

Université de Montréal

René Girard et la question de l'origine

par

Julie Bradet

Département d'anthropologie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de maîtrise

en anthropologie

Août 2006

Julie Bradet

2006



6W

4

054

2007

V.005

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

René Girard et la question de l'origine

présentée par :
Julie Bradet

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau
président-rapporteur

Jean-Claude Muller
directeur de recherche

Jean-Marc Gauthier
membre du jury

Résumé en français

Ce mémoire porte sur deux grandes questions, questions que la théorie proposée par René Girard afin d'expliquer l'origine de la société soulève nécessairement : pourquoi l'expulsion d'un bouc émissaire constitue-t-elle la seule solution possible à la résorption de la violence sociale? En quoi cette victime est-elle non seulement la condition de possibilité de la société, mais également son fondement, c'est-à-dire ce par quoi, la culture, les idées et les institutions qui la composent, s'élaborent et se construisent? En effet, si selon Girard, la violence dirigée contre les boucs émissaires est non seulement un moindre mal, dans la mesure où elle mettrait fin à la violence rivalitaire, stérile et destructrice, elle est aussi un grand remède puisque d'elle jaillirait la société, seule à pouvoir la tenir durablement en respect. Or, bien qu'ils aient fait l'objet de plusieurs développements, ces rouages de la violence, de ce que Girard nomme le mécanisme émissaire, par lesquels la guerre de tous contre tous se transformerait en harmonie collective et le désordre en ordre social, ne se laissent pas aisément appréhender. Ce mémoire se veut une tentative d'éclaircissement, à partir des explications que Girard en donne, du passage de la violence à la culture.

Mots clés :

bouc émissaire, violence, victimisation, origine, société

Résumé en anglais

This paper examines two questions raised by René Girard hypothesis on the origin of society : 1- why does the expulsion of a scapegoat constitute the only solution to violence? 2- How does this victim not only ensure the return or the maintenance of social order but also the foundation of society? If the first question pushes us to reflect on Girard's conception of violence, the answer to the second question forces us to interrogate the nature and effect of his remedy : scapegoating. Scapegoating, for Girard, is not only a mean to expel violence within a group, thereby rendering peace and society possible, it would also give birth to culture, institutions and ideas that compose it. Underlying those two questions lies therefore another more fundamental one, wich this paper attempts to answer : how can violence generate society and it symbolism?

Mots clés :

violence, rivalry, victim, origin, society

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction	1
2. Tous victimes de la violence et du désir	4
2.1. Le désir mimétique.....	5
2.1.1. L'indétermination du désir.....	5
Désir mimétique ou mimesis désirante	7
2.1.3. Le double bind	8
2.2. Médiation interne et externe	10
2.2.1. Le point de vue du modèle (ou du maître).....	11
2.2.2. Le point de vue de l'imitateur (ou du disciple).....	11
2.3. La médiation double ou l'identité des antagonistes	14
2.3.1. La disparition de l'objet.....	15
2.3.2. Le désir métaphysique	16
3. Le bouc émissaire comme condition de possibilité de la société.....	18
3.1. Tous contre l'ennemi d'un seul : une vision politique de l'émergence de la société	20
3.1.1. La formation d'une foule autour d'un meneur.....	20
3.1.2. Le chef et le souverain	22
3.2. La convergence contre le bouc émissaire	24
3.2.1. Le déclenchement du mécanisme émissaire	24
3.2.2. La victime de rechange	25
3.2.3. Le bouc émissaire	26
3.2.4. Le bouc émissaire et la victime émissaire.....	27
3.3. Tous contre la victime émissaire : une vision religieuse de l'origine de la société	29
3.3.1. Le masque de la légitimité.....	29
3.3.2. Justice et injustice	30
3.3.3. Dieu mort et dieu vivant	32

4. <i>La victime sacrée ou la véritable identité de Dieu</i>	34
4.1. La fonction du rituel	36
4.1.1. Les catégories sacrificiables et non sacrificiables	37
4.1.2. Vengeance, justice et sacrifice.....	39
4.1.3. Connaissance et méconnaissance de la violence contagieuse.....	40
4.1.4. L'empirisme de la pensée religieuse.....	41
4.1.5. La tragédie ou la crise du sacrifice	42
4.2. La structure du mythe	44
4.2.1. Le mythe d'Édipe	45
4.2.2. La véritable identité d'Édipe et de tous les Dieux	47
4.3. L'événement fondateur	48
4.3.1. Nature et fonction de la divinité	50
4.3.2. Le sacrifice, une institution sociale.....	51
4.3.3. Sacralisation et sacrifice	52
5. <i>La victime émissaire : chaînon manquant entre l'homme et l'animal</i>	55
5.1. L'homme : « un animal mimétique »	57
5.1.1. Imitation et apprentissage	57
5.1.2. L'intensification de la mimesis.....	58
5.2. L'animal dans l'homme	60
5.2.1. Le mécanisme émissaire dans sa dimension éthologique	60
5.2.2. Le choix des premières victimes émissaires	62
5.3. L'homme un « animal symbolique »	64
5.3.1. Saisissement, attention d'un ordre nouveau ou protoconscience.....	65
5.3.2. L'émergence de la pensée : le point de vue évolutionniste.....	67
5.4. Mémoire, hallucination, langage et autres épiphénomènes du rituel	69
5.4.1. Réminiscence et anticipation : la pensée superstitieuse.....	70
5.4.2. L'hallucination.....	70
5.4.3. Le langage.....	72
6. <i>Les visages multiples de la victime ou la morphogénèse de la culture</i>	74
6.1. L'argument neurologique	75
6.2. L'origine commune de la société et du symbolisme	76

6.2.1. Lévi-Strauss	76
6.2.2. Durkheim	79
6.3. Morphogénèse de la culture	80
6.3.1. La variation rituelle et institutionnelle	80
6.3.2. Méconnaissance, empirisme religieux et transformation	83
6.4. Le souverain et le prophète : le problème de la connaissance.....	85
6.4.1. La figure du souverain	85
6.4.2. La figure du prophète.....	86
6.4.3. Le rôle de l'individu	89
7. Conclusion	91

Liste des sigles et des abréviations

Pour les œuvres de René Girard, nous utiliserons les abréviations suivantes :

VS : GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Hachette Littératures, Pluriel, Paris, 1990.

BÉ : GIRARD, René, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

DCC : GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978.

VMR : GIRARD, René, *La voix méconnue du réel : une théorie des mythes archaïques et modernes*, Grasset, Paris, 2002.

OC : GIRARD, René, *L'origine de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

À Louis et Maximilien

Remerciements

J'aimerais remercier d'abord mon directeur, M.Jean-Claude Muller, pour avoir bien voulu m'accompagner dans ce mémoire ainsi que les professeurs du département d'anthropologie de l'Université de Montréal dont l'ouverture d'esprit fut une source d'inspiration tout au long de mon parcours universitaire.

J'aimerais remercier mes parents pour leur soutien pendant mes études et particulièrement lors de la rédaction de ce mémoire. Merci enfin à Louis et Maximilien, sans votre patience et votre amour ce travail n'aurait pas été possible.

1. Introduction

S'il fallait dire quel est l'objet principal de la pensée de René Girard, il faudrait répondre la violence. Mais puisque laissée à elle-même, au désir et à la mimesis qui l'alimentent, la violence en viendrait toujours à menacer l'existence même des hommes, on ne peut s'interroger sur elle sans aussi s'interroger sur le problème que pose son origine. Comment donc, en dépit de la violence, les sociétés particulières parviennent-elles à se maintenir, comment la société humaine peut-elle même apparaître? La réponse que Girard ne cessera de défendre : par des boucs émissaires qui, en réunissant dans une haine commune, l'ensemble des membres de la communauté déchirée par les rivalités, les réconcilieraient. Réconciliation autour de la victime expulsée qui, nous dit-il, serait à l'origine à la fois du sacré, de la société et de son symbolisme.

Si l'hypothèse reste sensiblement la même depuis sa première formulation dans *La Violence et le Sacré*, on ne peut en dire autant des arguments que Girard développe afin d'en rendre compte. La multiplicité et le foisonnement parfois déroutant des angles d'analyse et des explications se laissent pourtant ordonner si on les considère du point de vue des problèmes qu'ils tentent de résoudre. Le premier, d'ordre épistémologique, consiste à trouver des approches qui lui permettront de penser l'origine de la société et de résoudre le second problème que pose l'hypothèse, c'est-à-dire la manière dont s'articulent les trois moments fondateurs. Il n'est, en effet, pas toujours aisé de comprendre comment l'on passe effectivement de la violence entre deux individus à la violence collective, de cette guerre de tous contre tous à la guerre de tous contre un seul, de cette unanimité violente contre une victime à l'instauration de la culture. Or, bien qu'aucune de ces approches ne parvient, à elle seule, à rendre compte de l'ensemble du fonctionnement de la mécanique émissaire, chacune en éclaire plus spécifiquement un des rouages, en même temps qu'une des nombreuses figures de la victime présente dans l'œuvre de Girard. Car si l'expulsion d'une victime est bien le seul remède contre la rivalité mimétique, poser la question

de la violence et de l'origine revient en effet toujours à se demander qui est la victime, comment elle est choisie, pourquoi sa mort et son exclusion fait naître tout ce qui fait l'homme.

Question à laquelle on doit d'abord répondre, comme nous le verrons dans la première partie de ce travail, que s'il faut une victime choisie par tous, c'est que tous sont victimes de la violence. Et puisque tous en sont porteurs, sa propagation serait une menace constante pour la vie et la paix sociale, épidémie et contagion que seul le mécanisme émissaire parviendrait à arrêter. Or, encore faut-il que cette « machine » à endiguer la violence fonctionne. C'est pourquoi dans notre deuxième chapitre nous tenterons de comprendre comment s'effectue le passage de la violence entre deux individus à sa propagation à l'ensemble du groupe, et de cette violence généralisée à la violence victimaire. Il s'agira en fait de savoir s'il est possible de déduire la violence contre un bouc émissaire de la mimesis rivalitaire, et de ces concepts, une origine religieuse, plutôt que politique de la société.

Origine religieuse de la société que nous aborderons ensuite, dans un troisième chapitre, non plus selon une méthode hypothético-déductive, mais à travers un scénario d'origine reconstitué à partir d'une analyse comparative des institutions culturelles. Cette enquête, surtout menée dans *La Violence et Sacré*, et qui démontrerait la récurrence du thème victimaire dans le mythe et le rite va amener Girard à postuler un événement fondateur partiellement retranscrit en eux, événement (caractérisé par le meurtre collectif d'une victime) qui les auraient fait naître.

Or, s'il se laisse situer à la suite d'une crise violente, au recommencement de la société particulière qui s'est abîmée en elle, il est difficile de voir comment il peut aussi, comme l'affirme Girard, en être l'origine même : comment peut effectivement surgir d'un phénomène purement pulsionnel, des mécanismes de la violence, une pensée religieuse capable de sacraliser la victime émissaire, puis certaines classes d'individus en vue de les offrir en sacrifice à la nouvelle divinité, bref, permettre l'instauration du sacrifice, forme primordiale, selon Girard, de la culture?

C'est probablement pour tenter de résoudre cette difficulté que Girard a voulu donner des assises évolutionnistes à sa théorie, ce dont témoigne d'ailleurs le titre d'un chapitre consacré à ce problème dans son dernier ouvrage, « L'homme un animal symbolique », développement dans lequel Girard va étayer l'hypothèse déjà élaborée dans *Des choses cachées*. Non plus pensée comme un événement, l'origine va y être plutôt conçue comme un processus évolutif, s'échelonnant sur des milliers voire des millions d'années, processus dans lequel la victime émissaire « en voie d'être sacralisée », agirait comme une forme de pression évolutionniste.

Or, comme nous le verrons dans une dernière partie, si l'on peut comprendre à partir des explications de Girard comment lors du long procès d'humanisation seraient apparues les aptitudes (cognitives) nécessaires à l'élaboration d'un rituel, c'est-à-dire à la sacralisation de la victime émissaire et de la victime sacrificielle, encore faut-il montrer comment va apparaître en son sein l'ensemble de la culture, comment effectivement la victime émissaire peut faire surgir toutes les idées et les institutions qui définissent l'humanité (!) En effet, la théorie de Girard n'est pas qu'une simple théorie du religieux, elle se veut aussi une hypothèse sur la variation culturelle. C'est pourquoi, après avoir étudié la notion de bouc émissaire qui nous permettra de penser les conditions de possibilité de la société, la victime sacrée son fondement religieux, et la victime comme chaînon manquant son origine absolue, nous verrons comment la victime en tant qu'elle fait apparaître un centre de signification, en tant qu'elle est un signifiant transcendantal permet de penser la conception particulière, morphogénétique, que Girard propose du symbolisme et de la société.

2. Tous victimes de la violence et du désir

Pour comprendre en quoi le mécanisme émissaire et la victime qu'il expulse constitue la seule solution véritablement efficace, selon Girard, au problème de la violence, il faut d'abord savoir en quoi justement la violence pose problème, en connaître la nature et les effets. Pour ce qui est de sa nature, Girard répond négativement, et nous dit ce qu'elle n'est pas.

« L'idée d'un instinct- ou si l'on veut d'une pulsion- qui porterait l'homme vers la violence ou vers la mort- n'est qu'une position de repli, un combat d'arrière-garde de l'illusion ancestrale qui pousse les hommes à poser leur violence hors d'eux-mêmes, en un dieu, un destin, ou un instinct dont ils ne sont plus responsables et qui les gouverne du dehors » (VS, p.217).

Si la violence n'est ni un instinct, ni une pulsion, ni un destin, ni un dieu, qu'est-elle alors? Elle est, nous dit Girard, l'effet du désir mimétique. Bien que ce concept, surtout développé dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, n'occupe qu'une place restreinte dans les ouvrages ultérieurs, il n'en demeure pas moins le fondement sur lequel s'appuie l'anthropologie proposée par Girard.

« Une fois que ses besoins primordiaux, sont satisfaits et parfois même avant, l'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu. Le sujet attend de cet autre qu'il lui dise ce qu'il faut désirer, pour acquérir cet être. Si le modèle, déjà doté, semble-t-il d'un être supérieur désire quelque chose, il ne peut s'agir que d'un objet capable de conférer une plénitude d'être encore plus totale. Ce n'est pas par des paroles, c'est par son propre désir que le modèle désigne au sujet l'objet suprêmement désirable» (Girard, VS, p. 217).

Avant d'être un être de violence, l'homme serait donc un être de désir. Si cette proposition est loin de constituer une nouveauté et s'inscrit dans une longue tradition philosophique qui a fait du désir le centre névralgique de la vie humaine, elle s'en

différencie pourtant par un aspect fondamental. Le désir, pour Girard, est foncièrement mimétique. Ni éveillé par la valeur intrinsèque des objets ni parce que le sujet, en les désirant, lui en conférerait une, le désir serait suscité par le désir d'un autre, d'un modèle, d'un médiateur, qui les auraient rendus désirables en les désirant lui-même. En d'autres termes et comme le résume Christine Orsini, « nous ne désirerions pas les choses parce qu'elles sont bonnes (Platon) et elles ne sont pas bonnes parce que nous les désirons (Spinoza) » (Orsini, *La pensée de René Girard*, p.26), mais simplement parce qu'elles sont déjà désirées par un autre.

2.1. Le désir mimétique

2.1.1. L'indétermination du désir

Selon Jean-Pierre Dupuy, en proposant de comprendre le désir comme un phénomène mimétique, la pensée de Girard se distinguerait radicalement des conceptions traditionnelles de la relation sujet-objet en ne se fondant pas sur l'idée que cette relation manifeste l'attraction du sujet par l'objet, postulat que partageraient autant les théories présupposant la liberté du sujet que les théories déterministes. Pour les premières, celle-ci résulterait d'une décision prise par un sujet que l'on suppose doté d'un libre-arbitre, c'est-à-dire que l'on pense capable de fixer la finalité de ces actions, de déterminer l'objet de son désir. Cette position qui voit dans le désir l'expression ultime de l'autonomie et de l'originalité de l'individu est vigoureusement critiquée et dénoncée, par Girard, comme un mensonge entretenu par le romantisme, mensonge et illusion qui consisterait à le doter d'un pouvoir qu'il ne détient pas : celui de conférer par lui-même une valeur au monde, de lui insuffler un sens subjectif et original.

Plutôt que voir dans l'attraction du sujet par l'objet l'expression de sa liberté et de son autonomie, le second type de théories n'y voit que la manifestation d'une nécessité. Cette nécessité peut être comprise comme le résultat de détermination intérieure au

sujet. Il s'agit des théories psychologiques qui expliquent l'attrance d'un individu pour un objet à partir de son tempérament, de sa personnalité ou de ses désirs inconscients. Comme elle peut être aussi conçue comme la manifestation d'une force qui transcende l'homme, qu'il s'agisse de la société, de la biologie, de la génétique, et de l'évolution.

Bref, et comme l'explique Dupuy, malgré leurs différences apparentes, « toutes ces démarches auraient pour point commun de poser dès le départ une espèce d'absolu humain : nature ou essence, cet absolu joue le rôle d'attracteur (Dupuy, « Mimesis et morphogénèse », p. 231). Autrement dit, la finalité de l'action, - l'élection d'un objet-manifesterait la nature même du désir, intimement associée à la nature humaine, qu'elle soit d'être libre ou le jouet de déterminismes implacables.

L'originalité de Girard aurait été de ne pas avoir fait du désir une essence, d'avoir proposer non pas une nouvelle définition, mais un modèle afin de comprendre son fonctionnement. « Son approche n'est pas essentialiste, mais mécaniste. Il bâtit une mécanique qui se présente comme un modèle réduit de la réalité, et il la fait travailler» (Dupuy, « Mimesis et morphogénèse », p. 226). Parce qu'elle ne présuppose pas l'orientation du désir vers une fin prédéterminée par sa nature même, cette approche, plutôt que de conduire à la formulation d'une nouvelle téléologie du désir, donnerait au contraire à penser que c'est le désir qui fait jaillir du néant ses propres objets, ses propres fins. En effet,

« Si le désir est mimétique, il est « déterminé » par le désir d'un autre pour le même objet. Mais si cette proposition est universelle, c'est-à-dire, si le désir de l'autre est lui-même déterminé par le désir d'un tiers, lequel peut être sujet d'origine, il en résulte une indétermination radicale. (...) Les apparentes fins vers lesquelles les hommes tendent de toutes leurs énergies ne sont que des pôles contingents d'autant plus attrayants que l'on ne voit pas leur arbitraire, qu'on ne comprend pas le processus d'extériorisation qui leur a donné naissance. Il faut les avoir atteints pour saisir que leur pouvoir d'orientation était celui d'un mirage. (...)Voilà ce que veut dire Girard lorsqu'il prétend fonder une « anthropologie non philosophique, sans aucune définition métaphysique, *a priori*, de l'homme.» (Dupuy, « Mimesis et morphogénèse », p. 231)

Plus proches des hypothèses développées dans le domaine des sciences humaines appliquées (en particulier, de l'économie) que de la philosophie, l'anthropologie de Girard peut être classée parmi les théories de l'auto-organisation :

« J.-P Dupuy a bien montré à quelle classe générale de modèles appartient le modèle girardien. Il s'agit des structures plus ou moins stables qui émergent d'un processus d'interaction bien particulier : le bouclage entre anticipations d'acteurs différents. Pour pouvoir interpréter le comportement d'autrui, j'anticipe ce que peut être sa propre interprétation de mon comportement; donc ce que lui-même peut anticiper de mon comportement; donc de ses anticipations de mes anticipations. On a là deux opérateurs réflexifs (mes anticipations d'anticipations, ses anticipations d'anticipations) qui dans certains cas peuvent aboutir à un point fixe.(...) Le désir mimétique, à l'évidence, rentre bien dans ce cadre. Le désir n'y est pas déterminé par l'objet, mais par ce que je crois que mon modèle, mon rival, désire. Mais ce rival voit lui-même son désir déterminé ou renforcé par le désir qu'il me suppose, et par le désir qu'il suppose que je lui prête. Un objet du désir, sur lequel convergent les deux rivaux, peut ainsi émerger. » (Livret, « Un modèle de l'imprédictible », p.559)

En d'autres termes, le mimétisme et la rivalité qu'il suscite auraient pour propriété d'engendrer des prophéties autoréalisatrices, « lorsque les réactions des acteurs aux représentations qu'ils se font de la réalité dans laquelle ils se trouvent plongés engendrent, par un effet de composition (mimétique), une réalité conforme à ces représentations. » (Dupuy, « Mimesis et morphogenèse », p. 246)

2.1.2. *Désir mimétique ou mimesis désirante*

L'être, que Girard nous présente comme l'objet ultime du désir (« l'homme désire intensément, mais il ne sait pas quoi exactement, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu ... »), n'aurait, en ce sens, d'autre qualité et d'autre réalité que le fait d'être déjà désiré comme l'être par un autre. Le modèle ne serait donc pas désirable en raison d'une puissance réelle, comme chez Hegel pour qui « la dialectique du maître et de l'esclave repose sur la violence et le courage physique » (Orsini, *La pensée de René Girard*, p.28) : le maître est celui qui

n'a pas peur de mourir. De même, le sujet qui imite un modèle ne l'élite pas parce qu'il lui manque effectivement l'être que cet autre détiendrait. L'illusion d'un déficit ou d'un surplus d'être découlerait de la nature mimétique du désir et la rivalité qu'elle génère nécessairement en rendant désirable ce qui est déjà désiré par un autre. En effet, sans rivalité entre le modèle et le disciple, ou autrement dit, si le modèle n'opposait pas de résistance à son imitateur et lui donnait accès à son objet, celui-ci ne lui apparaîtrait plus comme ce petit trésor qui confère l'être. Et sans mimesis pour enclencher la rivalité, le désir cesserait de valoriser son modèle, il n'y aurait plus de désir.

