et les scientifiques, le plus souvent, ne voient pas l'intérêt de passer du physique au symbolique ». Puis il vitupère : « Le vrai but des préciosités déliquescents de notre dernière fin de siècle, l'ambition suprême du postmodernisme et autres déconstructions, c'est d'éliminer une fois pour toutes le réel, de le dissoudre, de le liquider, de le vaporiser ».

---

<sup>16</sup> Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Union Générale d'Édition, le monde en 10-18, 1965, pp. 7, 161

<sup>17</sup> Cf. Paul FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, Que sais-je ? PUF, 1947, p. 58

<sup>18</sup> René GIRARD, *Les origines de la culture*, Hachette Littératures, 2004, p. 36.

Lévi-Strauss, qui ne connaît le travail de Girard que par ouï-dire, le taxe d'amateurisme dérisoire.<sup>19</sup> En fait, eu égard à l'étendue du champ d'investigation, à la profondeur des analyses, et à la rigueur méthodologique, cette critique est sans fondement. En revanche, ce qui précède pourrait se retourner contre Girard : la théorie mimétique, tel un couteau suisse, est applicable à trente-six domaines. N'y a-t-il pas là un risque de dévalorisation épistémologique ? Qui trop embrasse mal étreint, dit-on. Cet argument n'est pas recevable, car les disciplines dont il s'agit ont un commun dénominateur : la nature humaine. Il est au contraire remarquable que Girard ait trouvé dans la mimésis un trait spécifiquement humain, et il est en retour parfaitement logique que cette spécificité soit le fondement des affaires humaines. C'est précisément dans cette intuition que réside tout le génie girardien. Après tout, comprendre n'est-ce pas prendre avec soi des détails séparés pour les rassembler dans une signification d'ensemble ? En outre les indices dont se réclame Girard sont partout et de tout temps, au point de relever des faits divers, comme par exemple les cas de victimes émissaires.

LA VOIX DU NORD, 8 FEVRIER 2009 **AGRESSION**

## À Bruay, sept salariés adeptes du « happy slapping » jugés en mars

**Si l'expression « happy slapping » se traduit littéralement par « donner joyeusement des baffes », la réalité qu'elle recouvre ne prête pas souvent à rire. Cette pratique – qui consiste pour des agresseurs à filmer leur victime à l'aide d'un téléphone portable dans le feu de l'action – va conduire à la barre du tribunal de Béthune sept salariés de la base Intermarché de Bruay-La Buisnière pour avoir agressé un intérimaire dans la nuit du 11 au 12 décembre 2008.**

Ce soir-là, *Éric (1)*, jeune intérimaire de 18 ans fraîchement embauché, est pris physiquement à partie par les sept salariés de la base avec qui il travaille depuis quelques jours en tant que préparateur de commandes.

Déjà sujet à des brimades et vexations de leur part depuis son arrivée, notamment du fait de son embonpoint, le jeune homme va avoir droit à un véritable « vidéo lynchage » en guise de bizutage...



**Les sept agresseurs du jeune intérimaire, salariés à la base Intermarché de Bruay-La Buisnière, ont été interpellés jeudi matin.**

Munis des grands rubans de film plastique qui leur servent habituellement à emballer leurs palettes de produits, les agresseurs décident en effet de saucissonner leur souffre-douleur de la tête

aux pieds, allant jusqu'à tenter de lui couvrir le visage en y ajoutant du ruban adhésif. Tout ça filmé sur téléphone portable.

Malgré les menaces d'une diffusion de la vidéo sur Internet, la

victime, traumatisée, et qui depuis a démissionné, a porté plainte contre ses agresseurs.

### **Des agresseurs âgés de 24 à 52 ans**

Ces derniers, âgés de 24 à 52 ans, en CDI, et originaires de plusieurs communes voisines de leur lieu de travail, ont été interpellés jeudi matin par les services de police bruaysiens. Ils ont reconnu les faits et ont été présentés dans l'après-midi aux magistrats béthunois qui les ont remis en liberté après leur avoir notifié une convocation à la barre du tribunal. La date de leur comparution a été fixée au 26 mars.