« Toute valeur d'objet croît en proportion de la résistance que rencontre son acquisition. Et c'est aussi la valeur du modèle qui grandit. L'un ne va pas sans l'autre. Même si le modèle ne jouit pas au départ d'un prestige particulier, même si le sujet est d'abord étranger à tout ce que recouvrira bientôt le terme prestige – *praestigia* : fantasmagorie, sortilège – tout cela va sortir de la rivalité elle-même » (Girard. DCC, p. 394)

Ainsi, plutôt que de donner priorité au désir, Girard la donne parfois à l'imitation : le désir mimétique devenant alors mimesis désirante. En effet, comme Girard l'explique ici, l'imitation peut porter sur un modèle qui ne jouit pas (toujours) au départ d'un prestige particulier. L'imitation ne deviendrait désirante qu'en provoquant une rivalité, c'est-à-dire que lorsque le modèle refuse de céder ses objets.¹

2.1.3. *Le double bind*

Aussi au lieu de dire l'homme désire intensément, peut-être serait-il plus juste de dire qu'il imite intensément. Dans les textes qu'il consacre à l'enfance, Girard laisse d'ailleurs entendre que le désir a une histoire, qu'il apparaît dès lors que l'imitation du

¹ Si l'imitation peut exister sans le désir, le désir peut-il exister sans l'imitation? « Toute femme n'est-elle désirable que d'être désirée par un autre? se demande Alain Boyer (Boyer, « Sacrifice et réfutation », p.581). Un objet n'est-il pas « d'autant plus désirable qu'il est désiré, à condition qu'il soit « en soi » quelque peu désirable? À cette question de Boyer, Girard répond indirectement, lorsqu'il affirme que les femmes du groupe sont interdites aux hommes, parce qu'étant plus accessibles, celles-ci sont plus susceptibles de provoquer une rivalité mimétique, de même que la nourriture et le territoire. Autrement dit, même le désir de l'homme pour la femme serait déterminé par le désir mimétique. « Tout désir est désir d'être » (réponse de Girard, à une question de Michel Treuger : « Tout désir est religieux? même mon désir pour ma jolie voisine? », *Quand ces choses commenceront*, p.28)

jeune enfant de ses parents n'est plus interprété comme un simple jeu, mais comme une forme de rivalité. Autrement dit, si le modèle n'est pas d'emblée hostile à l'imitation de ses disciples, et si elle est, au contraire, applaudie et encouragée, particulièrement chez le modèle parental, celui-ci finirait toujours par le devenir alors que cette imitation se perfectionnera, et donc l'injonction à l'imitation par se doubler de l'invitation contraire.

« Pour qu'il y ait « double bind mimétique au sens fort du terme, il faut un sujet incapable d'interpréter correctement le double impératif qui vient de l'autre en tant que modèle –imite-moi- et en tant que rival- ne m'imites pas » (Girard, DCC, p. 389).

Si le message du modèle est double et contradictoire, c'est que le modèle n'a d'autre choix que de dissimuler ses sentiments réels à l'égard de son disciple, de dissimuler le manque d'être qui l'habite lui aussi, pour rester modèle à ses yeux. Il s'agit donc d'un mensonge nécessaire, mais seulement si le disciple est capable d'interpréter la résistance du modèle comme un signe de sa rivalité, ce qui n'est pas le cas des enfants. En effet, alors que les adultes, initiés au jeu du désir et en connaissent bien les ruses, sont en mesure de répondre à l'hostilité du modèle, les enfants, n'ayant que l'expérience de l'imitation et non du désir, n'ont aucun moyen de s'en défendre.

« L'adulte est prompt à prévoir la violence et réplique à la violence par la violence, il répond du tac au tac; le petit enfant, par contre, n'a jamais été exposé à la violence, c'est bien pourquoi il s'avance sans la moindre méfiance vers les objets de son modèle. Seul l'adulte peut interpréter les mouvements de l'enfant comme de l'usurpation; il les interprète au sein d'un système culturel qui n'est pas encore celui de l'enfant, à partir de signification culturelle dont l'enfant n'a pas la moindre idée. » (Girard, VS, p. 257)

Bien qu'il puisse être parfois traumatique², ce premier non est dans un sens nécessaire, puisque c'est grâce à lui que l'enfant apprendra le désir et son langage, la vie adulte, pour le meilleur et pour le pire. Il faut dire que Girard insiste surtout sur le pire. En effet, comme nous le verrons maintenant, le double bind serait à l'origine des petits et des grands maux qui affligent l'humanité. Parce qu'il fait résider la valeur des êtres et des choses hors d'eux-mêmes, dans l'inaccessible, parce qu'il ajoute cette « dimension métaphysique ou ontologique à ce qui n'était auparavant qu'un appétit ou un besoin » (Girard, DCC, p. 394), le désir ne peut que conduire le modèle et son imitateur à s'engager dans une quête toujours plus désespérée et violente.

2.2. Médiation interne et externe

Afin de décrire cette progression du désir, des formes les moins virulentes de la mimesis désirante aux plus extrêmes, Girard distingue trois types de médiation. La médiation est dite externe, lorsque le sujet reconnaît son médiateur comme modèle, c'est-à-dire lorsqu'il se sait en train de l'imiter et de l'admirer. La médiation deviendrait interne avec l'apparition d'une rivalité mimétique, c'est-à-dire d'une identification croissante des désirs du disciple à ceux du modèle, et double lorsque le désir mimétique a complètement indifférencié les antagonistes dans la violence.

Puisque la rivalité apparaît lorsque le modèle se sent menacé par l'imitation de son disciple, le passage de la médiation externe à la médiation interne n'est souvent évité que lorsque le médiateur est effectivement inaccessible (personnages historiques ou

² « Si la première interposition du modèle entre le disciple et l'objet doit constituer une expérience « traumatisante », c'est bien parce que le disciple est incapable d'effectuer l'opération intellectuelle que l'adulte, et en particulier Freud lui-même lui attribue » (Girard, VS, p.258). Le fils ne peut voir dans l'hostilité du modèle, le père, un signe de la rivalité. Car pour Girard, et contrairement à Freud, ce n'est pas l'enfant, en raison de son désir incestueux envers la mère, qui amorcerait la rivalité, mais le père parce qu'il se sent menacé par l'imitation du fils. Le désir pour la mère, comme pour n'importe quelle objet est toujours orienté par la violence de l'autre en vue de protéger ses objets : le complexe d'Oedipe est lui aussi une création du désir mimétique.

littéraires ou lorsque l'imitateur imite candidement l'adulte sans l'admirer ni l'envier (un jeune enfant qui imite ses parents)).

2.2.1. Le point de vue du modèle (ou du maître)

Si le modèle est voué à devenir un rival, c'est-à-dire à se sentir menacé par l'imitation du disciple, c'est d'abord parce qu'un sujet ne peut devenir modèle s'il n'invite pas les autres à l'imiter et ne peut le rester si ses disciples l'imitent trop bien (et risquent de le dépasser) et surtout s'il leur montre qu'il se sent, par eux, menacé. Pour devenir ou rester maître (être celui qui est imité), celui-ci doit absolument cacher à son disciple (celui qui imite) le sentiment d'insuffisance qui l'habite aussi. Il ne doit jamais s'admettre que ses refus ne découlent pas d'une supériorité réelle, que son indifférence n'est pas le signe de sa maîtrise et de son autonomie, mais de son esclavage à l'endroit du désir du disciple.

Ainsi, que ce soit en feignant l'indifférence, en prétendant à l'originalité ou en « simulant cet état de jouissance de soi : « le narcissisme intact » de la coquette qui fascinait Freud » (Orsini, *La pensée de René Girard*, p.29), la force du maître résiderait dans son hypocrisie, c'est-à-dire dans sa capacité à dissimuler que son désir est également mimétique, copie de la copie de son propre désir, qu'il a besoin d'être admiré par les autres pour s'admirer lui-même comme son propre modèle.

2.2.2. Le point de vue de l'imitateur (ou du disciple)

Si le succès du maître repose sur son habileté à dissimuler complètement sa dépendance au désir d'autrui, l'échec du disciple réside dans le fait que les stratégies qu'il utilise laissent toujours transparaître. En effet, l'indifférence du snob et l'autosuffisance joyeuse du narcissique dissimulent plus efficacement que l'indignation du jaloux et la révolte de l'être du ressentiment, la relation mimétique qui l'unit au modèle.

« Même s'il s'affirme injustement traité, féroce­ment persécuté, le sujet se demande, forcément, si le modèle n'a pas de bonne raison de lui refuser l'objet; une part toujours plus importante de lui-même continue à imiter ce modèle et, de ce fait, prend parti pour lui, justifiant le traitement hostile dont il fait l'objet, y découvrant une condamnation singulière et peut-être justifiée. (Girard, DCC p. 395) »

Ce doute, qui empêche le disciple d'aussi bien mentir que son modèle, ne peut que conduire à la haine, car comme le dit Girard « seul l'être qui vous empêche de satisfaire un désir qu'il vous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine » ou bien encore, « celui qui hait se hait d'abord lui-même en raison de l'admiration secrète que recèle sa haine » (Girard, MRVR, p. 24). Et cette haine ne peut que conduire au mensonge. En effet, si le jaloux ou l'envieux admettait l'admiration secrète qu'il voue à son modèle plutôt que de se prétendre dépossédé de ses objets, s'il admettait sa soumission, il perdrait toute valeur aux yeux d'un maître qui le répudierait automatiquement. C'est donc pour éviter une plus grande humiliation encore, pour au moins rester disciple aux yeux du maître, que le disciple se ment à lui-même et aux autres; parce qu'il sait que « le désir déclaré du disciple détruit celui du maître et assure son indifférence réelle » (Girard, cité par Orsini, *La pensée de René Girard*, p.28).

Ajoutons que s'il voyait que c'est la nature mimétique du désir qui rend l'autre désirable en le transformant en obstacle, le disciple en viendrait tôt au tard à reconnaître en l'autre le néant qui le ronge lui-même, et à reconnaître l'absurdité du désir. À quoi bon continuer à désirer des objets et des êtres qui n'ont de valeur que parce qu'un autre les désire, à quoi bon poursuivre un mirage? Conclusion à laquelle il n'en vient pourtant jamais, parce qu'elle le forcerait à renoncer au désir lui-même qui est devenu d'autant plus irrésistible que tourné vers l'inaccessible, vers une métaphysique. C'est pourquoi ni la souffrance qu'il lui occasionne ni la connaissance accrue à son sujet ne suffisent à le convaincre d'abandonner la partie; c'est pourquoi aussi « le désir doit se lancer dans des interprétations jamais contraires à (sa) logique, toujours plus subtiles et sophistiquées » (Girard, DCC, p. 432), et qu'au

« lieu d'étendre les résultats de ses échecs passés à tous les désirs possibles et imaginables, il décide d'en restreindre la portée aux seules expériences déjà

faites, c'est-à-dire aux objets les plus abordables, aux adversaires les moins intraitables... Il décide donc que seuls valent la peine d'être désirés les objets qui ne se laissent pas posséder, seuls méritent de nous guider dans le choix de nos désirs les rivaux qui s'annoncent imbattables, les ennemis irréductibles.» (Girard, DCC, p.432)

Autrement dit, le sujet voit que tôt ou tard tout modèle se transforme en obstacle, et aussi que c'est cette résistance de la part du modèle qui lui confère une valeur. Or, plutôt que d'accepter que tout désir n'existe que frustré, il conclut plutôt que c'est parce qu'ils ont été trop faciles à assouvir que ses désirs l'ont jusqu'à présent déçus, et qu'en possédant les objets d'un modèle qui oppose une plus grande résistance, il sera enfin satisfait.

Cette stratégie est bien sûr vouée à l'échec, mais cet échec n'est pas désiré comme tel. Celui qui s'est aventuré aussi loin dans les dédales du désir n'est pas, selon Girard, masochiste, au sens classique du terme. En effet, ce n'est pas parce qu'il obéit inconsciemment à une pulsion de mort qu'il désire souffrir et semble courir après l'échec, mais parce que le désir, tout désir, « aspire à des plaisirs inouïs et à des triomphes éclatants » (Girard, DCC, p. 433), et qu'à la différence des autres, moins engagés dans cette quête métaphysique du désir, le « masochiste » sait, que « derrière les obstacles qui se laissent trop aisément surmonter, la déception attend » (Guy Leford, DCC, p.431). C'est donc pour regagner ce qu'il a déjà perdu au jeu du désir, que l'imitateur devenu masochiste est poussé, comme le joueur compulsif, à miser toujours plus gros, en multipliant les modèles, et en les choisissant, pour ce qui est, du point de vue du désir, la seule garantie de valeur, l'irréductibilité et l'inaccessibilité.

« Le masochiste est plus lucide, et plus aveugle, à la fois, que les autres victimes du désir métaphysique. Il est plus lucide, de cette lucidité toujours plus répandue de nos jours, parce que, seul de tous les sujets désirants, il perçoit le lien entre la médiation interne et l'obstacle; il est plus aveugle parce qu'il s'efforce paradoxalement de satisfaire son désir en se précipitant sur l'obstacle, en se vouant au malheur et à l'échec. » (Girard, cité par Christine Orsini, p. 31).

2.3. La médiation double ou l'identité des antagonistes

Que la conscience du désir conduise ainsi à se précipiter sur les obstacles peut donner à penser que la relation entre le sujet désirant et son modèle va tendre à devenir de plus en plus hiérarchique, de séparer toujours davantage le maître de son disciple par des différences insurmontables. Or, cette impression n'est vraie que si l'on aborde la relation mimétique de l'intérieur, en s'identifiant à l'un ou à l'autre des rivaux, et que si l'on en n'observe qu'un moment isolé. En effet, et comme nous l'avons déjà mentionné, le désir étant mimétique, le maître est voué à devenir esclave et vice versa,

« si le modèle redouble d'ardeur pour l'objet qu'il désigne à son sujet, c'est qu'il succombe lui-même à cette contagion. Il imite, en somme, son propre désir, par l'intermédiaire du disciple. Si le disciple sert de modèle à son propre modèle, le modèle, en retour, devient disciple de son propre disciple» (Girard, DCC, p. 399), « le modèle, aussi content qu'il paraisse, (...) joue certainement, ici ou ailleurs, le rôle de disciple (...) La position du disciple, explique en ce sens Girard, de toute évidence, est seule essentielle. C'est par elle qu'il faut définir la situation humaine fondamentale » (Girard, VS, p.218).

Si modèle et disciple sont devenus des doubles, comment expliquer alors que ceux-ci ne le voient pas et s'appuient sur la seule différence qui les sépare encore, - le fait qu'ils n'occupent pas en même temps la même position, pour se proclamer séparés l'un de l'autre par une différence insurmontable? Ce paradoxe ne se laisse comprendre que si l'on considère encore une fois que le mimétisme porte sur le désir et non sur le discours et que le discours qui ne sert d'instrument, par lequel chacun cache à l'autre son sentiment d'insuffisance.

Comme nous l'avons vu, le jeu de la mimesis favorise celui qui ment le mieux, celui qui réussit le mieux à dissimuler son doute. Or, si le maître devient maître, grâce à cette stratégie, il ne peut rester que temporairement. En effet, le maître, en refusant ses objets, va pousser le disciple à adopter une position défensive et agressive qui doit tôt ou tard l'amener à douter de sa propre valeur, doute qui l'a toujours habité en fait, mais

au sujet duquel il pouvait toujours mentir, tant et aussi longtemps que le disciple le croyait....

Autrement dit, si les antagonistes se déclarent radicalement différents, c'est précisément, parce qu'au niveau du désir ils deviennent identiques. Le discours est investit d'une fonction dénégatrice et compasatrice. Pour pallier à sa propre incapacité à susciter la croyance en la transcendance du modèle, il tendrait alors à devenir de plus en plus dogmatique, virulent et abstrait, mais aussi de plus en plus transparent, du moins pour l'observateur externe. En effet, le discours, qui avait jusqu'alors servi le désir en dissimulant son aspiration à l'être, va le servir maintenant en devenant ouvertement métaphysique. Puisque plus personne ne croit véritablement en la transcendance des uns sur les autres, chacun peut proclamer sa toute-puissance sans craindre que ce soit interprété comme un signe du contraire. De sorte que « si on demande aux adversaires pourquoi ils se battent, ils invoqueront des notions telles que le prestige »(idem), le prestige qui n'est rien d'autre que ce fantasme d'avoir le dessus sur son rival, au moment même où plus rien ne les sépare, sinon l'objet, sinon la mort.

2.3.1. *La disparition de l'objet*

En effet, l'objet et sa valeur, en ne cessant de croître avec la violence, ont atteint des proportions métaphysiques, pour se dresser maintenant entre les ennemis comme ultime rempart contre la lutte physique.

« La valeur d'abord conférée par la rivalité à l'objet lui-même, non seulement continue à augmenter, mais elle se détache de l'objet pour venir se fixer sur l'obstacle que chacun des adversaires constitue l'un pour l'autre. Chacun veut empêcher l'autre d'incarner la violence irrésistible qu'il veut incarner lui-même. » (Girard, DDC, p. 405, question de Jean-Michel Oughourlian)

Encore ici précisent René Girard et Jean-Michel Oughourlian, ce n'est que du point de vue de l'observateur externe que les rivaux semblent avoir abandonné l'objet, et n'être

maintenant que préoccupés l'un par l'autre, car de leur point de vue, du point de vue du désir, celui-ci est plus que jamais désirable. « Plus la rivalité s'exaspère, plus son enjeu (objet) devient important » (Girard, DCC, p. 405), mais son importance n'est plus que purement négative, « aucun des rivaux ne désire plus l'objet, chacun redoute de le voir possédé par l'autre » (Orsini, p. 30). Sa valeur ne réside plus en lui, ni même dans le modèle qui le possède, mais dans la violence elle-même.

2.3.2. *Le désir métaphysique*

À grande intensité, le désir mimétique n'est donc plus que désir d'absorber et de détruire l'autre, non pas parce que l'être réside toujours dans l'ennemi, mais parce qu'il ne se trouve plus que dans la violence elle-même, qui exige désormais, pour se satisfaire, la soumission et la capitulation la plus complète qui soit, la mort de l'ennemi. Que le désir devienne violence, ou que la violence devienne « à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs » (Girard, VS, p.12) n'est pas surprenant, si l'on considère que c'est la rivalité que suscite la mimesis qui l'avait fait naître. En faisant disparaître la relation maître-esclave pour les transformer en rivaux parfaitement indifférenciés dans la violence, le désir mimétique ne réaliserait donc que son destin.

« Rien n'est plus banal, en un sens, que cette primauté de la violence dans le désir. Quand il nous est donné de l'observer, nous la nommons sadisme, masochisme, etc... Nous y voyons un phénomène pathologique, une déviation par rapport à une norme étrangère à la violence... » (Girard, VS, p.215)

Entre la jalousie et le meurtre, la violence psychologique et la violence physique, entre la haine qui divise deux individus, celle qui divise deux collectivités, il n'y a jamais, pour Girard, qu'une différence au niveau de l'intensité du désir, de la rivalité qui l'accompagne inéluctablement. Or, même si elle est causée par la simple intensification de la mimesis rivalitaire, la sortie de ce régime « normal », psychologique, qui chez Girard correspond aux états propres à la médiation externe et interne, n'en est pas moins brutale. Elle marque la fin d'une lutte qui ne se jouait qu'au

niveau des consciences et se résorbait toujours en son sein, - chacun pouvait y jouer son rôle, mettre en scène sa différence, et se prémunir, par le mensonge, de la violence qui habite leurs désirs -, et le début de la violence qui transcende toute forme de psychologie, d'individualité, de conscience d'une violence qui ne fait plus qu'un avec ceux qu'elle possède.