Si l'auteur du « happy slapping » est passible d'une condamnation, la loi du 5 mars 2007 relative à la prévention de la délinquance rend aussi passible de poursuites l'auteur du film de l'agression.

La direction de la base Intermarché de Bruay, interrogée vendredi soir sur l'existence d'éventuelles mesures disciplinaires prises à l'encontre des salariés incriminés, n'a souhaité faire aucun commentaire pour le moment. ■ **ARNAUD DÉTHÉE**

1. – Prénom d'emprunt.

Quant au concept de bouc émissaire - au sens d'innocent accusé injustement dans le but d'apaiser l'opinion, pratique qu'une société évoluée ne saurait tolérer - il est monnaie courante.

<sup>19</sup> Cf. René GIRARD, *Celui par lequel le scandale arrive*, Hachette Littérature, 2007, p. 59

# Les dirigeants des grandes banques françaises refusent de passer pour des boucs émissaires

Ils étaient six, assis les uns à côté des autres, face à la commission des Finances de l'Assemblée nationale. Six dirigeants des grandes banques françaises à répondre aux questions – parfois méchantes – des députés sur les aides publiques, la distribution de crédit, les bons, les dividendes, les paradis fiscaux... Six à essayer de lever les parapluies « soulevés en introduction par Didier Migaud, le président de la commission des Finances : les banques françaises sont saines, mais elles bénéficient d'aides publiques : elles renouèlent leurs fonds propres, mais elles veulent distribuer des dividendes : elles peuvent continuer à distribuer des crédits, mais le médiateur reste actif...

Face aux députés qui évoquaient presque tous la « défiance », voire l'« incompréhension » des entreprises et des ménages à leur égard, les six dirigeants ont donc tenté de se défendre de « l'image de boucs émissaires que nous nous sommes fait à nous-mêmes », dit Etienne Pflimlin (Crédit Mutuel-CIC) : « Il n'y a pas de "crédit étroit", mais beaucoup d'entreprises qui retardent leurs décisions, dans ma culture locale, nous n'avons pas eu une demande de crédit immédiate depuis trois mois ! » Il faut ramener les difficultés des médiateurs du crédit à leur propre position, a



Frédéric Ouakda (Société Générale), Etienne Pflimlin (Crédit Mutuel-CIC), Baudouin Prot (BNP Paribas), Philippe Dupont (Banques Populaires), Bernard Comollet (Caisse nationale des Caisses d'Épargne) et Georges Pauguet (Crédit Agricole) : six dirigeants des grandes banques françaises face aux questions des députés.

renchérit Georges Pauguet (Crédit Agricole SA) : 550 dossiers par semaine sur les centaines de milliers de prêts distribués chaque année, c'est peu, nous ne sommes pas des systèmes parfaits et nous défilons... Baudouin Prot (BNP Paribas) s'est défendu d'avoir « multiplié les manques de crédit par 2 ou par 3 », rappelant la hausse des coûts de refinancement des banques. Tous ont mis en garde contre le risque de financer des entreprises qui ne sont pas viables... On devrait connaître une renouée de

défiance d'emprunte dans les prochains mois », a ainsi prévenu Philippe Dupont (Banques Populaires). « Exiger des contreparties » Les six ont voulu aussi relativiser les montants des aides publiques. Sur la partie liquidités, Frédéric Ouakda (Société Générale) a par exemple indiqué que les sommes levées auprès de la SFEF représenteraient seulement de « un quart à un tiers » de ses besoins de liquidités cette année. Sur la partie fonds propres, la plupart ont confirmé vouloir participer à la deuxième tranche de 11 milliards d'euros disponible jusqu'à fin 2009 à l'exception de Crédit Agricole SA et Crédit Mutuel-CIC (qui réserve toutefois sa décision). « Si vous voulez que les banques montent sans cesse leur ratio de fonds propres, vous allez avoir

une grande et grave crise », a par ailleurs averti Baudouin Prot. Les six dirigeants ont renoué à leurs boîtes. Mais ils ont plus précisément insisté sur la distribution de dividendes, promettant simplement de réserver la « majorité » de leurs résultats au renforcement des fonds propres. Aucun n'a ouvert la porte à une entrée de représentants de l'État dans leurs organes de gouvernance. « A partir du moment où l'on parle et qu'on apporte des fonds propres aux banques, on doit exiger des contreparties. Je crois que cela doit passer par une présence de l'État aux conseils d'administration », avait pourtant tenté de dire Didier Migaud.