En effet, tant et aussi longtemps que les ennemis parvenaient à se mentir et à mentir aux autres, c'est-à-dire à croire en la supériorité du modèle, cette lutte souterraine pouvait se poursuivre. Or, maintenant que le désir mimétique a si bien indifférencié les antagonistes qu'il ne reste plus aucun signe tangible qui pourrait faire croire en la transcendance du modèle, elle ne peut que se prolonger dans un duel tragique. Parce que le mensonge ne leur permet plus de « réaliser » les ambitions métaphysiques du désir, parce que le mensonge n'arrive plus à endiguer le flot de leur désir, c'est désormais par la violence physique, la violence sociale, ou bien encore en se réfugiant dans la folie, que les antagonistes vont tenter d'atteindre l'être.

3. Le bouc émissaire comme condition de possibilité de la société

Laissés à eux-mêmes, désir et rivalité mimétique ne peuvent que conduire à l'autodestruction des rivaux. Il faut alors se demander comment celle-ci est évitée. Question à laquelle Girard répond d'abord, lorsqu'il tente de rendre compte du problème d'un point de vue synchronique, en expliquant que les institutions sociales ont pour « fonction » de prévenir la violence rivalitaire, soit en interdisant les objets (les plus accessibles) et les comportements (d'appropriation) les plus susceptibles de la provoquer, soit en lui réservant des exutoires (essentiellement dans le rituel). Or, puisque Girard cherche aussi à résoudre le problème d'un point de vue diachronique, cette réponse est insuffisante. En effet, encore faut-il, pour que la société puisse remplir son rôle, qu'elle existe, encore faut-il montrer comment la paix, qui la rend possible, peut s'installer dans la communauté des hommes déchirée par la rivalité.

La réponse originale de Girard consistera à dire qu'à la violence les hommes ne peuvent répondre autrement que par la violence, à la différence près que cette seconde violence ne sera plus induite par le désir mimétique mais par le mécanisme émissaire, grâce auquel tous les antagonistes se réconcilieraient par la désignation d'un coupable unique. Voici comment il décrit ce mécanisme salvateur qui doit faire passer les hommes de la violence la plus extrême à l'harmonie la plus complète :

« Plus les rivalités s'exaspèrent, plus les rivaux tendent à oublier les objets qui en principe la causent, plus ils sont fascinés les uns par les autres. La rivalité se purifie alors de tous enjeux extérieurs, en somme, elle se fait rivalité pure ou de prestige. Chaque rival devient pour l'autre le modèle-obstacle adorable et haïssable, celui qu'il faut à la fois abattre et absorber. La mimesis est plus forte que jamais, mais elle ne peut plus s'exercer, désormais, au niveau de l'objet, puisqu'il n'y a plus d'objet. Il n'y a plus d'autre terrain d'application possible pour la mimesis que les antagonistes eux-mêmes. Ce qui va se produire, alors, au sein de la crise, ce sont des substitutions mimétiques d'antagoniste. (...) Si la mimesis d'appropriation divise en faisant converger deux ou plusieurs individus

sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la mimesis de l'antagoniste, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre » (DDC, p. 42).

Autrement dit, pour que le mécanisme émissaire s'enclenche, il faut que la rivalité qui opposait deux individus devienne guerre de tous contre tous, pour ensuite se transformer en guerre de tous contre un.

Or, comme nous le verrons, ces deux passages ne se laissent pas aisément saisir. D'abord, comme le remarque François Bremondy,

« Il n'est pas immédiatement clair, que la lutte du tous contre tous n'est pas une crainte de tous à l'égard de tous- autrement dit, non une guerre, mais un état de guerre. S'il s'agissait d'une lutte actuelle du tous contre tous, on ne pourrait l'imaginer comme une série de duels. S'il y a une violence finale de tous contre un, il faut imaginer une violence initiale d'un seul contre un seul, où l'un d'eux est bientôt imité par tous les autres» (Bremondy, « René Girard, examen dialectique », p. 531).

Il est en effet difficile de s'imaginer autre chose qu'une violence initiale d'un seul contre un seul, où l'un d'eux est bientôt imité par tous les autres, pour bien rendre compte de la convergence contre la victime émissaire, car si chacun imitait la violence de son ennemi, celle-ci se retournerait contre chacun d'entre eux. C'est donc dire que pour qu'il y ait détournement de la violence sur un tiers, il faut nécessairement que le mimétisme de l'antagonisme s'accompagne de la substitution de l'antagoniste, qu'au lieu de continuer à haïr son ennemi, que tous se mettent à haïr l'ennemi du voisin.

Mais encore faut-il que la substitution s'opère en faveur d'un ennemi qui est détesté sans être aussi admiré, un bouc émissaire potentiel, donc, et non pas un chef. Or, bien qu'essentielle, Girard n'établit pas toujours cette distinction. En effet, alors que la substitution de l'ennemi par l'ennemi le plus adoré se laisse assez bien déduire de la logique du désir mimétique, et ne ferait qu'alimenter la crise, le second type de substitution serait plutôt réalisé via le déclenchement du mécanisme émissaire, par lequel celle-ci va se résorber. Si l'on peut penser, comme le suggère l'extrait cité plus haut, que celui-ci se déclencherait au paroxysme de la crise, « naturellement » ou « instinctivement », en réaction à la menace qu'elle pose à la survie du groupe, d'autres

explications offertes par Girard supposent plutôt que le mécanisme émissaire s'enclenche bien avant d'atteindre ce paroxysme, via le phénomène de transfert de la violence (nous reviendrons sur cette dernière question plus loin).

3.1. Tous contre l'ennemi d'un seul : une vision politique de l'émergence de la société

3.1.1. La formation d'une foule autour d'un meneur

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la version « officielle » de l'hypothèse, l'apparition du bouc émissaire est déduite du mimétisme. Toutefois, comme en témoigne par ailleurs cette autre citation, la contagion mimétique aboutit au mieux à la convergence autour d'une idole.

« La libre mimesis 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.... Chaque fois que le disciple croit trouver l'être devant lui, il s'efforce de l'atteindre en désirant ce que l'autre lui désigne; et il rencontre chaque fois un désir adverse. Par un raccourci à la fois logique et dément, il doit vite se convaincre que la violence elle-même est le signe le plus sûr de l'être qui toujours l'éluide... La violence devient le signifiant du désirable absolu, de l'autosuffisance divine (...) qui ne paraîtrait plus telle si elle cessait d'être impénétrable et inaccessible. Le sujet adore cette violence et la hait; il cherche à la maîtriser par la violence; il se mesure avec elle; si par hasard il triomphe d'elle, le prestige dont elle jouit va bientôt disparaître; il faudra chercher ailleurs, une violence plus violente encore, un obstacle vraiment infranchissable. 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 mimesis rituelle» (Girard, VS, p.220).

Si l'épuisement inéluctable du désir dans la désillusion peut conduire à une surenchère de la violence entre deux antagonistes, il peut aussi conduire à son remplacement par un ennemi commun, plus redoutable encore, un ennemi qu'ils peuvent de nouveau croire pourvu de l'être. Il concourrait donc autant à la propagation de la violence dans

la société qu'à sa stabilisation, mais toujours partielle et temporaire, par la formation d'une foule autour d'un meneur. La théorie de Girard expliquerait mieux que les autres qui s'y sont attaqués (notamment Freud), nous dit Jean-Pierre Dupuy, le paradoxe inhérent à ce phénomène.

« Les foules sont composées, en principe, d'individus qui, pour y participer, ont vaincu leurs tendances antisociales ou sacrifient leur amour de soi. Et pourtant, en leur centre se trouve un personnage qui est le seul à avoir conservé ces tendances, voire les a exagérées. Par un effet étrange, mais explicable, du lien qui les unit, les masses ne sont pas disposées à reconnaître qu'elles ont renoncé à ce que le meneur garde intact et qui devient leur point de mire : justement l'amour de soi. Tous les meneurs symbolisent ce paradoxe de la présence d'un individu antisocial au sommet de la société » (Moscovici, cité par Jean-Pierre Dupuy, « Totalisation et méconnaissance », p.116).

Alors que Freud expliquait ce paradoxe en affirmant que la foule se crée autour d'un meneur parce que « pour chacun de ses membres, l'idéal du moi se trouve remplacé par un même « objet libidinal extérieur », le meneur » (id.), pour Girard cet objet extérieur qu'est le chef est plutôt une création de la foule elle-même, du désir mimétique et de l'illusion de puissance, d'autonomie, de souveraineté qu'il produit³.

Illusion qu'il réalise, dans un sens, puisque le meneur incarne l'énorme puissance que détient la masse, pouvoir qu'il détient effectivement tant que la « magie » du mimétisme opère son charme. D'où probablement un autre facteur de coalition autour de ce chef : la peur de devenir son ennemi, c'est-à-dire le bouc émissaire du pacte social conclu autour de lui.

³ Autrement dit, le paradoxe que pose la formation d'une foule autour de son meneur se laisserait dénouer par la seule figure du pseudo-narcissique que nous avons analysée plus haut et que Jean-Pierre Dupuy décrit en ces termes : « Celui qui se désire lui-même, ou plutôt, qui en donne l'illusion, n'échappe pas pour autant à l'imitation : il imite les désirs des Autres qui se focalisent sur lui, précisément parce que ces désirs sont attirés par son apparent désir de lui-même. L'illusion de l'autosuffisance est donc *produite par cela même qu'elle produit* : le regard fasciné des Autres » (Jean-Pierre Dupuy, « Totalisation et méconnaissance », p.112).

3.1.2. *Le chef et le souverain*

Si l'on peut imaginer cette origine politique de la société à partir de la théorie mimétique, celle-ci la rend par ailleurs impossible. Puisque c'est la violence elle-même, la promesse de puissance qu'elle fait miroiter, qui a fait converger tous les membres de la société autour de lui, le chef doit prendre garde de ne pas la réveiller. Le problème sera donc de soumettre ses rivaux jaloux plutôt que de les retourner contre lui ou de les exclure, exclusion qui aurait pour effet d'en faire des martyrs, et donc des idoles concurrentes. Or, cette soumission est d'autant plus difficile à obtenir que le chef, entouré d'une foule d'adorateurs, est devenu puissant, donc désirable. En effet, encore davantage que dans la médiation interne, l'idolâtrie qui alimente la mimesis n'est en fait que convoitise et jalousie, et plus que jamais cette rivalité est virulente et destructrice, n'étant plus simple affaire privée, mais publique.

C'est pourquoi, explique Girard, « ce qu'une première violence croit fonder, une seconde violence le subvertit pour le fonder à nouveau; tant qu'elle constitue un enjeu à la fois total et nul, identique à la divinité, elle ne se laisse pas immobiliser » (VS, p.225). Pour l'immobiliser et parvenir à soumettre l'ennemi, il faudrait que le chef parvienne à extérioriser la violence, c'est-à-dire à la rendre sacrée pour ensuite fonder son pouvoir sur cette puissance qui menacerait et disciplinerait les hommes de l'extérieur, sans aucune riposte possible.

Or, nous avertit Girard, si c'est à la condition de faire croire en la divinité de son autorité que le chef devient roi, il ne peut en être l'inventeur :

« Le pouvoir royal est situé au cœur même de la société.(...) Comme le dieu de saint Augustin, il est à la fois plus intime que notre intimité, et plus extérieur que la plus extrême extériorité. L'idée est bien trop complexe pour être l'invention pure et simple d'individus avides de pouvoir, ou alors il faut leur attribuer une intelligence et une puissance littéralement insondables, ce qui revient encore à les sacraliser. Le roi n'est pas un chef de bande glorifié, entouré d'un décor pompeux et qui dissimule son origine derrière une propagande habile sur le « droit divin ». Même si les hommes trouvaient, en regardant en eux-mêmes ou parmi les choses, la centralité à la fois immanente et

transcendante du pouvoir sacré, même s'ils pouvaient l'inventer de toutes pièces, on ne comprendrait toujours pas comment ils auraient pu l'installer parmi eux » (DCC, p.76).

Ils n'auraient pu l'installer parmi eux, parce que la lutte de pouvoir ne peut que mener à la lutte fratricide, aux coalitions éphémères des uns contre les autres, à la guerre puis éventuellement à la guerre de tous contre tous⁴. En effet, la violence de l'antagonisme, gonflée par la mimesis et promue par là au rang de lutte entre partie et faction, ne se résorberait jamais par l'instauration d'un ordre social à la suite de la victoire d'un des deux camps, puisque la « mort de l'adversaire n'apporte jamais la paix car toute mort exige d'être vengée. Seule la victime peut apporter (la paix), la mort de la victime de tous, car c'est la seule qui ne peut l'exiger de personne » (Bremond, «Examen dialectique », p.532), car sa mort est la seule mort, voire la seule chose, qui puisse faire l'unanimité et ramener la paix. Ce qu'un scénario politique de l'origine de la société ne parvient pas à réaliser. En effet, si la contagion de la violence est également mouvement de convergence et d'unification, ce ralliement, qui réunit non pas autour d'une victime mais d'un chef, contribuerait plutôt à alimenter la crise qu'à la résorber. Elle est le « moteur de la crise », d'une crise « qui détruirait la communauté entière s'il n'y avait pas la victime émissaire pour l'arrêter» (Girard, VS, p.42), c'est-à-dire ce grand revirement de tous les antagonistes contre un seul.

⁴ Afin d'illustrer comment la guerre entre deux camps, comment une vendetta peut dégénérer en guerre de tous contre tous, Girard cite en exemple le cas des Kaingangs du Brésil, et la crise violente qui y faisait rage à l'époque à laquelle Jules Henry les visita, dans les années cinquante. « La vendetta se répandait, sectionnant la société comme une hache terrible, la décimant comme le fait une épidémie de peste » (Henry, cité par Girard, VS, p.83). Malgré l'état avancé de la crise, et de la dégradation des institutions culturelles, la vendetta, explique Girard, retient quelque chose de sacrificiel. En effet, tant que le groupe, souvent très restreint, arrive à canaliser contre l'ennemi la violence, à l'expulser vers l'extérieur, souvent au prix d'un relâchement des interdits (l'adultère est permis, les provocations les plus audacieuses ne sont pas relevées), il en est temporairement protégé. « Le moment vient, toutefois, où même le groupe élémentaire est contaminé » (Girard, VS, p.84). Le désir de violence exerçant une pression trop forte sur chacun de ses membres, celui-ci finirait donc par transformer tous les membres du groupe en ennemi, et la guerre contre l'autre en « suicide social » (l'expression est de Jules Henry, cité par Girard, VS, p.85).

3.2. La convergence contre le bouc émissaire

3.2.1. *Le déclenchement du mécanisme émissaire*

Pour Girard, ce dernier provient de ce qu'il n'y a plus d'autre terrain d'application possible pour la mimesis que l'antagonisme. Or, comme nous venons de le montrer, et comme l'ont remarqué plusieurs commentateurs⁵, cette raison qu'évoque Girard ne parvient pas véritablement à expliquer le déclenchement du mécanisme émissaire, puisqu'on ne peut déduire de la mimesis le principe victimaire. C'est pourquoi il vaut mieux s'en tenir à l'idée que le mécanisme émissaire se distingue en partie de la mimesis, et n'est déclenché que lorsque la violence menace la survie du groupe, lorsqu'elle se rapproche d'un « seuil critique ». Comme l'affirme Lucien Scubla :

« L'hypothèse implique que les conflits croissent, dans une société, beaucoup plus rapidement que l'effectif de la population : en effet, il y a autant de duels possibles qu'il y a de doubles, c'est-à-dire de paires de rivaux. On peut dire en gros que la violence réelle ou potentielle augmente avec le carré de la population. D'où l'existence probable d'un seuil critique » (Lucien Scubla, « Contribution à la théorie du sacrifice », p.163)⁶.

⁵Ce passage de la violence réciproque à la violence unanime contre un seul a suscité plusieurs interrogations : « Par quelle transubstantiation magique la violence peut-elle « passer » des rivaux sur une même victime et s'y effondrer comme dans un trou noir ?... Comment la substitution peut-elle satisfaire par un effet quasi magnétique de déviation convergente des forces sur pôle attracteur? Girard, après Le Bon, après Freud, propose les éléments d'une explication rationnelle, mais à partir à nouveau du mimétique, poison producteur de son propre remède. Je remarque que Girard en toute rigueur ne paraît pas pouvoir déduire le sacrificiel du mimétique » (Boyer, « Sacrifice et réfutation », p.583). « Le moment crucial du mécanisme (...), moment d'un renversement de tous-contre-tous au tous-contre-un n'est pas encore assez analysé » (Michel Deguy, cité par François Bremond, « Examen dialectique », p.530); « Au plus fort de cette crise- on ne sait trop pourquoi- tous se jettent sur une seule personne, polarisant l'agressivité des combattants qui oublient ainsi leur division en faisant l'unanimité contre un seul » (Jean-Claude Muller, « Mythologie et sacrifice », p.144).

⁶ Comme le remarque François Bremond à la suite de Lucien Scubla, si le problème est bien que la violence réelle ou potentielle augmente avec le carré de la population, alors la solution sacrificielle n'est pas la seule possible. « Dans certaine société animale, la population se segmente en groupes indépendants. « La question surgit alors : quelles sont les conditions qui imposent le recours aux sacrifices? »(Scubla, « contribution au sacrifice » p.534) Dans certaines sociétés humaines, les sociétés complexes (qui se passent très bien du sacrifice), la population est constituée de groupes indépendants et

À moins, comme le suggère aussi parfois Girard et comme nous le verrons maintenant, que le mécanisme émissaire puisse se déclencher bien avant que ce seuil ne soit atteint, via le phénomène de transfert de la violence.

3.2.2. *La victime de rechange*

Si le concept de désir mimétique nous a jusqu'à présent donné à penser la relation intime de la violence au désir, la notion de transfert de la violence, forme rudimentaire du mécanisme émissaire, va maintenant amener Girard à observer et à analyser l'autre versant de la violence, le plus connu et visible, la violence comme agression. Loin d'être toujours l'aliment du fantasme de puissance, elle est aussi, nous dit Girard, humiliation et agressivité. Pour cette raison, la violence est insupportable et contraint à la riposte. Or, même lorsqu'elle s'assouvit sur l'objet qui l'a provoquée et à plus forte raison lorsqu'elle n'y parvient pas, celle-ci continuerait à exercer son emprise sur le violent et le pousserait à choisir d'autres objets pour liquider sa rage. « À la créature qui excitait sa fureur, elle en substitue soudain une autre qui n'a aucun titre particulier à s'attirer les foudres du violent, sinon qu'elle est vulnérable et passe à sa portée » (Girard, VS, p. 11).

Comme le mécanisme émissaire, le phénomène de transfert de la violence sur une victime de rechange a donc pour fonction de liquider la violence, à la différence toutefois qu'il n'aboutit pas (nécessairement) à la convergence de plus d'un individu contre un ennemi commun. Par exemple, le patron et son employé ne trouvent pas leur relation améliorée par le fait que ce dernier s'en soit pris à sa femme ou à ses enfants. Au contraire, ces petits exutoires auraient plutôt tendance à affaiblir la relation sociale en reliant les individus, non plus par des liens de solidarité, mais de violence. Car pour se venger à son tour, pour liquider la violence que son persécuteur a transféré sur elle,

hiérarchisés. « Le principe hiérarchique ne jouerait-il pas dans les sociétés élémentaires une fonction propre à atténuer l'utilité du sacrifice. » (Bremond, « René Girard, Examen dialectique », p.535)

la victime, qui ne peut pas toujours riposter à l'agression qui lui a été faite, devient souvent elle-même bourreau d'un plus vulnérable. Ainsi, bien qu'il fournisse à la frustration un exutoire, on ne peut réduire le mécanisme émissaire au phénomène de transfert de la violence, qui en concentrant contre une victime la violence de plus d'un individu, n'aurait pas que pour effet d'apaiser, mais également de réconcilier les antagonistes.

3.2.3. *Le bouc émissaire*

La question qui se pose alors consiste à savoir comment les ennemis en viennent à choisir la même victime? Dans un développement important sur le sacrifice, que nous analyserons plus loin, Girard explique que c'est la marginalité d'un individu par rapport au groupe, les signes victimaires par lesquels cette marginalité s'exprime qui les désignent à ces membres comme des boucs émissaires potentiels. Or, si ces signes expriment toujours une marginalité sociologique, c'est-à-dire le fait que certains individus sont moins bien protégés par leur société, ceux-ci ne se sont que construits symboliquement ou socialement (même s'ils le sont toujours au moins un peu comme nous le verrons plus loin). Dans sa définition minimale, le signe victimaire désignerait essentiellement les différences « hors normes ». Le bouc émissaire peut être choisi parce qu'il diffère trop par rapport à la moyenne.

« À la limite, ce sont toutes les qualités extrêmes qui attirent, de temps à autre les foudres collectives, pas seulement les extrêmes de la richesse et de la pauvreté, mais également ceux du succès et de l'échec, de la beauté et de la laideur, du vice et de la vertu, du pouvoir de séduire et du pouvoir de déplaire, c'est la faiblesse des femmes, des enfants et des vieillards, mais c'est aussi la force des plus forts qui devient faiblesse devant le grand nombre » (Girard, BÉ, p.30)⁷.

⁷ « On voit très bien, par contre, qu'à la marginalité des miséreux, ou marginalité du dehors, il faut en ajouter une seconde, la marginalité du dedans, celles des riches et des puissants. Le monarque et sa cour font parfois songer à l'œil d'un ouragan. Cette double marginalité suggère une organisation sociale tourbillonnaire. En temps normal, certes, les riches et les puissants jouissent de toutes sortes de

Il peut aussi être choisi parce qu'il ne « diffère pas comme il faut, à la limite de ne pas différer du tout » (Girard, BÉ, p.34). Il s'agit entre autres des handicapés, des malades, des mutilés. Il s'agit du *barbaros*, « celui qui mélange les seules distinctions vraiment significatives » (BÉ, p.34), de l'*apatride*, non pas celui qui appartient à une autre patrie, mais celui à qui la patrie fait défaut, du *métèque* « qui singe toutes les différences parce qu'il en a aucune » (BÉ, p.35); bref, de tous ceux qui viennent brouiller le système de différences.

L'angoisse qu'inspire la différence indifférenciatrice, la différence hors système que signifie le signe victimaire, révèle que l'ouverture à la différence revendiquée peu ou prou par toutes les cultures recouvre une fermeture plus fondamentale. Une telle différence signifie « la possibilité pour le système de différences de différer de sa propre différence, autrement dit, de ne pas différer du tout et de cesser d'exister en tant que système » (Girard, BÉ, p.34). Ce n'est donc pas tant la différence elle-même que l'excès ou le manque de différence, la différence mal différenciée, qui attise la violence, celle qui compromet l'illusion entretenue par chaque culture, que le champ différentiel qui la compose englobe l'ensemble des différences possibles.

3.2.4. *Le bouc émissaire et la victime émissaire*

Si l'on peut comprendre, grâce aux signes victimaires, comment plusieurs en viennent à choisir le même individu comme bouc émissaire, la manière dont s'amorce ce mouvement, son achèvement dans l'unanimité du tous contre un demeure cependant problématique. En effet, que le désir de violence attisé par une « vulnérabilité » d'ordre sociologique ait plus de chances de faire converger un grand nombre de personnes que la vulnérabilité relative (des victimes de rechange), évoquée plus haut, ne garantit en

privilèges qui font défaut aux déshérités. Mais ce ne sont pas les circonstances normales qui nous concernent ici ce sont les périodes de crise. Le moindre regard sur l'histoire universelle révèle que les risques de mort violente aux mains d'une foule déchaînée sont statistiquement plus élevés pour les privilégiés que pour toute autre catégorie » (Girard, BÉ, p.30).

soi son devenir unanime. Au contraire, l'on pourrait même penser qu'elle l'empêche en organisant à un niveau social la circulation de la violence. Il faut que s'y ajoute un phénomène de contagion, un mimétisme de l'antagoniste.

« La mimesis d'appropriation est contagieuse et plus les individus polarisés sur un même objet sont nombreux, plus les membres de la communauté non encore impliqués tendent à suivre leur exemple; il en va de même, forcément, de la mimesis de l'antagoniste, car c'est de la même force qu'il s'agit.... Étant donnée la puissance d'attraction mimétique, le moment va forcément arriver où la communauté tout entière se trouvera rassemblée contre un individu unique » (Girard, DCC, p.42)⁸.

En résumé, si le phénomène de transfert de la violence est aussi facteur de sa propagation, il peut y mettre un terme bien avant que celle-ci ne parvienne à un état de crise. Bien avant d'atteindre le paroxysme de la guerre du tous contre tous (même si ce n'est peut-être que lorsqu'il est atteint que la convergence contre la victime émissaire devient unanime), la violence sera parfois spontanément détournée vers des victimes de rechange. D'abord choisies parce qu'elles « passent par là », pour leur vulnérabilité ou parce qu'elles portent des signes victimaires, elles deviendraient ensuite, sous l'effet de la mimesis, victimes de tous : le simple bouc émissaire devient victime émissaire⁹.

⁸ Il n'est pas nécessaire de supposer que le mouvement de convergence rassemble dans un seul mouvement tous les membres de la communauté. Comme l'explique ici Girard : « au départ, les rivalités peuvent avoir des centres différents, mais ceux-ci ont tendance à se contaminer les uns les autres, en devenant mimétiquement de plus en plus attirants à mesure qu'ils attirent plus d'ennemis. La mimesis d'hostilité est cumulative. Elle produit une dernière victime qui est unique » (OC, p.78). C'est ainsi que les rivalités entre voisins, par exemple, se soldent par une rivalité qui les unit contre les habitants d'un autre quartier, les quartiers aux autres quartiers contre les autres villes, les villes aux autres villes contre les autres pays, les pays entre eux contre les extraterrestres....

⁹ Entre la simple persécution et l'unanimité du tous contre un, il n'y a encore qu'une différence de degré. Différence quantitative plutôt que qualitative qui distingue le bouc émissaire de la victime émissaire et qui, comme nous le verrons, est la seule à être sacrée, parce qu'elle est la seule à être choisie unanimement.

3.3. Tous contre la victime émissaire : une vision religieuse de l'origine de la société

3.3.1. Le masque de la légitimité

Si le désir mimétique parvient à faire sortir du néant l'illusion de la puissance et de l'être, et à élever au rang de chef n'importe quel individu, il peut aussi avilir à celui de bouc émissaire. Bref, le mimétisme et la violence ne réalisent pas que la prophétie de l'être, mais également la prophétie inverse : « le cercle de la violence (peut aussi se refermer) sur le malheureux qu'un hasard a désigné, chacun lisant la preuve de sa culpabilité dans le regard haineux des autres » (Jean-Pierre Dupuy, « Mimesis et morphogenèse », p. 243)

C'est donc dire que si les signes victimaires apparaissent, d'un point de vue extérieur, comme des stigmates physiques et culturels, des marqueurs sociaux se rapportant aux hiérarchies sociales, il n'en va pas de même pour les persécuteurs pour qui la culpabilité se lit souvent, comme l'explique Jean-Pierre Dupuy, « dans le regard haineux des autres ». Autrement dit, les raisons de la persécution n'apparaissent jamais aux yeux des persécuteurs. D'abord, parce que l'on persécute toujours en temps de crise et que cette crise, caractérisée par l'indifférenciation dans la violence, entraîne une perte de la différence sociale, des différences de classe et de statut, familiales et même psychologiques, voire même éventuellement naturelles, comme nous le verrons plus loin. Bref, la crise mimétique entraîne un morcellement de la société et un effacement des différences, y compris des « différences » victimaires (les dernières à disparaître), qui vont rendre apte à peu près n'importe qui au lynchage, et pour à peu près n'importe quelles raisons. Les raisons ne peuvent d'ailleurs être bien précises, puisque l'on accuse, injustement bien sûr, le bouc émissaire d'avoir causé par ses actes la crise collective. Pour rendre la chose plus plausible, les lyncheurs lui prêtent souvent des pouvoirs surnaturels, l'accusent de crimes occultes (mauvais œil, sorcellerie, etc.) ou encore de crimes indifférenciateurs (inceste, bestialité, parricide, infanticide...),

comme pour faciliter l'identification de la victime à la crise, également indifférenciatrice, qu'elle incarne. D'où aussi le choix fréquent, comme nous l'avons vu plus haut, du bouc émissaire parmi les individus qui présentent certaines « anormalités », dont la différence est justement de mélanger, de brouiller les différences usuelles.

Enfin, si les véritables raisons de leur persécution n'apparaissent pas clairement aux yeux des persécuteurs, c'est surtout que cette persécution ne pourrait avoir lieu s'ils savaient que c'est leur propre violence qu'ils ont transféré sur leurs victimes; pour pouvoir mieux persécuter la victime, ils lui font porter le masque de la faute et de la culpabilité, masque que plus personne, si cette persécution parvient à purger la collectivité de sa violence, ne peut reconnaître comme telle. En effet, si la mise en accusation de la victime se présente souvent sous la forme d'une rumeur, celle-ci est vouée, au fur et à mesure qu'elle s'ébruite et opère subrepticement son travail de contamination des esprits, de solidarisation dans la médisance, à se transformer en preuve indéniable de la culpabilité de la victime, en démonstration irréfutable que les raisons invoquées pour la persécuter étaient bien bonnes et justes.

3.3.2. *Justice et injustice*

Si certaines accusations sont le fait de distorsions persécutrices, peut-on en dire de même de toutes les formes d'accusation? Peut-on véritablement affirmer, pour reprendre l'exemple que nous donne Girard, que la condamnation par la foule d'un homme noir qui a violé une femme blanche est aussi arbitraire que les accusations dont ont été victimes les Noirs aux Etats-Unis et qui n'avaient d'autre fondement que le racisme des Blancs? La réponse de Girard, par son radicalisme, va faire ressortir un paradoxe au cœur de son œuvre. Même lorsqu'elle sanctionne véritablement l'acte qu'elle prétend condamner et même lorsque ces crimes qu'elle condamne sont les plus infâmes qui soient, celle-ci est toujours illégitime et arbitraire, parce qu'elle découle d'une inversion

« entre la situation globale de la société et la transgression individuelle (et que) s'il existe un lien entre les deux niveaux, celui-ci il ne peut que procéder du collectif à l'individuel. La mentalité persécutrice se meut en sens contraire. Au lieu de voir dans le microcosme individuel un reflet ou une imitation du niveau global, elle cherche dans l'individu l'origine et la cause de tout ce qui la blesse. (C'est pourquoi), réelle ou non la responsabilité de la victime subit toujours le même grossissement fantastique » (Girard, BÉ, p.33).

Contre les mises en accusation, Girard propose donc une mise en lumière sociologique, la recherche de cause non pas individuelle, mais sociale; la mise en accusation de l'individu serait elle-même un « grossissement fantastique » de la responsabilité collective, une « distorsion persécutrice ». C'est donc dire que pour véritablement rendre « justice » à cette femme blanche violée, il faudrait s'attaquer aux dynamiques sociales, (par exemple, à la violence collective à l'égard des Noirs, et que cet individu retourne, peut-être, à son tour), qui l'ont entraîné à commettre son crime.

L'homme est peut-être un loup pour l'homme, selon Girard, mais parce qu'il est sa propre proie, il est aussi agneau, à la fois coupable et innocent. Ainsi, malgré sa proximité à Hobbes, Girard est aussi très proche de Rousseau. C'est sous l'effet de l'autre, sous l'effet du désir mimétique, sous l'effet de la foule à laquelle il donne naissance, et, en un sens, aussi de la société (même si la société, et la distinction qu'elle établit entre légitimité et illégitimité, est pour Girard, est un moindre mal) que l'homme devient méchant. Entre le plaidoyer du loup et celui de l'agneau, dans la fable de La Fontaine, il n'y a pas de différence sur le plan de la morale, mais seulement une différence entre la position que chacun occupe dans l'économie de la justice et de l'injustice qui n'est rien d'autre, pour Girard, que celle de la violence au sein de la société : l'agneau n'est plus vertueux que le loup que parce que son discours est justement celui de la vertu, de ce qui est légitime, c'est-à-dire de la norme établie par le grand nombre; et celui du loup, illégitime, intéressé et injuste parce qu'il se situe du côté de la nature, de la violence, parce qu'il est seul.

« Je sais que de moi tu médis l'an passé.
Comment l'aurais-je fait si je n'étais pas né?

Reprit encore l'agneau; je tête encore ma mère.
 Si ce n'est toi, c'est donc ton frère.
 Je n'en ai point. – C'est donc quelqu'un des tiens;
 Car vous ne m'épargnez guère,
 Vous, vos bergers, et vos chiens.
 On me l'a dit : il faut que je me venge. »
 Là dessus, au fond des forêts
 Le loup l'emporte, et puis le mange,
 Sans autre forme de procès. »

3.3.3. *Dieu mort et dieu vivant*

Le bouc émissaire est toujours celui que l'on croit véritablement coupable, violent par nature, et qui, pour cette raison même, peut être n'importe qui, la violence, non le bon sens, étant « la chose du monde la mieux partagée ». Elle ne deviendrait la raison du plus fort, comme dans la fable, que par l'inversion entre la responsabilité du groupe et de l'individu qu'opère la mentalité persécutrice. En effet, si la persécution du bouc émissaire en ramenant véritablement la paix sociale, confirme *a posteriori* sa culpabilité, elle confirme aussi les pouvoirs surhumains qu'on lui avait conférés.

« La communauté se perçoit alors comme parfaitement passive face à sa propre victime qui apparaît au contraire comme seule responsable de l'affaire. Il suffit de comprendre que l'inversion du rapport réel entre la victime et la communauté se perpétue dans la crise et dans sa résolution pour comprendre pourquoi elle passe pour sacrée. Elle passe pour responsable du retour au calme aussi bien que des désordres qui le précèdent. Elle passe pour manipulatrice de sa propre mort » (Girard, DCC p.42).

Parce que l'on a transféré sur lui seul une violence que tous partagent, mais que personne ne peut maîtriser, le bouc émissaire paraît à la sortie du lynchage transcender le commun des mortels, d'abord dans le mal, et aussi comme nous le verrons plus loin, dans le bien. S'il peut devenir souverain tout-puissant, *sacer* tel le loup de la fable dont les crimes ne sont jamais punis et qui punit sans procès, ce n'est donc pas parce qu'il est plus violent et plus puissant que ses ennemis. Pour Girard, la société humaine ne

commence pas « avec la peur de l'esclave devant son maître, mais avec le religieux, comme l'a vu Durkheim » (Girard, VS, p.460).

Ainsi, malgré la proximité indéniable entre la vision girardienne et hobbesienne de l'origine, une distinction importante demeure. Comme dit François Bremondy :

« le scénario hobbesien de la guerre de tous contre tous, « l'unanimité de tous en faveur d'un seul, le souverain, laquelle engendre « ce grand Léviathan », « ce dieu mortel ». R. Girard conçoit au contraire une exception négative, l'unanimité de tous contre un seul, la divinité morte » (Bremondy, « René Girard, examen dialectique », p. 533).

Parce que, pour Girard, le désir mimétique et l'illusion de puissance qu'il fait apparaître est trop irrésistible et déraisonnable, le pouvoir n'est jamais abandonné au main d'un seul, la sortie de l'état de crise le fait d'une volonté et même de la peur. Il faut que la violence soit d'abord extériorisée, sacralisée, avant que quiconque puisse la manipuler à son profit.

En somme, si, comme le titre de ce chapitre l'annonçait, le bouc émissaire est la condition même de la société en tant qu'exutoire des tensions générées par le désir mimétique, il est aussi beaucoup plus que cela. En effet, le bouc émissaire devenu victime émissaire, donnerait naissance à la divinité et, comme nous le verrons maintenant, aux sacrifices et aux mythes, formes primordiales de la culture. Si nous nous sommes surtout interrogé sur la manière dont la théorie parvient à rendre compte de cette origine religieuse de la société, nous nous intéresserons maintenant à la façon dont celle-ci fut d'abord découverte dans *La Violence et le Sacré*.

4. La victime sacrée ou la véritable identité de Dieu

C'est en effet dans ce premier ouvrage à teneur véritablement anthropologique que Girard y présentera son hypothèse sur l'origine commune de la société et du religieux. Il est temps, affirmait-il alors, « de se demander à nouveau, si, la première fois, il ne s'est pas passé quelque chose de décisif » (Girard, VS, p.140), un événement fondateur, et si cette première fois ne fut pas un meurtre collectif, étant donnée la récurrence du thème dans le rite et le mythe.

« Le nombre extraordinaire de commémorations rituelles qui consistent en une mise à mort » (Girard, VS, p.139), le fait que de nombreux « *mythes d'origine* qui se ramènent au meurtre d'une créature mythique » (*id*, p.141), donne à penser que l'événement fondateur est normalement un meurtre. L'unité remarquable des sacrifices suggère qu'il s'agit du même type de meurtre dans toutes les sociétés. Cela ne veut pas dire que ce meurtre a eu lieu une fois pour toutes ou qu'il est cantonné dans une espèce de préhistoire. Exceptionnel dans la perspective de toute société particulière dont il marque le commencement ou le recommencement, cet événement doit être tout à fait banal dans une perspective comparative » (VS, p. 140).

À rebours donc des approches formalistes¹⁰, Girard propose donc de remettre à la mode du jour la méthode comparativiste et la question de l'origine. D'abord, nous-dit-il, parce que les échecs du passé ne prouvent rien en dehors d'eux-mêmes, « l'échec relatif des Frazer, des Freud, des Robertson Smith, ne doit pas pour autant nous convaincre que leur appétit formidable de compréhension est chose périmée. » (Girard, VS, p.138). Il ne faut pas confondre les retraites stratégiques que furent les prises de position d'Hubert, Mauss et Durkheim avec des victoires totales, et recommencer à se poser les « questions traditionnelles dans le cadre renouvelé par la rigueur méthodologique de notre époque. » (Girard, VS,p.139)

¹⁰ Approches auxquelles Girard reproche d'avoir enfermé la pensée dans un cercle vicieux qui consiste à toujours renvoyer les faits sociaux ou symboliques les uns aux autres, sans jamais pouvoir en expliquer la genèse et donc de supposer que ce qui éclaire n'a pas besoin d'être éclairé.

Mais aussi, parce que la nature même de l'hypothèse fait en sorte qu'elle ne pourrait être découverte ou démontré si l'on ne recourrait pas à la comparaison. En effet, si le rite et le mythe nous racontent bien l'origine, c'est toujours dans un langage métaphorique, qui rend opaque la violence qui les a façonnés, cette dissimulation étant la condition même de leur existence.

«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 là théorie s'élabore et le lieu de sa vérification. » (Girard, VS, p. 464).

Parce qu'il ne peut jamais être constaté comme tel, l'événement fondateur ne peut donc que faire l'objet d'une reconstruction à partir d'un travail de décryptage des données mythiques et rituels ou d'un travail d'investigation afin de reconstituer la scène du crime originel. L'herméneute¹¹ attentif aux subtilités du texte qu'est d'abord et avant tout Girard est toujours doublé d'un détective menant une enquête

¹¹ Comme l'explique Christine Orsini, « son projet « herméneutique » diffère des entreprises du soupçon : ce n'est pas pour leur ôter la parole, mais pour la leur restituer qu'il se fait l'exégète des œuvres littéraires, des mythes et des textes sacrés»(Orsini, *La pensée de René Girard*, p.19). Ainsi, bien que la perspective de Girard puisse être rapprochée, par exemple, de celle proposée par Geertz (comme lui il n'établit pas de distinction nette entre la réalité culturelle et sa transposition dans des formes symboliques), elle s'en différencie pourtant radicalement. En effet, alors que pour Geertz la culture se réduit à un phénomène purement interprétatif et esthétique (elle est *ethos*, style et *pattern*), elle se développerait, selon Girard, à partir d'un phénomène réel : la violence humaine. C'est d'ailleurs parce que les textes qui constituent la culture s'écrivent, pour Girard, à même la violence humaine qui est partout la même, qu'ils présentent une logique narrative et des thèmes similaires et récurrents. Si Girard prend aux sérieux autant les témoignages des personnages mythiques et littéraires que des personnes réelles, ce n'est donc pas parce que tous racontent une histoire fictive, construite, imaginaire, interprétative, mais parce qu'ils racontent tous (l'auteur à travers ses personnages), malgré certaines différences formelles, la même réalité. Pourtant, pour Girard, tous les textes ne s'équivalent pas, certains d'entre eux raconteraient de manière plus transparente les rouages de la violence humaine. C'est le cas de la tragédie grecque que Girard utilise dans *La violence et le sacré* afin d'éclairer le mythe et le rituel, des romans de Cervantès, Flaubert, Stendhal, Proust, Dostoïevski dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* pour éclaircir les conceptions du désir des philosophes et des psychanalystes, et de celui de la Bible, dans *Des choses cachées*, dont la valeur heuristique serait supérieure à tout autre texte, puisque celui-ci serait le fait d'un auteur littéralement surhumain!

transculturelle. C'est sous cette double identité que Girard nous convie à sa découverte de l'origine.