CONCLURE MAURICE Lire l'édition de François Vidal page 14.

## L'Eureuil ferme 1.000 Livrets A par jour

Vases communicants, Bernard Comollet, le président du directeur des Caisses d'Épargne, a indiqué que l'Eureuil fermait actuellement 1.000 Livrets A par jour. « Nous souffrons, mais avec un succès de nos consommateurs depuis la banalisation. Il y a un système de vases communicants et ce n'est sans doute pas fini », a indiqué Bernard Comollet. Celui-ci a par ailleurs souligné que toutes les Caisses d'Épargne régionales afficheraient des résultats positifs. Mais à cause de l'impact de la crise sur les bourses et les fonds propres et la perte de trading d'octobre, « nous n'aurons aucune raison d'être fin des comptes » du groupe, a-t-il ajouté. Le groupe Caisse d'Épargne journalier affiche des pertes de 15 à 2 milliards d'euros pour 2008.

### Rémunérations : Jean Arthuis appelle les banques à « se ressaisir »

Dividendes. Jean Arthuis, le président de la commission des Finances du Sénat (Union centriste), et Philippe Auzan (UMP), son rapporteur général, ont demandé hier que les banques « se ressaisissent » et fassent évoluer leur politique de rémunération qui donne lieu à des « dérivés ». Les deux sénateurs se sont exprimés devant les sénateurs au maintien de la distribution de divi-

dendes de la part des banques qui bénéficient des aides d'État. A défaut, « si on était trop catégorique dans la rénumération des actionnaires, on prendrait le risque de les décourager et de les repousser », a fait valoir Philippe Auzan. Si nous voulons être économistes des deniers publics, nous avons besoin des autres ». Mais Jean Arthuis a indiqué qu'à défaut de suffisamment de capi-

taux propres, il serait « tenté » de ne pas en distribuer. La commission des Finances du Sénat auditionnera la semaine prochaine les banques, le médiateur du crédit, René Ricol, et les présidents des deux dispositifs du plan de soutien (SFEF et SFEF). Il demeurera un « suivi » individualisé des croissances d'encours de crédit par type de prêt.

LES ECHOS, 4 FEVRIER 2009

La violence fondatrice, affirme Girard, est la matrice de toutes les significations mythiques et rituelles. La religion n'a jamais qu'un seul but, celui d'empêcher le retour de la violence réciproque. Le religieux déshumanise la violence, il soustrait à l'homme sa violence afin de l'en protéger, faisant d'elle une menace transcendante et toujours présente qui exige d'être apaisée par des rites appropriés ainsi que par une conduite modeste et prudente. Mais, affirme-t-il, cette violence fondatrice, qui se manifeste sous forme d'un meurtre initial réel, n'est pas directement repérable, car le mythe fondateur qui en rend compte, en sacralisant la victime, efface toute trace de violence : « Pour retenir sa vertu structurante, la violence fondatrice ne doit pas apparaître. La méconnaissance est indispensable à toute structuration religieuse et post-religieuse ». Sur ce point, précise Girard, « la théorie de la victime émissaire présente une supériorité formelle sur la théorie transformiste. Car si le caractère inaccessible de l'événement est une dimension essentielle de la théorie, le retrait du fondement ne fait qu'un avec l'impuissance des chercheurs à attribuer au religieux une fonction satisfaisante. La présente théorie est la première à justifier et le rôle primordial du religieux dans les sociétés primitives et notre ignorance dans ce rôle ». Cet argument girardien met mal à l'aise en ce qu'il ressemble trop au tour de passe-passe auquel se livrait Joseph Goebbels soutenant que l'absence de preuves des méfaits des Juifs en Allemagne est la preuve même de leur perversité puisqu'ils savent comme nuls autres faire disparaître toute trace. Autrement dit, l'absence de preuve serait la preuve suprême. En fait, les preuves de Girard résident dans les indices multiples que son esprit perspicace trouve à foison dans les textes, et dont l'interprétation emporte la conviction.