4.1. La fonction du rituel

La relation évidente entre le sacrifice et la violence va le mettre sur la piste de son hypothèse. En effet, l'hypothèse d'une violence fondatrice n'apparaît qu'en milieu d'ouvrage, comme conclusion d'une investigation sur la fonction du rite sacrificiel (puis sur la structure du mythe). Investigation de laquelle il tirera une première conclusion: le sacrifice qui se présente souvent comme une forme de meurtre, partagerait aussi avec la violence spontanée, son aptitude à se trouver des victimes de rechange, à la substitution. D'où cette hypothèse préliminaire:

«Il convient de se demander si le sacrifice rituel n'est pas fondé sur une substitution du même genre, mais en sens inverse. On peut concevoir, par exemple, que l'immolation de victime animale détourne la violence de certains êtres qu'on cherche à protéger, vers d'autres dont la mort importe moins ou n'importe pas du tout» (VS, p.11).

Or, bien que les observations sur le terrain, surtout relatées par la littérature classique, abondent et tendent vers la confirmation de l'hypothèse de la substitution, celle-ci n'aurait pas été retenue par l'ethnologie moderne parce qu'elle évoquait trop l'idée d'expiation et ses présupposés moraux incompatibles avec la science. Contre la position de Joseph de Maistre, pour qui le sacrifice apparaissait comme une manière de protéger les véritables coupables en lui substituant une victime innocente, souvent un animal, les ethnologues tels Hubert et Mauss ont préféré une conception formaliste du sacrifice, conception qui exclut complètement l'hypothèse de la substitution. Or, si Girard refuse la définition du sacrifice offerte par ces deux derniers¹², il refuse également la conception qu'en donne le premier. En effet, pour

¹² « Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie». Sept ans plus tard, dans l'*Introduction*, c'est cette formulation qu'ils retiennent encore en écrivant, plus

Girard, la victime sacrificielle n'est pas substituée au véritable coupable, mais à une victime dont la mort importe moins, non pas moralement, mais comme nous le verrons plus loin, sur le plan des relations sociales.

La morale servant à dissimuler cette raison plus essentielle du choix sacrificiel, la position de Joseph de Maistre qui établit une distinction morale entre le sacrifice humain et animal, autant que celles des ethnologues modernes qui en établissent une d'ordre épistémologique (les deux types de sacrifices sont rarement pensés ensemble), ne ferait que perpétuer la méconnaissance. Il s'agirait d'une « survivance sacrificielle » (occidentale et judéo-chrétienne), puisque cette distinction entre victimes non sacrificiables et sacrificiables existe dans tous les systèmes sacrificiels, mais ne s'établit pas toujours en faveur de l'animal et en défaveur de l'être humain, comme en témoigne l'existence de sacrifice humain dans certaines sociétés : le pharmakos en Grèce antique, les victimes sacrificielles dans la société aztèque.

4.1.1. Les catégories sacrificiables et non sacrificiables

Si l'on sacrifie aussi des êtres humains, c'est que le sacrifice ne se rapporte pas à la morale, mais à la violence que les hommes tentent de prévenir, c'est que le sacrifice a pour fonction, postule alors Girard, d'empêcher son retour en provoquant une catharsis de la violence générée par la vie sociale avant qu'elle ne dégénère dans la crise mimétique. Ce qu'il parviendrait à faire, d'abord, en cherchant des victimes sacrificielles à qui le groupe peut s'identifier afin de pouvoir transférer sur elle la violence. Cette ressemblance peut être réelle, comme dans le cas des victimes humaines. Elle peut aussi être construite symboliquement lorsque la victime est un animal (et parfois même un végétal). Qu'elle ressemble au groupe qui la sacrifie est donc un critère essentiel présidant au choix de la victime sacrificielle. Mais il n'est pas le seul.

sobrement : « Le sacrifice est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime » (Hubert et Mauss cité par Caillé, « Sacrifice, don et utilitarisme,

En effet, si cette ressemblance est indispensable à la réalisation du transfert de la violence, à la substitution sacrificielle, elle ne nous permet pas d'expliquer pourquoi cette substitution a pour effet de prévenir la violence plutôt que de l'attiser. En effet, explique Girard, une trop grande ressemblance entre la victime sacrificielle et ses sacrificateurs produirait ce que le sacrifice cherche à résorber et conduirait aux « confusions catastrophiques » (Girard, VS, p. 24), propre à la violence spontanée qui en choisissant n'importe quelle victime risque toujours de provoquer le désir de vengeance. C'est pourquoi, explique Girard

« pour que la victime puisse polariser les tendances agressives, pour que le transfert puisse s'effectuer, (et son expulsion), il faut qu'il n'y ait pas de solution de continuité, il faut qu'il y ait glissement « métonymique » des membres de la communauté aux victimes rituelles, il faut en d'autres termes, que la victime ne soit ni trop ni pas assez étrangère à cette communauté » (VS, p. 404)

Dans le cas des victimes animales, cette différence ne peut faire l'objet d'aucune confusion. Il n'en va pas, toutefois, de même pour le sacrifice qui se choisit des victimes parmi les hommes. Comment, en effet, le sacrifice réalise-t-il cette mise à distance entre victimes potentielles et actuelles, si toutes deux sont humaines? Pour répondre à cette question, Girard remarque d'abord que les êtres humains sacrifiés sont généralement des marginaux (comme les boucs émissaire).

«les prisonniers de guerre, les esclaves, les enfants et les adolescents non mariés (qui, dans certaines cultures, n'appartiennent pas pleinement à la société lorsqu'ils ne sont pas initiés), les individus handicapés, les déchets de la société, tel que le pharmakos» (VS, p. 24).

Girard ajoute à sa liste, le roi, sacrifié (symboliquement) dans certaines monarchies sacrées, et qui peut compter au nombre des marginaux, à la différence toutefois qu'il échappe à la société, non pas par le bas, comme le pharmakos, mais par le haut. Ou comme nous l'avons déjà expliqué, sa marginalité est interne, plutôt qu'externe,

Notes sur la théorie du sacrifice », p. 258). Nous reviendrons plus loin sur la critique qu'adresse Girard à cette définition.

puisqu'il occupe seul l'espace isolé de la souveraineté, à la fois au sommet et au coeur de la société.

La marginalité apparaît donc à première vue comme étant le critère à l'origine de cette distinction entre victimes humaines sacrificiables et non-sacrificiables. Or, comme le remarque ensuite Girard, les femmes qui, dans certaines cultures, n'appartiennent pas pleinement à la société, ne sont que rarement choisies comme victimes sacrificielles. Si toutes les catégories de marginaux ne sont pas également et aussi souvent sacrifiées, postule alors Girard, c'est que le fait d'être en marge de la société n'est pas en soi une condition suffisante pour le sacrifice. Il ressort, en effet, de cet exemple, une différence plus fondamentale susceptible d'éclairer les critères de sélection de la victime sacrificielle. Parce que la femme mariée appartient à la fois à son groupe de parenté et à la famille de son mari, « l'immoler serait toujours courir le risque de voir l'un des deux groupes interpréter son sacrifice comme un véritable meurtre et entreprendre de la venger » (Girard, VS, p. 25). Ce qui n'est pas le cas des catégories d'êtres humains effectivement choisies pour le sacrifice et, encore moins des animaux, qui n'entretiennent pas avec le reste de la communauté de tels liens.

« Entre la communauté et les victimes rituelles, un certain type de rapport social est absent, celui qui fait qu'on ne peut pas recourir à la violence contre un individu sans s'exposer aux représailles d'autres individus, ses proches qui se font un devoir de venger leur proche » (Girard, VS, p.26).

La violence du sacrifice serait donc, à la différence de la violence spontanée, une violence sans risque de représailles.

4.1.2. *Vengeance, justice et sacrifice*

Si le sacrifice est bien cette panacée pourquoi, se demande alors Girard, « les sociétés qui n'ont pas de rites proprement sacrificiels, réussissent très bien à s'en passer » (Girard, VS, p. 27)? Sa réponse : parce que dans la modernité, il existe une institution, souvent absente chez les peuples qui recourent plutôt au sacrifice, et qui

y jouerait un rôle analogue : le système judiciaire. Comme le sacrifice, celui-ci aurait pour fonction d'empêcher l'escalade de la violence dans la vendetta, fonction que remplirait l'institution judiciaire non pas en la prévenant, mais en y opposant une riposte définitive.

«Il ne supprime pas la vengeance : il la limite à une représaille unique dont l'exercice est confié à une autorité souveraine et spécialisée dans son domaine. Les décisions de l'autorité judiciaire s'affirment toujours comme le dernier mot de la vengeance» (VS, p.29).

Autrement dit, il n'existerait pas de différence nette entre le principe de vengeance et de justice. En effet, si le système judiciaire venge lui aussi certains crimes, l'autorité de la loi et la force des moyens par lesquels il punit le criminel sont telles qu'ils empêcheraient toute riposte. Parce qu'il transcende la violence des rivaux, il parviendrait donc à arrêter la régression des représailles en lui opposant une violence définitive dont nul ne peut se venger. Parce qu'il « manipule sans péril » la violence, et « réussit à la découper et à la limiter comme il l'entend », il serait plus efficace que le sacrifice, qui cherche à éluder la vengeance en la détournant sur un tiers,.

4.1.3. *Connaissance et méconnaissance de la violence contagieuse*

Ainsi, le fait de se doter de l'institution judiciaire (ou d'institutions qui s'en rapprochent) minimiserait les risques que se développent des vendettas. Les sociétés occidentales et contemporaines constituent à cet égard des cas exemplaires. Le fait que dans celles-ci la violence se propage rarement au reste de la communauté aurait également pour effet de masquer la raison d'être du sacrifice. «Parce que nous minimisons le péril de la vengeance, nous ne savons pas à quoi peut bien servir le sacrifice» (Girard, VS, p.33). Parce que ce péril menace davantage les sociétés qui ont privilégié la solution sacrificielle, qui aide à tenir la vengeance en respect, mais n'y parvient pas toujours, les conséquences de la violence laissée à elle-même leur apparaîtraient plus clairement. En effet, pour ceux qui ont fait l'expérience de la

vendetta, - qui peut se répandre à l'ensemble des membres de la société et se perpétue souvent sur plusieurs générations -, la violence ne peut être conçue de la même manière que dans nos sociétés, où celle-ci semble toujours s'arrêter avec la victoire d'un des antagonistes sur l'autre. Bref, l'existence du système judiciaire dans notre société expliquerait (en partie) pourquoi le sacrifice n'y est plus pratiqué, mais aussi pourquoi nous méconnaissions sa raison d'être.

Les communautés qui en sont dépourvues, sans expliquer leur propre ritualité dans les termes de la théorie girardienne, posséderaient donc au sujet de la violence un savoir supérieur au nôtre. « Les précautions rituelles dirigées contre la violence, aussi absurdes qu'elles apparaissent parfois, nous la désignent comme ce qu'elle est : éminemment contagieuse, interminable » (Christine Orsini, p. 33). Par le biais de métaphores, le langage étant trop structuré pour dire la perte des structures, le rituel et le mythe nous la feraient entrevoir. La peste, évocation de la contagion violente, et le déluge qui abolit toutes les différences, ces thèmes récurrents du mythe chercheraient à dire, pour mieux la maîtriser, la violence et l'énorme péril qu'elle fait peser sur la vie des hommes; le langage symbolique du rite, à la prévenir, en se fixant sur des objets qui auraient pour fonction de distinguer la bonne de la mauvaise violence, de conjurer la seconde par la première.

4.1.4. *L'empirisme de la pensée religieuse*

Que la pensée religieuse se déploie dans l'ordre de la métaphore et du symbolique n'empêche pas pour autant qu'elle procède, pour Girard, de manière essentiellement empirique.

« Saisi dans ses formes les plus simples, peut-être les plus élémentaires, le religieux ne s'interroge même pas sur la nature dernière des forces terribles qui assiègent l'homme; il se contente de les observer afin de déterminer des séquences régulières, des « propriétés » constantes qui lui permettront de prévoir certains faits, qui fourniront à l'homme des points de repère capables de déterminer la conduite à suivre » (Girard, VS, p. 53).

De ces observations, la pensée religieuse en viendrait toujours à la même conclusion : il faut éloigner par tous les moyens la violence contagieuse, que ce soit en prohibant certains objets susceptibles de la provoquer, ou en la conjurant par la violence préventive et cathartique du sacrifice.

Si l'empirisme religieux se révèle efficace dans cette lutte contre la violence contagieuse, il n'est pas infallible. Parce qu'il ne perce jamais le mystère de son propre dualisme, les oppositions qu'établit la pensée religieuse comportent une part d'arbitraire et risquent de s'embrouiller. Pour rester efficace, elle doit maintenir une continuité entre bonne et mauvaise violence, sans pour autant que l'une et l'autre s'indifférencie. Lorsque le religieux ne parvient plus à réaliser ce dosage complexe, lorsqu'il ne trouve plus de « bons conducteurs » pour expulser la violence, et que la différence entre la violence légitime et illégitime, entre le sacrifice et le meurtre se perd, la violence menace de redevenir rivalitaire et indifférenciatrice. Bref, la crise du sacrifice entraîne le retour de la crise mimétique et, à sa suite, l'effondrement des différences sociales qu'il supportait.

4.1.5. *La tragédie ou la crise du sacrifice*

Le texte tragique, puisque c'est justement en période d'effritement du sacré, lors du passage en Grèce antique d'un ordre religieux à un ordre étatique, qu'il apparaît, aurait été mieux à même, mieux que l'ethnologie¹³, que la sociologie et la psychologie¹⁴, de décrire cette crise, la violence mimétique et sa relation étroite à

¹³ L'ethnologie arriverait moins bien à voir le caractère circulaire, mimétique, contagieux de la violence, en raison nous dit Girard d'un parti pris « anti-différentiel », selon lequel la différence serait à l'origine du conflit. « Le plus souvent implicite, affirme Girard, ce principe est clairement reconnu et assumé dans *The ritual process* de Victor Turner : "*Structural differentiation, both vertical and horizontal, is the foundation of strife and factionalism, and of struggles in dyadic relations between incumbents of positions or rivals for positions.*" (VS, p.79).

¹⁴ « Dans un univers privé de transcendance judiciaire livré à la violence, chacun a raison de redouter le pire; toute différence s'efface entre la « projection paranoïaque » et l'évaluation froidement objective. Une fois que cette différence est perdue, toute psychologie et toute sociologie défaille. (...) L'observateur qui distribue aux individus et aux cultures les bons et les mauvais points du «normal»

l'échec du sacrifice. Bien qu'elle ne soit pas sacrificielle au sens rigoureux du terme, explique Girard, la tragédie grecque n'est pas non plus étrangère au sacrifice, puisqu'à travers elle c'est la vérité élémentaire de la violence » (VS, p. 21), qui nous est révélée, son caractère contagieux de la violence et la malignité de cette contagion, la manière dont elle parvient à s'échapper de son enclos sacrificiel pour se répandre à tout le corps social. Que les brèches qui vont le faire céder résultent d'une pression interne ou externe au sacrifice, qu'elle soit le fait d'un sacrifice qui tourne mal¹⁵, ou d'une rivalité que le sacrifice n'arrive plus à endiguer, quel que soit le côté où elle est assaillie, la forteresse sacrificielle va libérer, en s'effondrant, la violence interminable de l'antagonisme et donner libre cours au duel tragique.

« S'il fallait définir l'art tragique en une seule phrase on ne pourrait mentionner qu'une seule donnée : l'opposition d'éléments symétriques » (Girard, VS, p. 70). Dans *La folie d'Héraclès*, Lycos et Héraclès sont devenus des doubles, il n'y a plus d'insultes, de malédictions, de parades, de gestes qui ne soient adressés à l'un des antagonistes qui ne soient immédiatement repris par l'autre. Rien n'arrive à Étéocle ou Polynice, dans *Les Phéniciennes*, qui n'arrive aussi à l'autre. L'on prévient les coups pour mieux y répliquer; à chaque fois que se présente un déséquilibre entre les deux ennemis, celui-ci est vite compensé par une nouvelle riposte. Même la mort, explique Girard, ne parvient pas à rompre la réciprocité tragique: Étéocle et Polynice « gisent côte à côte, et le pouvoir entre eux n'est pas départagé » (Girard, VS, p.72). Les armées desquelles ils étaient les héros vont s'affronter.

et de «l'anormal» doit se définir comme un observateur qui *ne risque pas de se faire tuer*. La psychologie et les autres sciences sociales, dans les perspectives ordinaires, supposent un fondement pacifique qui va tellement de soi aux yeux de nos savants que sa présence même leur échappe» (Girard, VS, p.85).

¹⁵ «*La Folie d'Héraclès*, d'Euripide, montre l'échec d'un sacrifice. Héraclès arrache sa femme et ses enfants à la violence de l'usurpateur Lycos, qui s'apprêtait à les sacrifier, en tuant celui-ci. Après ce nouveau meurtre, il veut se purifier. Mais la violence que le sacrifice devait « polariser » est trop abondante, elle déborde. Le sang versé à l'instant et au cours de ses terribles travaux se répand alentour; près des autels, Héraclès dans un accès de délire sacrifie tous les siens, qu'il ne distingue plus de ses ennemis passés et à venir» (Christine Orsini, «Introduction à la lecture de René Girard », p. 34).

Parce qu'il commence lorsque la justice, c'est-à-dire l'illusion d'une différence entre légitimité et illégitimité s'effondre, le conflit tragique est insoluble, sans fin. On ne peut ni être partial ni impartial, puisqu'à son point culminant, la violence des uns n'a d'autre raison que la violence des autres : « les raisons sont les mêmes de part et d'autre, c'est-à-dire que la violence est sans raison » (Girard, VS, p.73). Lorsque les antagonistes n'ont plus d'autres prétextes pour se haïr que leur violence parfaitement partagée et parfaitement réciproque, c'est l'écart, la différence illusoire qu'ils entretenaient au sujet des motifs de leur conflit qui s'efface: « Lycos s'apprêtait à sacrifier la femme et les enfants d'Héraclès. Héraclès le tue et sacrifie sa femme et ses enfants. La tragédie d'Euripide fait du héros le double de l'usurpateur » (Christine Orsini, p. 35). Plus rien ne les sépare maintenant que le sacrifice a disparu, plus même l'antagonisme, plus même ce qui aurait pu permettre à Héraclès de reconnaître encore sa femme et ses enfants. Les ennemis, unis par les liens inextricables de la violence, ont embrassé leur devenir tragique.

4.2. La structure du mythe

Si la tragédie nous dit bien la vérité de la violence qui se met à fonctionner à vide, si le rapport de double est un rapport réel dont l'aboutissement est la perte de toutes les différences, « s'il y a réellement des crises sacrificielles, il faut qu'elles comportent un frein, il faut qu'un mécanisme autorégulateur intervienne avant que tout soit consumé » (Girard, VS, p.104). Ce frein capable de mettre fin au désordre et de faire émerger un ordre nouveau, nous l'avons déjà vu, c'est le mécanisme émissaire. Bien qu'il soit aussi abordé dans sa dimension dynamique, dans *La violence et le sacré*, celui-ci est le plus souvent associé à l'hypothèse de l'événement fondateur que Girard tente de reconstituer. Or, dans cette reconstitution, la « découverte » de la fonction du rituel, ne constitue qu'un élément, qu'un indice parmi d'autres. En effet, que le sacrifice ait pour fonction de prévenir l'escalade de la violence, ne permet pas d'expliquer pourquoi celui-ci se met en place initialement. En effet, l'efficacité du sacrifice a pour condition l'existence d'un

système symbolique, qui établit des distinctions entre sacrificable et non sacrificable, condition qui disparaît lorsque le sacrifice échoue et que la société est emportée par la crise. Reste donc encore à savoir si l'analyse de la structure et des thèmes du mythe qu'il entame maintenant, si les nouveaux indices qu'ils recèleraient seront en mesure d'informer la genèse symbolique, si elle lui permet véritablement d'élucider le mystère de son origine.

4.2.1. *Le mythe d'Œdipe*

Il faut dire d'abord que, contrairement à ce que Girard annonce, cette reconstitution de l'origine à partir du mythe, du moins si l'on ne considère que le contenu de *La Violence et le Sacré*, ne procède pas véritablement d'une analyse comparative des mythes et se concentre presque exclusivement sur un seul: le mythe d'Œdipe. Ce choix s'explique, entre autres, par le caractère archétypal que Girard lui trouve, -« sa permanence plusieurs fois millénaire (..), le caractère imprescriptible de ses thèmes »-, et aussi parce qu'il « jouit toujours aujourd'hui d'un respect quasi religieux » (Girard, VS, p.124) Mais par delà ces deux raisons, s'en trouve une plus importante. Le mythe d'Oedipe est choisi aussi et surtout parce qu'il aurait l'avantage d'avoir été traduit dans le langage démystificateur de la tragédie.

De cette lecture du mythe à la lumière de la tragédie, qu'entreprend Girard, dans le troisième chapitre de la *Violence et le Sacré*, ressort d'emblée un élément susceptible d'expliquer comment la crise sacrificielle présentée dans la seconde se résout dans le premier : alors que le mythe présente Œdipe comme coupable d'inceste et de parricide, dans la tragédie de Sophocle, sa culpabilité n'est établie qu'à la suite d'un conflit qui oppose les protagonistes et où chacun accuse l'autre à tour de rôle du meurtre de Laios. Tous semblent également responsables, l'accusation de parricide et d'inceste adressée à Œdipe s'inscrit dans un échange de malédictions parfaitement symétriques, de sorte qu'il est impossible, dans ces premières scènes, de prédire l'issue du conflit ; il est indécidable, tragique. Pourtant,

le mythe, retranscrit plus fidèlement dans la seconde partie de la tragédie, va trancher. Œdipe, qui n'était qu'un des responsables potentiels de la crise, va devenir la cause unique, cette exception monstrueuse « celui qui a « montré au monde des pères, frères, enfants, tous du même sang! des épousées à la fois femmes et mères! », qui a brouillé les différences les plus fondamentales » (Orsini, « Introduction à la lecture de René Girard, p. 36). Comment expliquer ce dénouement, dans le mythe, de l'impasse tragique? Girard nous propose une première réponse : la mise en accusation d'Œdipe, « loin d'être la vérité qui tombe du ciel pour foudroyer le coupable et éclairer tous les mortels (...) n'est que la victoire camouflée d'un parti sur un autre, le triomphe d'une lecture polémique sur sa rivale, l'adoption par la communauté d'une version des événements qui n'appartient d'abord qu'à Tirésias et à Créon, et qui appartient ensuite à tous et à personne, étant devenue la vérité du mythe lui-même » (Girard, VS, p. 112). Or, d'affirmer qu'un camp l'a emporté sur l'autre, n'explique pas véritablement pourquoi c'est Œdipe plutôt que les autres protagonistes qui est accusé. Elle ne fait que souligner l'arbitraire et l'injustice de cette décision du mythe de placer Œdipe à l'origine de tous les malheurs qui affligent la cité.

La réponse à cette question se laisserait entrevoir à travers ses thèmes et leur structuration. Le parricide et l'inceste ne sont pas des crimes ordinaires. Par eux, ce sont les différences les plus essentielles au sein de la société qui s'effacent. Ces thèmes, postule Girard, signifient trop la perte des différences qui caractérise la crise sacrificielle pour ne pas la symboliser : « la pensée qui assimile la violence à la perte des différences doit aboutir au parricide et à l'inceste comme terme ultime de sa trajectoire. Aucune possibilité de différence ne demeure; aucun domaine de la vie ne peut plus échapper à la violence » (Girard, VS, p.115), puisque, par elle, a été abolie même la différence familiale. Or, poursuit Girard :

« (s')ils expriment, certes, la réciprocité et l'identité violente, (c'est) sous une forme si extrême qu'elle terrifie, et pour en faire le monopole d'un individu particulier; nous perdons de vue, en somme, cette même réciprocité en tant qu'elle est commune à tous les membres de la communauté et qu'elle définit la crise sacrificielle » (VS, p. 117).

Son caractère collectif ne se laisse plus entrevoir qu'à travers le thème de la peste, ce moindre mal, dont personne n'est coupable hormis Œdipe, comme si la monstruosité d'Œdipe coupable était contagieuse.

4.2.2. *La véritable identité d'Œdipe et de tous les Dieux*

À la violence indécidable de l'antagonisme que présente la tragédie, le mythe opposerait donc la solution victimaire. Ni le perdant d'un conflit épique, ni victime de ses désirs refoulés, Oedipe est un bouc émissaire, coupable de crimes indifférenciateurs, boiteux et aveugle. Si Œdipe est transformé en cet être misérable, poussé à l'automutilation¹⁶, ce n'est donc pas, selon Girard, parce qu'il se sent coupable, comme le veut le mythe, et comme le présuppose, en un sens la psychanalyse, pour qui le désir d'inceste et de parricide est réel même si toujours refoulés, mais parce qu'on lui a fait porter tous les maux de la cité, parce qu'on l'a rendu coupable.

Or, si Œdipe, accablé du blâme collectif, est devenu monstrueux, sa monstruosité est également ce qui va faire de lui, de son cadavre, dans la seconde partie de la tragédie, *Œdipe à Colonne*, « une espèce de talisman que Colonne et Thèbes se disputent avec âpreté » (Girard, VS, p. 131). Si la violence que l'on a transférée sur lui, l'a transformé en monstre, la paix que son expulsion réalise, le ferait plutôt apparaître comme un sauveur. Comme nous l'avons vu, parce que le mécanisme émissaire met fin à la crise, et ce, autant en libérant la communauté de sa violence qu'en faisant surgir l'ordre du désordre, une différence de l'indifférenciation, comme toute victime émissaire, ne passerait pas uniquement pour responsable des violences qui ont précédé son exclusion, mais également pour responsable du retour

¹⁶ Le thème de l'automutilation comme celui de l'autosacrifice, que Girard analyse à partir d'un mythe aztèque, dans le *Bouc émissaire*, au cinquième chapitre, « Theotican », serait un déguisement particulièrement sophistiqué de l'inversion qui préside au meurtre de la future divinité. Puisque les lyncheurs la croient responsable de la crise comme de sa résolution, de sa mort même, il n'est pas surprenant qu'ils la contraignent, dans le mythe, à se tuer ou à se punir elle-même.

à l'ordre y succédant. Il passerait, en somme, pour responsable de toute l'affaire, transcendant l'homme autant dans le bien que dans le mal.

Que la violence unanime ramène effectivement l'ordre, aurait donc pour effet la sacralisation de la victime, mais aussi la cristallisation dans le mythe (qui en fait le récit) des thèmes du parricide et de l'inceste, destinée à dissimuler la responsabilité collective de la violence.

« Il n'y aurait pas de thèmes sans la vertu structurante de l'anathème. L'objet véritable de l'anathème n'est pas Œdipe, qui n'est lui-même qu'un thème parmi d'autres, mais c'est l'unanimité elle-même qui, pour demeurer efficace, doit rester protégée de tout contact, de tout regard, de toute manipulation possible. » (Girard, VS, p.128)

C'est ce que donne à penser une lecture tragique du mythe d'Œdipe, et qu'une analyse comparative des mythes, à la lumière de l'hypothèse de la victime émissaire tendrait à démontrer, postule Girard. En effet, Œdipe n'est pas une exception : les dieux, esprits, ancêtres surnaturels, héros mythiques qui peuplent les mythologies du monde occupent souvent le double rôle de transgresseurs, cruels et monstrueux (qui cumulent les signes victimaires), et de sauveurs de l'humanité, instaurateurs des différences culturelles, de même que le mythe est souvent le récit de ses transgressions, de leur mort ou de leur expulsion et du retour à l'ordre que leur (re)sacralisation instaure.

4.3. L'événement fondateur

Si, à la lumière de l'hypothèse victimaire, le mythe et le dieu apparaissent comme de véritables créations de la violence, ils n'en sont pas pourtant que de simples métaphores :

« Il ne suffit pas de dire que la victime émissaire « symbolise » le passage de la violence réciproque et destructrice à l'unanimité fondatrice; c'est elle qui assure se passage et elle ne fait qu'un avec lui. La pensée religieuse est forcément amenée à voir dans la victime émissaire (...) une créature surnaturelle qui sème la violence pour récolter ensuite la paix, un sauveur

redoutable et mystérieux qui rend les hommes malades pour les guérir ensuite. » (Girard, VS, p. 131)

Dans cette sacralisation de la victime, l'homme constitue une force qui le transcende et, sous l'effet de la peur¹⁷ qu'elle lui inspire, il s'interdit désormais tout objet susceptible de provoquer une rivalité mimétique, il s'impose périodiquement la répétition, pour la conjurer, la violence fondatrice en vue de la prévenir, le sacrifice¹⁸ d'une nouvelle victime en offrande à la divinité. Bref, afin d'empêcher le retour de la violence les hommes, se croyant guidés par leur nouvelle divinité, auraient donc inventé les rites et les mythes, répété et mis en scène leur propre violence, construit un espace sacré à l'extérieur de la société, où la violence qui n'est jamais expulsée pour de bon peut être expulsée à nouveau. Tel est donc « l'événement fondateur ».

¹⁷ La peur d'autrui, à elle seule, ne peut rendre compte de l'interdit puisque, « si les membres du groupe avaient simplement peurs les uns des autres, ils finiraient tous, une fois de plus, par s'entretuer. Il faut que les violences passées soient, en quelque sorte, incarnées dans la victime réconciliatrice; il faut déjà une espèce de transfert collectif qui fasse redouter un retour en force de la victime, une visitation vengeresque et qui rassemble tout le groupe pour empêcher cette expérience horrificante. » (Girard, DCC, p.105)

¹⁸ Si la peur du meurtre ne peut rendre compte de l'interdit, la peur et l'angoisse devant la mort que susciterait sa conscience ne parviendraient pas davantage à expliquer le sacrifice. À la conception de Georges Bataille selon laquelle le sacrifice serait une transgression de la mort en vue de dépasser l'angoisse qu'elle suscite (« L'angoisse est voulue dans le sacrifice : « la plus grande angoisse, l'angoisse jusqu'à la mort, est ce que les hommes désirent, pour trouver, à la fin, par-delà la mort, et la ruine, le dépassement de l'angoisse. » (Bataille cité par François Bremond, « René Girard, examen dialectique », p.539). Girard rétorque que « les vérités insupportables suffisent, à elles seules, à susciter les constructions culturelles qui les masquent » (DCC, p.111). D'abord, nous dit Girard, l'idée naturaliste de la mort, comme cessation complète de la vie est une idée moderne. Ensuite, pour les premiers hommes qui, selon Girard, ne peuvent avoir été athées, c'est d'abord face au cadavre de la victime émissaire que le sens se génère. Sens qui dissimule et atténue non pas l'angoisse que chacun éprouve face à sa propre mort, mais que tous éprouvent face à l'expérience passée de la violence collective, sens qui ne proviendrait, non pas de sa négation, ou pas seulement puisque la mort de la victime se manifesterait aussi toujours comme un formidable influx de vie, même si elle continuerait à incarner à signifier la violence destructrice, stérile et terrifiante.

4.3.1. *Nature et fonction de la divinité*

Ainsi, et comme le sous-entend le titre de l'ouvrage, si le sacré et la violence ne font qu'un, cette violence de laquelle le sacré provient et qu'il emploie, est double et ambivalente. C'est en effet pour faire rempart à la violence destructrice de l'antagonisme que serait lynchée, dans un meurtre fondateur, puis par sa répétition dans le sacrifice, une victime. Par cette explication, Girard offrirait donc une réponse au problème de l'ambivalence du sacré, laissé en plan par Hubert et Mauss, de même qu'à celui que posent la nature et la fonction qu'ils attribuent au sacrifice. En effet, en postulant, dans leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, que la création de la divinité est l'œuvre de sacrifices antérieurs, (Girard, VS, p. 135) Hubert et Mauss ont rendu complètement opaque la fonction qu'ils lui attribuent par ailleurs, qui est d'établir une communication entre les hommes et les dieux. « À quoi pensaient, peut-on effectivement se demander à la suite de Girard, les sacrificateurs quand ils n'avaient pas encore de dieux avec qui « communiquer »? Pour qui et pourquoi répétaient-ils leurs sacrifices devant un ciel complètement vide? » (Girard, VS, p. 136).

Non seulement la nature et la fonction qu'attribuent Hubert et Mauss au sacré et au sacrifice se contredisent, celles-ci ne peuvent rendre compte de la manière bien spécifique dont on communique avec les dieux et dont les dieux communiquent avec les hommes : pourquoi l'action de la divinité est-elle aussi maléfique que bénéfique, pourquoi le sacrifice est-il tantôt une forme de meurtre et tantôt la chose la plus sainte qui soit?

Ainsi, bien que ce soit au prix de la méthode sociologique proposée par Durkheim, la conception que propose Girard du système sacrificiel a au moins le mérite de lui redonner une certaine raison d'être. Car, nous dit Girard, non seulement l'approche formaliste adoptée par Hubert et Mauss aurait-elle eu pour effet d'enfermer la pensée dans une analyse purement formelle qui ne révèle rien, en dernière analyse, des raisons qui font que les divinités exigent des humains des sacrifices, celle-ci serait également à l'origine de la position défendue par Lévi-Strauss.

« Étant donné que la divinité n'a plus, pour nous modernes, aucune réalité, tout au moins sur le plan du sacrifice sanglant, c'est l'institution tout entière, en fin de compte, que la lecture traditionnelle rejette dans l'imaginaire. Le point de vue d'Hubert et Mauss appelle le jugement de Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*. Le sacrifice n'a plus rien de réel. Il ne faut pas hésiter à le qualifier de « faux » (Girard, VS, p. 17).

Pour Girard, loin d'être purement symbolique ou imaginaire, le sacrifice et sa théologie sont des retranscriptions d'un phénomène réel et universel¹⁹.

4.3.2. *Le sacrifice, une institution sociale*

Si l'hypothèse de l'événement fondateur permet de rendre compte de l'origine du rite, cette origine éclairerait en retour la manière dont il parvient effectivement à remplir sa fonction. « Le rite, nous dit maintenant Girard, est une répétition d'un premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime et autour d'elle, l'unité perdue dans la violence » (VS, p. 142). En effet, « la fonction du sacrifice (...) non seulement permet, mais requiert le fondement de la victime émissaire » (*ibid.*, p. 152). Par lui, se trouvent en effet résolus différents problèmes.

Le premier concerne le caractère social du sacrifice dont l'hypothèse de la substitution telle que présentée au début du livre n'avait pas véritablement rendu compte. Ce à quoi l'hypothèse d'une imitation de la violence primordiale dans le rituel pallierait en montrant que « la victime rituelle n'est pas uniquement substituée à tel ou tel membre de la communauté ou même directement à la communauté

¹⁹ C'est pourquoi, selon Girard, la théologie qui définit souvent le sacrifice comme une offrande alimentaire, cadeau dont la transcendance se nourrit, serait « plus proche de la vérité que tout ce que les chercheurs modernes ont essayé de lui substituer » (VS, p.396). « Si, explique Girard, le dieu n'est rien d'autre que la violence expulsée pour la première fois, c'est toujours de sa propre substance que lui apporte le sacrifice rituel. Chaque fois que le sacrifice accomplit l'effet désiré, chaque fois que la mauvaise violence se métamorphose en bonne stabilité, on peut dire que le dieu agrée l'offrande de cette violence et s'en nourrit » (*ibid.*, p.397).

entière, mais toujours substituée à la victime émissaire » (Girard, VS, p. 153). La substitution qui préside au sacrifice ne serait donc pas simple, mais double. La première, réalisée via le mécanisme émissaire, remplace tous les membres de la communauté par un seul : la victime sacralisée. La seconde, proprement rituelle, substituerait à cette dernière une victime appartenant à une catégorie sacrificable. « Si la communauté tout entière n'était pas déjà subsumée sous une seule tête, celle de la victime émissaire, il serait impossible d'attribuer à la substitution sacrificielle la portée que nous lui avons attribuée, il serait impossible de fonder le sacrifice comme une institution sociale » (Girard, VS, p.153)

4.3.3. *Sacralisation et sacrifice*

Si l'hypothèse de la double substitution résout certains problèmes, elle en fait apparaître d'autres. Il devient en effet difficile de comprendre, si le rituel est bien une imitation de la violence fondatrice, pourquoi celui-ci ne provoque pas ce qu'il tente de prévenir, le retour de la violence. Autrement dit, comment réconcilier le désir de perpétuer l'unanimité pacificatrice issue de la solution de la crise avec la nécessité, pour y parvenir effectivement, de la briser²⁰, de défaire cette harmonie des antagonistes réconciliés en excluant quelques-uns du lot pour les sacrifier?

La réponse de Girard consistera essentiellement à dire que la même pensée qui sacralise la victime émissaire et la fait passer non plus pour un membre de la communauté mais pour une force transcendante qui incarne à la fois la société et le sacré²¹, sacraliserait aussi, par la préparation sacrificielle, certains membres du

²⁰ Pour ne pas la briser, il faudrait que cette première victime sacrificielle soit un animal, ce que Girard ne précise pas.

²¹ Puisque cette extériorisation de la victime émissaire résulte du transfert de la violence collective sur elle, celle-ci continuerait à incarner négativement le groupe : comme ce qu'elle ne peut être pour continuer à exister. Autrement dit, avant d'être un trait d'union elle est d'abord un trait de séparation entre la communauté et la violence; et ne deviendrait qu'une force positive et salvatrice, active parmi les hommes, et donc pleinement sacrée que par sa substitution à une victime sacrificielle, lors du sacrifice : c'est-à-dire lorsque la violence expulsée et sacralisée, grâce à elle, menacerait de redevenir immanente et serait expulsée de nouveau, via la mise à mort (ou l'exclusion) de victimes sacrificielles. Sans cette deuxième substitution, le retour de la violence ré-engendrerait de nouvelles

groupe en vue de les sacrifier. Alors que pour les victimes sacrificielles qui appartiennent naturellement à l'extérieur de la société, celle-ci cherche à les intégrer au groupe par des mises en relations symboliques afin de faciliter le transfert de la violence collective²²; pour les victimes humaines, la pensée rituelle s'efforce plutôt de les marginaliser pour en faciliter l'expulsion (cas du roi sacré, par exemple, à qui l'on ferait, lors du rituel d'intronisation ou de rajeunissement, commettre les pires transgressions).

En somme, pour comprendre maintenant la manière dont s'opère le passage du meurtre fondateur au sacrifice, l'on doit supposer que la différence fondamentale apparaissant lors des premières expulsions, la différence sacrée,

« dirigerait ensuite, explique Girard, toute la pensée religieuse vers des victimes assez différentes de la victime originelle, soit par nature ou grâce à la préparation sacrificielle, pour décaler, différer le sacrifice rituel par rapport à la violence collective fondatrice, assurant ainsi au rite commémoratif une vertu cathartique proportionnelle au besoin de la société où il est appelé à fonctionner. » (VS, p.407).

En d'autres termes, il faut supposer l'émergence d'une pensée religieuse qui différencie d'abord la victime émissaire du groupe (qui la sacralise) puis, par des glissements métonymiques réalisés à partir de cette différence sacrée, le groupe, de certaines classes d'individus. Or, en fondant l'existence du rituel sacrificiel sur celle d'une pensée supposée émerger de la violence fondatrice, Girard laisse en plan un problème fondamental que l'hypothèse d'un événement fondateur ne parvient pas à résoudre : comment la violence unanime, phénomène qui, s'il se situe véritablement non seulement à l'origine de la société particulière mais au passage du non humain à

expulsions vers l'extérieur sans jamais produire de sacralité, de transcendance. C'est donc dire que l'hypothèse de la double substitution est aussi nécessaire à la compréhension de l'apparition de la divinité que du sacrifice. Si, dans plusieurs textes, Girard présente la sacralisation de la victime et celle de la victime sacrificielle comme deux moments distincts, d'autres suggèrent d'ailleurs que leur origine est commune, et que c'est, en quelque sorte, le sacrifice qui fait apparaître le sacré.

²² Comme chez les Dinkas, par exemple, pour qui le bétail offert en sacrifice constitue une société analogue et parallèle à la société humaine, et que l'on traite comme s'il en était membre à part entière avant de le sacrifier.

l'humain²³, est présymbolique, en vient-elle à produire ces premières formes de pensée? Si l'on peut comprendre comment le mécanisme émissaire régénère, au sein de la société déjà constituée, en provoquant de nouvelles expulsions, en sacralisant de nouvelles victimes, le symbolisme religieux, il est difficile de voir comment il peut en être l'origine même, ce par quoi l'intelligence symbolique et sociale de l'homme se développe?

²³ L'événement fondateur doit être « considéré à la fois comme origine absolue, passage du non-humain à l'humain et origine relative, origine des sociétés particulières » (Girard, VS, p.462)

5. La victime émissaire : chaînon manquant entre l'homme et l'animal

Cette origine, nous dit Girard qui entreprend maintenant de la démontrer à partir d'une théorie de l'hominisation, est d'autant plus difficile à comprendre que les débuts de l'humanité auraient été marqués par un accroissement de la violence, rendant l'émergence même d'*homo sapiens* improbable. En effet, non seulement les premiers hominidés auraient-ils été mieux équipés pour la violence, et ce autant sur le plan hormonal que par leurs armes, les sources de tensions se seraient multipliées au sein du groupe (notamment entre les mâles et les femelles en raison d'une interférence entre la fonction maternelle et sexuelle). Comme le résume Jean-Michel Oughourlian, «si on le décompose en éléments analysables, le processus d'hominisation se révèle entièrement constitué de phénomènes dont chacun, à lui seul, devrait suffire à le faire échouer » (Girard, DCC, p.118).