Est-il besoin de souligner que le concept de la non-autonomie du désir est bien connu en psychologie expérimentale à travers la théorie de l'auto-perception de Bem (1967), qui réfute l'introspection comme moyen de connaître ses propres attitudes ? Selon cette théorie, les individus parviennent à connaître leurs attitudes en les inférant de leur propre comportement. L'individu est donc dans la même position qu'un observateur extérieur pour connaître ses attitudes. Dans ce dédoublement, l'observateur extérieur fictif correspond au sujet de Girard, et l'individu, au modèle. Enfin, les techniques du marketing usent abondamment du mimétisme tel que le conçoit Girard : qu'est-ce qu'un leader d'opinion sinon le « médiateur externe » de sa théorie, qu'est-ce que le *buzz marketing*, sinon l'art de créer à bon compte du désir mimétique et d'en tirer parti ?

En définitive, ni doctrine ni dogme, la théorie mimétique de René Girard est une proposition de lecture de l'humain reposant sur une interprétation méthodique, rigoureuse, et intellectuellement honnête, des meilleures productions sur le sujet. Comme pour tout ce qui a trait aux sciences humaines, y compris l'économie, le critère poppérien de réfutabilité est délicat – sinon impossible - à satisfaire. Mais est-il indispensable ? Non, car l'œuvre entre assurément de plain-pied dans la catégorie des sciences du fait que la thèse recoupe constamment le réel, et ce, de manière transversale, c'est-à-dire sous tous les angles d'attaque. Ces recouplements valent preuves.

La théorie mimétique de Girard est la clef d'un système. De manière imagée, tout se passe comme si nous étions à Cuzco, au Pérou. Au sol, nous observons un phénomène incompréhensible, des sortes de routes, sans utilité apparente, les *pistas*. Des hommes forts, qui à l'ouest, qui au nord, qui au sud, qui à l'est, qui au centre, se livrent, chacun de son côté, à des investigations approfondies. Girard réunit ces hommes forts et les amène à former, à la manière des *castells* catalans, une pyramide humaine. S'appuyant sur chacun d'eux, Girard se hisse au sommet de la pyramide. De là haut le sens surgit et s'impose : chacune de ces pistes est un élément d'un tout, immense dessin parfaitement clair mais totalement inintelligible depuis le sol.



## CONCLUSION

Œuvre de franc-tireur, pluridisciplinaire, rayonnante, intrusive, à l'intersection de la critique littéraire, de l'histoire, de la philosophie, de la théologie, de la psychanalyse, de l'anthropologie, la théorie mimétique de René Girard apparaît extrêmement convaincante.

Au point de nous dispenser, pour conclure, d'y aller par quatre chemins ou de chercher midi à quatorze heures : de même que la formule mathématique  $e^{i\pi} = -1$  est près de subsumer toutes les mathématiques, de même que la formule d'Albert Einstein,  $E = MC^2$ , est près de subsumer toute la physique, la théorie mimétique de René Girard subsumerait-elle toutes les sciences de l'homme ?

## **BIBLIOGRAPHIE**

- René GIRARD, Mensonge romantique et Vérité romanesque, Grasset, Les Cahiers Rouges, 1961
- René GIRARD, La violence et le sacré, Grasset, 1972
- René GIRARD, J.M. OUGHOURLIAN et Guy LEFORT, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Grasset, 1978
- René GIRARD, Le bouc émissaire, Grasset, 1982
- René GIRARD, La route antique des hommes pervers, Grasset, 1985
- René GIRARD, Celui par qui le scandale arrive, Hachette Littérature, 2007 (édition originale Desclée de Brouwer, 2001)
- René GIRARD, Les origines de la culture, Hachette Littératures, 2007 (édition originale, Desclée de Brouwer, 2004)
- René GIRARD, Gianni VATTIMO, Christianisme et modernité, Flammarion, 2009 (édition originale, *Verità e fede debole*, 2006)
- René GIRARD, Achever Clausewitz, Carnets Nord, 2007