Afin d'expliquer pourquoi le procès d'hominisation accouche de l'homme dans ce contexte des plus défavorables, les éthologues ont proposé différentes solutions. Girard en cite quelques-unes, dont l'hypothèse qui voudrait que cette violence accrue aurait été maîtrisée par le renforcement des schèmes d'inhibitions instinctuels entre individus apparentés. Or, « on voit mal comment des montages instinctuels pourraient rendre compte de la différence dans le comportement » (Girard, DCC, p.116), puisque les fortes décharges d'adrénaline qui sont nécessaires au paroxysme de la chasse « peuvent se produire aussi à d'autres moments, au sein du groupe familial, par exemple, sous l'effet d'une contrariété quelconque » (Girard, DCC, p. 116). L'existence du meurtre intrafamilial montre d'ailleurs que si de tels instincts existent, ils sont parfois défailants. De plus, cette théorie n'explique pas l'empathie entre des individus non apparentés, la solidarité sociale qui unit les familles entre elles.

La seule solution efficace contre la violence de l'homme ne peut donc, conclut Girard, qu'être culturelle. « Il faut toute une organisation culturelle analogue déjà à

celle que nous voyons encore autour de nous » (DCC, p.119). L'apparition de la culture ou de la société humaine serait donc la seule à pouvoir rendre compte de l'apparition de l'homme, à la condition toutefois d'arriver à formuler des hypothèses qui expliqueraient comment les processus culturels s'enclenchent sur des processus « naturels » ou « instinctuels ».

« Il doit être possible, postule en ce sens Girard, de penser un processus d'hominisation vraiment radical à partir de l'animalité sans faire état des fausses spécificités de la nature humaine » (DCC, p. 127). À cette tâche, ethnologie et éthologie auraient également échoué. En invoquant l'évolution des formes de sociabilité animale dont l'aboutissement serait la culture humaine sans expliquer comment au juste l'on passe de l'une à l'autre, les éthologues minimiseraient non seulement les problèmes qui rendent cette évolution peu probable, mais aussi la différence fondamentale entre l'homme et le singe : l'émergence d'une sphère symbolique. Au contraire, les grandes théories qui ont voulu expliquer les mécanismes producteurs de culture et de symbolicité, -Girard cite la psychanalyse, le marxisme, le structuralisme-, ne seraient pas parvenues à expliquer, dans leur genèse éthologique, les conceptions de l'homme sur lesquelles elles reposent.

« Si on part des interdits de l'inceste ou du motif économique, de l'oppression socio-politique, (ou des structures de l'esprit humain) on ne peut pas vraiment poser le problème de l'origine sur fond d'animalité comme il faut désormais le faire pour renoncer réellement à se donner à l'avance tout ce dont il s'agit de rendre compte » (Girard, DCC, p. 121).

Et si la vision que Girard propose de l'origine est exacte, ce sont à la fois des raisons qui expliquent cet accroissement soudain de la violence, et de celles qui montreraient pourquoi cette violence, plutôt que de constituer une impasse sur le plan de l'évolution, accouche de la culture et de l'homme, dont il faut rendre compte.

5.1. L'homme : « un animal mimétique »

Si la violence est bien le problème majeur qui doit être résolu pour qu'advienne l'homme, celle-ci n'est pas en elle-même sa propre cause. Comme nous l'avons vu, la violence provient du mimétisme, du mimétisme qui attise le désir. C'est pourquoi selon Girard, l'intensification de la violence ne s'explique ni par l'affaiblissement des inhibitions instinctuelles de l'agressivité, ni par le renforcement d'instincts la favorisant, mais plutôt par l'aptitude accrue des humains à l'imitation par rapport à ses ancêtres animaux.

5.1.1. *Imitation et apprentissage*

L'aptitude à l'imitation existe chez plusieurs espèces animales, notamment chez les grands singes chez qui elle est occupée déjà une place plus importante, mais elle va devenir chez l'homme la condition même de son existence²⁴. L'imitation garantit, en effet, l'apprentissage de la culture et de la langue sans lesquels le développement du cerveau humain resterait inachevé²⁵. L'imitation qui humanise le jeune enfant en le socialisant apparaît d'ailleurs souvent comme la condition de la société, ce qui rend possible l'association des individus à une culture commune. Autrement dit, non seulement le mimétisme joue-t-il chez l'homme un rôle essentiel sur le plan ontogénétique, mais également sur celui de la sociogénèse.

²⁴ À la suite de Jacques Monod, Girard suggère de comprendre le développement du cerveau et des capacités mimétiques comme des phénomènes consubstantiels. « C'est le puissant développement de l'usage intensif de la fonction de simulation qui me paraît caractériser les propriétés uniques du cerveau de l'Homme. Cela au niveau le plus profond des fonctions cognitives, celui sur quoi le langage repose et qu'il n'explique qu'en partie. » (DCC, citation de Jacques Monod, p.127, note 38, *Le Hasard et la Nécessité*, p.194)

²⁵ «Comme tendent à le montrer certaines études, « le mimétisme infantin est extrêmement précoce » plus précoce, contrairement à ce que croyait Piaget que l'apparition de la fonction symbolique (Morin, «Le désir mimétique chez l'enfant : René Girard et Jean Piaget », p. 300) De fait plusieurs travaux récents en psychologie expérimentale semblent plutôt donner raison à Girard sur la précocité du mimétisme. Par exemple, Meltzoff et Moore, « ont montré que les nouveaux nés âgés de douze à vingt et un jours pouvaient imiter des mouvements de mains ou des expressions faciales » (Lucien Morin, «Le désir mimétique chez l'enfant : René Girard et Jean Piaget », p.300).

Si la position de Girard s'accorde avec cette conception optimiste de l'imitation, il s'en différencie aussi de manière radicale, puisqu'il en fait aussi, à rebours de la tradition de pensée qui remonte à Platon, la source de la violence et de la rivalité.

« Chez Platon, déjà, la problématique de l'imitation est amputée d'une dimension essentielle. Lorsque Platon nous parle de l'imitation, il le fait dans un style qui annonce toute la tradition de la pensée ultérieure. Les exemples qu'il nous propose ne portent jamais que sur certains types de comportement, manières, habitudes individuelles ou collectives, paroles, façons de parler, toujours des représentations » (Girard, DCC, p.17)²⁶.

Toujours sur les représentations, donc, et jamais sur les comportements d'appropriation, dont l'imitation loin d'avoir pour effet l'harmonie entre les individus serait plutôt la cause de leur discorde et de leur division.

5.1.2. *L'intensification de la mimesis*

Or, si la mimesis d'appropriation existe aussi chez les grands singes, celle-ci serait toujours réfrénée par les mécanismes instinctuels qui régissent la vie sociale animale. Le singe dominant est bien menacé par le désir des autres singes qui vont tenter de s'approprier son pouvoir, les objets qu'il possède et maîtrise, mais uniquement à l'occasion de luttes physiques. En effet, une fois qu'un individu

²⁶ « Pour Girard, la « mimesis » ne doit pas être réduite à la simple copie d'un modèle. Cette conception de l'imitation – qui remonte à Platon et qui a marqué toute la tradition occidentale – masque le fait que l'imitation est plus originairement désir d'appropriation de ce que l'autre est ou possède » (Claude Troisfontaines, « L'identité du social et du religieux selon René Girard », p.73). Pour Girard, la mimesis porte d'abord sur le désir et elle ne serait créatrice de la représentation que par le détour du sacrifice : « Toutes les grandes idées esthétiques sont de ce type, étroitement, obsessivement imitatives. La tradition le savait qui n'a jamais parlé d'art qu'en termes de *mimésis*... Il ne faut pas renoncer à la notion de *mimésis*... il faut l'élargir aux dimensions du désir ou peut-être faut-il l'élargir aux dimensions du mimétique » (Girard cité par Pierre Saint-Amand, « Valéry : Pirouette », p.319). « Intéressant déplacement du sens courant de mimésis puisque la notion de *représentation* est reléguée au second plan. Vient trouver la préséance, un autre sens de représentation, qui veut cette fois-ci contenir un rapport dérivé du rite, rappeler une scène originaire, où il est question essentiellement de sacrifice » (*id.*).

s'institue comme mâle dominant, cette rivalité tendrait à disparaître, assurant du coup le maintien des hiérarchies nouvellement instaurées. « L'individu qui cède le premier cédera toujours désormais » (Girard, DCC, p.122), sans lutte à mort. Non seulement abandonnera-t-il la meilleure place au vainqueur, mais il se subordonnera à son comportement par l'imitation, de sorte que c'est lui qui déterminera l'ensemble des comportements du groupe. « Beaucoup de chercheurs pensent que cette ordonnance assure à la troupe, chez les babouins par exemple, une cohésion et une efficacité qui lui manquerait en l'absence de *dominance patterns*, aussi bien au-dedans que vis-à-vis des ennemis éventuels » (Girard, DCC, p. 123). L'imitation du mâle dominant et non plus la rivalité avec lui est ici ce qui rend possible la sociabilité.

C'est cette condition qui, selon Girard, disparaîtrait avec l'intensification de la mimesis qui caractérise le procès d'homínisation. Celle-ci aurait eu d'abord pour effet de modifier le rapport des individus aux différentes ressources assurant leur subsistance. Plutôt que de continuer à n'être suscité que par des instincts, l'attrait pour ces objets sera également attisé par le désir mimétique. « Le désir humain, c'est la mimesis se greffant sur les simples montages instinctuels pour les suractiver, les irriter et les désorganiser » (Girard, DCC, p. 128). Elle les surexcite, d'une part, en rendant les objets, en quelque sorte, plus « désirables » qu'ils ne le sont sur le plan instinctuel puisqu'une partie de leur valeur réside désormais dans le fait qu'un autre les désire également. Et s'ils sont devenus plus désirables, leur appropriation est également devenue moins satisfaisante. Pour se les accaparer, il faudra d'abord se débarrasser de l'autre qui lui a attribué cette valeur supplémentaire, détour obligé qui la lui fera perdre par la suite. Bref, non seulement la mimesis surexcite l'appétit en s'y greffant, mais elle le dérègle et l'irrite aussi, puisque le désir condamne l'être humain à désirer des objets qui, une fois acquis, perdent leur valeur, et à s'engager auprès d'autant de modèles-obstacles qu'il y a de ces objets qui le frustreront plus qu'ils ne le satisfont.

En somme, si l'homme est un animal mimétique, il n'est pas le seul. Presque toutes les espèces animales sont aptes à l'imitation, sa différence ne peut donc être

ontologique. Celle-ci tiendrait d'abord au fait que l'être humain imite mieux et avec plus d'intensité le comportement de son congénère. L'intensification des capacités mimétiques n'est cependant que le point de départ du procès d'homínisation. Pour parvenir au point d'arrivée, l'édification de la culture humaine, doivent s'y ajouter les *effets* de la mimesis sur la relation de l'être humain au monde et à l'autre. Car si la transformation est d'abord quantitative, ses conséquences, soutient Girard, auraient altéré en profondeur la vie sociale animale. La mimesis en rendant l'homme plus intelligent que ses ancêtres animaux l'aurait également rendu plus violent, violence que les mécanismes instinctuels de contrôle de l'agressivité ne seraient plus parvenus à contenir. Comment, en effet, lorsque commence à s'attiser l'attrait pour l'autre, pour son être même, éviter la montée des violences? Et comment expliquer surtout que cette violence croissante mène à l'édification d'une culture, plutôt qu'à l'autodestruction de l'espèce humaine naissante? Par sa réponse, Girard cherchera autant à donner des assises évolutionnistes et éthologiques à l'hypothèse du mécanisme émissaire, découverte via le mythe et le rite dans *La Violence et le Sacré*, qu'à élaborer une compréhension du passage entre l'homme et l'animal.

5.2. L'animal dans l'homme

5.2.1. *Le mécanisme émissaire dans sa dimension éthologique*

La mise en relation entre la violence animale et la violence humaine, qui occupe dans *La Violence et le Sacré* une place plutôt marginale, va devenir dans le dernier ouvrage de Girard, *Les origines de la culture*, l'objet d'une réflexion soutenue. Les études éthologiques qui montrent l'existence, chez certaines espèces animales, du phénomène de transfert de la violence sur un tiers, ne sont plus simplement utilisées comme élément descriptif du caractère spontané, arbitraire et contagieux de la violence humaine, mais en vue de reconstituer une histoire évolutive du mécanisme émissaire.

À partir des observations de K. Lorenz, on voit déjà se dessiner une progression en passant des poissons aux oies sauvages. Lorsqu'ils sont privés d'adversaires, les premiers retournent leur agressivité contre les membres de leur famille alors que dans le cas des secondes, lorsqu'elles

« s'approchent l'une de l'autre avec des signes d'hostilité, la plupart du temps leur agression est déviée sur un troisième objet. Il y a là une ébauche du mécanisme émissaire. Ce détournement de l'agressivité a été fixé par l'évolution d'un schéma instinctuel qui peut créer un lien, principalement entre un mâle et une femelle» (Girard, OC, p.150).

Il s'agirait, en effet, d'une évolution puisque le transfert de la violence sur un troisième individu n'aurait pas uniquement pour effet de liquider l'agressivité privée d'objet qui l'a déclenchée, mais aussi celui de renforcer les liens entre les individus qui vont la faire dévier sur un troisième objet. Il semble même que la violence soit mobilisée, voire mimée, uniquement en vue de cette réconciliation qui va souder l'union du couple et non en réaction à une agression.

Même si chez les oies sauvages l'individu sur qui converge l'agressivité joue un rôle capital dans l'économie des relations sociales, - c'est grâce à lui que se formeraient les couples -, cette évolution par rapport au simple phénomène de transfert de la violence, stérile sur le plan sociologique, resterait toutefois insuffisante pour rendre compte de la formation de groupes entiers.

«Dans cette longue histoire de la « découverte » du mécanisme victimaire, on peut inclure le récit de Lorenz, sur le détournement de l'agressivité chez les animaux, comme un premier pas dans cette évolution, une sorte d'infra-rituel. C'est un processus déjà complexe. Mais la horde constitue un préalable absolument nécessaire au développement total du mécanisme » (Girard, OC, p. 152).

En effet, si ces comportements stéréotypés et ritualisés rappellent le mécanisme émissaire dans sa forme humaine, ils s'en différencient pourtant. Bien que violente, une telle résolution du conflit ne s'achève jamais par la mise à mort, ou alors, en cas

contraire (comme chez les grands singes), ce n'est pas un membre du groupe qui est tué, mais un individu appartenant à une espèce différente²⁷.

Pour comprendre cette différence entre la violence humaine et animale, « il suffit de postuler une intensité plus grande du mimétisme et des rivalités qui en résultent pour déclencher un mécanisme proprement victimaire, déjà ébauché ici» (Girard, DCC, p. 133). Lorsque le mécanisme se met à fonctionner à plein régime, sous l'effet de cette intensification de la violence, il n'y aurait plus simplement convergence de quelques-uns contre un tiers, mais de l'ensemble de la communauté. Gonflée par cette unanimité, la violence contre la victime deviendrait de plus en plus virulente. Plutôt que de se conclure par l'exclusion, celle-ci trouverait sa résolution dans le meurtre, plutôt que d'apaiser quelques individus, le mécanisme émissaire réconcilierait la collectivité tout entière contre un seul de ses membres.

5.2.2. *Le choix des premières victimes émissaires*

Or, si le risque d'annihilation qu'ont probablement présenté les premières crises mimétiques pour le groupe arrive à expliquer pourquoi le mécanisme émissaire s'est développé dans sa forme humaine, reste à comprendre comment il est parvenu effectivement à mettre un frein à la violence réciproque. En effet, si tous sont indifférenciés (indifférenciation d'autant plus facile à comprendre que l'on se situe dans un univers présymbolique), on ne peut alors expliquer pourquoi la violence converge contre tel antagoniste plutôt que tel autre? La réponse de Girard consiste essentiellement à affirmer que cette indifférenciation dans la violence rend aléatoire et arbitraire le choix de la victime émissaire.

²⁷ « Lorsque j'ai écrit *Des choses cachées*, on ne disposait pas de tout le savoir actuel sur le comportement animal, ou alors ce savoir est maintenant interprété de façon différente. Par exemple, on pense de nos jours que les chimpanzés se livrent à des chasses collectives et mangent leurs victimes, qui sont surtout des singes d'une espèce différente. Il existe dans ces groupes des formes de violence collective. Certaines formes de chasse présentent également des aspects rituels. Des signes clairs rendent plausible le fait que le mécanisme du bouc émissaire soit apparu dans ces groupes. Ceci est une autre étape du long processus de l'évolution qui mène au mécanisme dans sa forme achevée» (Girard, OC, p.155).

« Seule une victime arbitraire peut résoudre la crise parce que tous les phénomènes de violence, étant mimétiques, sont partout identiques et identiquement répartis au sein de la communauté » (Girard, DCC, p.40)

Mais, parallèlement à cette réponse, Girard en propose parfois une autre selon laquelle ce choix serait orienté par des marqueurs physiologiques (difformités et handicaps, mais aussi posture et expression du corps qui trahissent la peur : certains individus ont davantage peur de l'agression, entre autres parce qu'ils sont moins agressifs) qui auraient différencié les premières victimes du reste du groupe.

« Pour comprendre ce qu'il en est du rôle joué par l'infirmité ou la difformité mythologique, il faut certainement songer aussi et d'abord à la façon dont, chez les bêtes de proie, s'effectue la sélection de la victime au sein d'un vaste troupeau composé de nombreux individus identiques. C'est toujours la bête qui tranche sur l'uniformité générale qui est choisie, et cette différence visuelle, c'est toujours l'extrême jeunesse qui la cause, ou au contraire la vieillesse, ou une infirmité quelconque, qui empêchent l'individu choisi de se mouvoir exactement comme les autres. S'il est vrai, comme le prétendent les éthologues, que ce procédé de sélection a des résultats satisfaisants sur le plan écologique, nous avons un exemple de plus d'interpénétration relative entre les équilibres purement naturels et les équilibres sacrificiels des sociétés humaines » (DCC, p.164).

Cette seconde hypothèse, en contradiction apparente avec la première, n'affecte en réalité que l'explication que donne Girard du choix de la *première* victime, - plutôt que d'être choisie arbitrairement, sa désignation serait orientée par des signes victimaires « naturels »-, et non sa conception du bouc émissaire. Si cette explication souligne l'existence des mécanismes émissaires au niveau de l'animalité et une certaine persistance de cette animalité dans l'humanité, elle ne conduit pas à une réductionnisme éthologique du mécanisme émissaire dans sa forme humaine. En effet, la marginalité des boucs émissaires (dans la société constituée) est toujours, pour Girard, sociologique et symbolique même si elle peut *parfois* être *également* « naturelle ». Et même lorsqu'elle l'est, ce n'est pas nécessairement parce que son meurtre est plus facile à réaliser que la victime est choisie, mais parce que sa différence mal différenciée, ou sa différence qui se situe aux extrémités du système

de différences rappelle la fragilité et la relativité de ce dernier, la violence destructrice et indifférenciatrice qui le menace sans cesse. Bref, de la même manière que les individus au sommet des hiérarchies sociales ne sont pas les gagnants d'une lutte à mort ni même de la rivalité mimétique, comme nous l'avons montré plus haut, ce n'est pas toujours parce qu'un individu est moins en mesure de se défendre physiquement qu'il est choisi comme bouc émissaire.

Or, pour être à la hauteur de son ambition qui est d'expliquer l'origine absolue de l'homme, l'hypothèse du mécanisme émissaire doit pouvoir expliquer l'avènement du symbolique. Comment le meurtre de la première victime émissaire (que la violence l'ayant provoqué ait été orientée ou non par des signes physiques) donne-t-il naissance à la société au lieu de donner lieu à une simple détente collective temporaire? Il ne suffit pas, en effet, d'affirmer qu'aux grands maux qui les affligeaient, les premiers hommes auraient répondu par le grand remède qu'est, pour Girard, le meurtre collectif. Encore faut-il montrer comment ce qui n'est qu'un cadavre peut accoucher du symbolisme religieux et des institutions sociales. Bref, reste encore à montrer comment « l'intensification de la rivalité mimétique partout déjà visible au niveau des primates qui doit détruire les *dominance patterns* et susciter des formes toujours plus élaborées et humanisées de la culture par l'intermédiaire de la victime émissaire » (Girard, DCC, p.127), comment la victime émissaire devient cet intermédiaire, véritable chaînon manquant à en croire Girard, entre vie animale et vie humaine?

5.3. L'homme un « animal symbolique »

Comme nous l'avons déjà dit, le problème de l'émergence de la société est indissociable de celui que pose l'apparition d'une pensée religieuse, et comme nous le verrons maintenant, celle-ci ne se laisserait pas tant appréhender par une compréhension du passage de la violence rivalitaire à la violence victimaire que par celui qui voit cette violence unanime se transformer en unanimité pacificatrice.

5.3.1. Saisissement, attention d'un ordre nouveau ou protoconscience

Pour rendre compte de la sacralisation, Girard a souvent recours à la description, description qui ne cessera de s'enrichir et de se développer, mais toujours autour d'une même idée: la pensée humaine se présenterait d'abord sous la forme d'un « saisissement » (OC, p.151), produit par des sentiments nouveaux et contradictoires, par la stupeur et la fébrilité que provoque le grand bouleversement qui accompagne la mort de la victime.

« Le meurtre collectif ramène le calme, en un contraste prodigieux avec le paroxysme hystérique qui précède; les conditions favorables à la pensée se présentent en même temps que l'objet le plus digne de la provoquer. Les hommes se retournent vers le miracle afin de le perpétuer et de le renouveler; il leur faut donc, d'une certaine manière, le penser. Les mythes, les rites, les systèmes de parenté constituent les premiers résultats de cette pensée» (Girard, VS, p.346)²⁸.

²⁸ La conception de l'origine de la symbolique et du langage en général, les nombreuses discussions qu'elle va susciter dans les cercles girardiens à la sortie de *Des choses cachées* donnera lieu à différentes révisions de l'hypothèse. Voici comment Éric Gans, ancien élève de René Girard, propose de penser l'émergence du symbolisme à partir des prémisses de la théorie mimétique : « L'origine du sacré doit coïncider avec celle des représentations, du langage. La violence elle-même n'y suffit certes pas; pour que le lynchage primitif devienne fondateur du sacré, il faudrait qu'il le soit en même de la représentation. Le sacré n'est pas seulement le premier référent représenté; il est lui-même représentation. Si nous supposons avec Girard un meurtre qui décharge sur une victime unique l'agressivité de la communauté entière, alors pour que le cadavre de la victime devienne un objet sacré, sacralisant tout ce qui se trouve en sa proximité et fondant par là la si féconde dichotomie sacré-profane, il faudrait que les meurtriers, par peur d'un retour de la violence, le désignent, sans oser se l'approprier, dans un geste d'appropriation avortée qui serait la première représentation humaine- le premier « mot ».(...) Le premier sacré n'est pas celui qui, devenu tabou, ne peut ensuite être approprié mais seulement désigné, mais plutôt celui de la représentation elle-même, qui sacralise son objet dans le fait même de le représenter, c'est-à-dire de renoncer en présence de la communauté réunie à en faire l'objet d'une rivalité potentiellement meurtrière. Que cet objet soit ou non le cadavre de la victime est alors secondaire... »(*René Girard et le problème du mal*, « Le logos de René Girard », Éric Gans. 203). En d'autres termes, plutôt que de se disputer l'objet (qui peut être la victime ou toute autre chose), les premiers hommes se le seraient partagés en « représentation ». Ce scénario se distingue de celui de Girard d'abord parce qu'il ne présente jamais la victime émissaire comme l'objet potentiel d'une rivalité, mais toujours comme le seul objet par lequel les hommes arrivent à s'entendre, et dans un sens à partager, parce qu'ils en ont peur, parce que la violence transférée sur elle l'a fait passer pour transcendante.

Cette explication offerte à l'occasion d'une discussion avec Lévi-Strauss sur l'origine du symbolique va faire l'objet d'un développement important dans *Des choses cachées*. Invité par Jean-Michel Oughourlian à s'interroger sur l'apparition du signe, Girard va proposer pour la première fois, du moins sans équivoque, une interprétation naturaliste et évolutionniste de l'émergence de la pensée symbolique via la sacralisation de la victime:

« Avant même d'arriver au signe, il faut voir, je pense, dans le mécanisme victimaire sous sa forme la plus élémentaire, une prodigieuse machine à éveiller une attention d'un ordre nouveau, la première attention non instinctuelle. À partir d'un certain degré de frénésie, la polarisation unanime s'effectue sur la victime unique. Après s'être assouvie sur cette victime, la violence, forcément, s'interrompt, le silence succède au vacarme. Ce contraste maximum entre le déchaînement et l'apaisement, l'agitation et la tranquillité crée des circonstances aussi favorables que possible à l'éveil de cette attention nouvelle. Comme la victime est la victime de tous, c'est sur elle qu'est fixé, en cet instant, le regard de tous les membres de la communauté. Au-delà de l'objet alimentaire, sexuel ou le congénère dominant, il y a le cadavre de la victime collective, c'est le cadavre qui constitue le premier objet pour ce nouveau type d'attention » (DCC, p.134)

Si le cadavre de la victime émissaire éveille effectivement cette attention d'un ordre nouveau, ce serait donc parce qu'il constitue un nouvel objet, un objet non instinctuel, chargé d'émotions inédites, contradictoires et vécues sur le mode collectif. Ces émotions marquent l'apparition d'un regard dualiste : « Grâce à la victime, en tant qu'elle paraît sortir de la communauté et la communauté paraît sortir d'elle, il peut exister, pour la première fois un dedans et un dehors, un avant et un après, une communauté et un sacré » (Girard, DCC, p.138). Autrement dit, c'est parce qu'à travers elle s'ouvre un espace extérieur à l'instant présent, à l'environnement physique et au groupe, que la victime émissaire aurait permis l'émancipation de la conscience animale de l'instinct, de la réactivité et de l'immédiateté auxquelles il la confine, pour donner naissance aux « formes « différées », symboliques et humaines » de la pensée.

« Ce système complexe de sentiments entrecroisés a produit une espèce de « court-circuit » de leur perception, qui devait être d'ores et déjà d'un niveau élevé. Tout d'abord, si le mécanisme est totalement endogène, il est perçu comme quelque chose d'extérieur (dans le récit de Kubrick, il est présenté par le monolithe noir). Ensuite, le point focal du mécanisme, encore et toujours la victime source naturelle de ce « quelque chose » que l'on doit chérir, devient sacrée » (Girard, OC, p. 156).

5.3.2. *L'émergence de la pensée : le point de vue évolutionniste*

Bien que cette description apporte quelques éclaircissements quant à la manière dont apparaissent les premières formes de pensée, ce n'est qu'en affirmant leur inscription dans le procès d'homínisation que Girard parviendra véritablement à expliquer leur raison d'être. Si cette approche au problème avait déjà été adoptée par Girard dans *Des choses cachées*, celle-ci va être réaffirmée et étayée dans le dernier ouvrage de Girard, *L'origine de la culture*.

« L'émergence d'une sphère symbolique doit s'expliquer dans un cadre éthologique. C'est le fruit d'une combinaison d'instincts, dans laquelle l'on peut inclure la protoconscience du meurtre d'un membre de la même espèce²⁹(...) il faut également tenir compte de la baisse soudaine d'intensité de la violence, qui renforce le lien instinctif de ceux qui ont choisi le bouc émissaire, diminution perçue comme liée à la victime, dépendant d'elle. D'où la tendance à diviniser la victime » (Girard, OC, p. 156).

Ce n'est pas d'un seul coup, mais plutôt après plusieurs « coups pour rien » ou « presque rien » (Girard, DCC, p.135) que se réaliserait cette transvaluation de la victime émissaire en entité sacrée. Cette machine à éveiller une attention d'un ordre nouveau, ce schéma instinctuel décrit dans *L'origine de la culture*, serait le produit d'une lente évolution. En effet, loin d'être aussi subit que Girard le laisse entendre lorsqu'il présente l'origine comme un événement fondateur, le processus qui doit mener à la sacralisation de la victime puis à l'édification d'une culture

²⁹ Girard appuie, entre autres, cette hypothèse sur les observations de Lorenz : « les oies cendrées restent, les ailes étendues et en sifflottant, auprès d'un ami mourant pour le défendre » (Girard, OC, p.152)

s'échelonnerait sur les périodes, « les plus longues peut-être de toute l'histoire humaine » (DCC, p.134). « Il suffit d'admettre que ces effets (du saisissement) sont aussi faiblement cumulatifs qu'on le voudra pour affirmer qu'on est déjà en route vers les formes humaines de la culture » (DCC, p.135). Girard semble donc se réclamer d'un certain lamarckisme : « Il est vrai que culture et symbolique sont essentiellement transmises par la répétition et le renforcement. » Mais, surtout, il n'écarte pas une éventuelle compatibilité avec la théorie darwinienne :

« c'est au niveau du groupe social qu'il faut recourir à la sélection darwinienne. Ceci est purement conjectural et hypothétique, car il serait impossible d'en trouver une preuve absolue. L'idée de la sélection de groupe a été vivement critiquée dans ce domaine – bien qu'il semble qu'elle soit aujourd'hui reconsidérée. Cela dit, rien ne nous empêche d'effectuer cet exercice conjectural. En se fondant sur les présuppositions de la théorie mimétique, on peut supposer que de nombreux groupes et de nombreuses sociétés ont péri en raison de violences internes qui n'ont pas débouché sur des phénomènes de victime émissaire suffisamment efficaces » (OC, p.147).

Seuls les groupes composés d'individus capables d'apprendre du meurtre de la victime émissaire le rituel, de domestiquer la violence spontanée et arbitraire du meurtre fondateur, d'inventer un espace symbolique par lequel les substitutions si cruciales à cette domestication peuvent être opérées, auraient survécu à leur propre violence. Ainsi, comme l'explique Girard, « le problème que pose la violence « se résout au niveau du groupe entier ou pas du tout, et tout le monde périt » (*id.*). Ou bien la violence des premiers hominidés est une impasse sur le plan de l'évolution ou bien elle constitue le terrain, l'environnement propice à la sélection et au développement d'une intelligence sociale et symbolique qui va leur permettre de survivre.

5.4. Mémoire, hallucination, langage et autres épiphénomènes du rituel

S'il était difficile de voir comment s'opérait ce passage de la violence fondatrice au rituel grâce à une pensée dont nous ne pouvions pas fonder l'existence, cette hypothèse qui l'enracine dans l'histoire évolutive de l'homme contribue non seulement à expliquer comment elle peut effectivement apparaître, elle permet également d'en éclaircir la nature, et le fonctionnement.

Dans sa forme la plus rudimentaire, cette pensée sert la mise en scène de l'événement fondateur, de la crise mimétique puis du meurtre d'une victime. La première opération symbolique correspondrait, explique en ce sens Girard, à la substitution sacrificielle.

« Dans la répétition superstitieuse de l'événement, une sorte de mise en scène doit s'organiser autour de la victime de substitution. Cette victime (la victime sacrificielle) n'est plus considérée comme responsable de la crise, mais elle est à la fois une nouvelle victime réelle, effectivement tuée et un symbole du proto-événement; il s'agit là du *premier signe symbolique* jamais inventé par ces hominidés. C'est le premier instant où quelque chose est à la place d'une autre chose. C'est le symbole originaire. Et afin d'être en mesure de 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 sélection naturelle » (OC, p.157)

C'est donc dire qu'une fois la possibilité (aussi évolutive) de remplacer la première victime par une autre, d'élaborer ces mises en scène rudimentaires, celles-ci auraient constitué un terrain propice à l'apparition de nouveaux développements cognitifs concourant à transformer la simple capacité de substituer une victime par une autre en une véritable technique de l'apaisement cathartique, en « science » empirique de la violence et de sa maîtrise à quoi se résumerait la religion.

5.4.1. *Réminiscence et anticipation : la pensée superstitieuse*

Parmi ces adaptations, la plus importante est probablement l'évolution de la mémoire, d'une mémoire suffisamment puissante pour réaliser les premières substitutions, puis pour refaire le jeu de la violence dans le rituel. Dans ses explications, Girard suggère d'ailleurs que les premières formes de pensée sont superstitieuses, qu'éperonnés par la terreur du sacré et parce qu'ils veulent continuer à vivre sous le signe de la victime réconciliatrice, les premiers hommes en serait venus à répéter ce qui les avait sauvés une première fois. En effet, la commémoration ou la mimesis de l'événement fondateur n'est jamais, pour Girard, pure formalité, devoir de mémoire, mais toujours tentative de conjurer le sort, de prévenir la violence, en la devançant dans le geste maîtrisé d'une mise en scène.

Toutefois, pour constituer un remède efficace cette reproduction doit différer de l'original (autrement elle provoquerait une nouvelle crise). Cette différence « salutaire » découle selon Girard de l'inconscience des hommes de la nature réelle du meurtre fondateur. Or, selon nous, la méconnaissance provient de la distorsion de l'événement engendrée par l'angoisse qu'il a occasionnée, qui ne cesse d'être ravivée par le souvenir, et par l'anticipation inquiète de son retour qu'elle rend possible. La reproduction rituelle serait donc inexacte parce que le souvenir de la violence primordiale est non seulement altéré par la peur éprouvée lors de son déchaînement, mais aussi par la peur que les hommes continuent, bien après la fin de la crise, à éprouver lorsqu'ils imaginent son retour.

5.4.2. *L'hallucination*

Ce passage du rite animal vers ses formes pleinement humanisées aurait aussi été facilité, expliquait Girard dans *La Violence et le Sacré*, par l'apparition au début de l'homínisation du phénomène d'hallucination collective.

« À mesure que la crise s'intensifie, il faut le répéter, la différence qui paraît séparer les antagonistes oscille de plus en plus vite et de plus en plus fort. Au-delà d'un certain seuil, les moments non réciproques vont se succéder à une telle vitesse qu'ils cesseront d'être distincts. Ils vont se superposer et former une image composite où les « hauts » et les « bas » antérieurs, tous les « extrêmes » qui jusqu'alors s'opposaient et se succédaient sans jamais se confondre vont cette fois se mélanger. Au lieu de voir son antagoniste et de se voir lui-même comme l'incarnation d'un seul moment de la structure, jamais le même et toujours unique, le sujet découvre, de part et d'autre, deux incarnations simultanées de tous les moments à la fois, en un effet quasi cinématographique.(...) Dans l'expérience collective du double monstrueux, les différences ne sont pas abolies, mais brouillées et mélangées. Les doubles sont tous interchangeables sans que leur identité soit formellement reconnue. Ils fournissent donc, entre la différence et l'identité, le moyen terme équivoque indispensable à la substitution sacrificielle, à la polarisation de la violence sur une victime unique qui représente tous les autres... » (VS, p.236)

L'hallucination faciliterait donc la désignation de la victime, l'orientation de la violence. Mais puisqu'elle peut se nourrir non seulement de l'autre homme, mais également du monde naturel³⁰, l'on pourrait aussi penser qu'elle facilite sa symbolisation en fournissant, en l'absence même du langage, les matériaux nécessaires à la création d'une symbolique autour de la victime et que tous peuvent reconnaître: ces différences biologiques et naturelles que les premiers hominidés étaient déjà capables de percevoir, amalgamées pour former le corps monstrueux de la divinité naissante. L'on peut alors supposer que la victime sacrificielle fut ensuite choisie par l'extraction d'une des différences conglomérées dans ce « logos hallucinatoire », c'est-à-dire de manière métonymique.

Or, si le phénomène de sacralisation « est facilité par les éléments hallucinés qui figurent dans l'expérience religieuse primordiale, ces éléments ne sont pourtant pas indispensables»(Girard,VS, p.131). L'on peut en effet également penser que les capacités d'infléchir les taxinomies naturelles, d'amalgamer des différences normalement séparées, de donner formes aux masques et aux monstres, sont également et peut-être uniquement le fait d'une évolution des complexes

neurologiques impliqués dans la manipulation de la métonymie et de la métaphore. Évolution qui aurait rendu possible la représentation de la victime émissaire, de son corps chargé des émotions contradictoires qui ont marqué sa mort. Elle aurait aussi rendu possible la décomposition de cette représentation composite et monstrueuse en une chaîne métonymique ou encore l'association de ce monstre à tout ce qui dans la nature est mal différencié, au sens où l'avons défini plus haut, c'est-à-dire dont la différence qui est hors système³¹, - par lesquels les catégories sacrificables vont être désignées.

5.4.3. *Le langage*

Vient enfin le langage, le langage dont la manipulation n'est pas nécessaire à l'élaboration du rituel, du moins dans sa forme rudimentaire, étant donné son enracinement dans le long processus d'hominisation, dans le rite animal. Au contraire, ce serait plutôt, selon Girard, le rituel qui rendrait possible son apparition³².

³⁰ « Le vertige dionysiaque peut se communiquer et se communique, à toutes les différences, familiales, culturelles, biologiques et naturelles » (Girard, VS, p.236).

³¹ Par exemple, certains animaux qui, par leur morphologie, ne peuvent clairement être classés dans une espèce ou une autre, ou certains individus, handicapés ou difformes.

³² Comme l'explique ici Mishler, dans le scénario de Girard, les premiers hommes auraient pris l'habitude de répéter le meurtre de la victime lors du retour de la violence, avant même le développement du langage et de la conscience. « *We saw in the human view of the hominization that the body of the victim did indeed become significant, in the sense that it was both differentiated and a source of difference, before it emerged as a full blown sign, i.e., before it was abstracted to the level of a repeatable immaterial signifier. Girard suggests that ritual, with its roots in prehuman animal societies, must have functioned as the bridge between collectively meaningful routines and genuine human signifier. As protohumans repeatedly extracted themselves from the chaos of mimetically induced aggression through the expedient of the killing of a victim, the functional signification accruing to the process must have « stuck », so to speak, in the habitual repertory of a group's resources before making its way into clear awareness of anyone in particular. Perhaps under threat of renewed violence a group might have proceeded to a « ritual », either in fact or by proxy, without being driven to it « as if for the first time »* (Mischler, "The question of the Origin of Language in René Girard, Éric Gans, and Kenneth Burke")

« On voit très bien que le langage articulé, l'échange des paroles comme tout autre échange, doit se constituer, lui aussi, à partir du rite, à partir des hurlements et des cris qui accompagnent la crise mimétique et que le rite doit reproduire eux aussi, puisqu'ils précèdent et peut-être conditionnent l'immolation salvatrice. On conçoit sans peine que, dans la pratique rituelle autour de la victime, ces cris d'abord inarticulés commencent à se rythmer et à s'ordonner comme les gestes de la danse, autour de l'acte sacrificiel, puisque c'est dans un esprit de collaboration et d'entente que tous les aspects de la crise sont reproduits. Il n'y a pas de culture qui n'affirme comme premiers et fondamentaux dans l'ordre du langage, les vocables du sacré » (Girard, DCC, p. 138).

Or, s'il n'est pas primordial, le langage n'en est pas moins la plus efficace des techniques de l'apaisement cathartique. Non seulement va-t-il faciliter la mise en place du rituel, mais c'est grâce à lui que peut se complexifier la symbolique religieuse indispensable, comme nous le verrons plus loin, au développement entier de la pensée et de la sociabilité humaine.

En somme, le passage de l'animal à l'homme se réaliserait grâce au mécanisme émissaire, dans la mesure où il aurait exercé une pression évolutive dans le sens de l'apparition chez certains groupes d'aptitudes (mémoire, anticipation, activité symbolique, symbolisation, hallucination!) qui allaient rendre possible le développement du rituel humain, adaptation ultime contre la violence. Ainsi, bien que l'hypothèse de la sélection de groupe ne soit, comme le prévient Girard, que spéculative, sans elle on ne pourrait expliquer comment s'articule la culture à la nature, la violence au symbolique, pourquoi l'accroissement de la violence au sein des groupes d'hominidés conduit à l'accroissement et au développement des capacités nécessaires à l'activité symbolique. On ne pourrait comprendre pourquoi ce doit être cette « puissance grandissante (du cerveau chez les primates) qui déclenche le processus d'hominisation (en intensifiant la mimesis), même si ce dernier accélère par la suite cet accroissement (en enclenchant le mécanisme émissaire) et contribue de façon prodigieuse à la puissance incomparable du cerveau humain. ». (Girard, DCC, p. 128).

6. Les visages multiples de la victime ou la morphogénèse de la culture

Or, si cet accroissement du cerveau constitue un élément important dans l'élucidation de l'origine du symbolique, il ne saurait à lui seul en rendre compte. Pour qu'il puisse apparaître, il ne faut pas simplement une intelligence suffisamment développée, il faut aussi, nous dit maintenant Girard, un centre de signification. Sa théorie aurait donc non seulement l'avantage d'expliquer le développement de l'esprit humain, mais aussi celui de rendre compte de cette seconde condition.

«Les auteurs que j'ai lus, poursuit Girard, essaient d'expliquer le langage uniquement par l'évolution du cerveau... Ils ne voient pas le saut fondamental (évitons le terme de « rupture ») entre la culture humaine et la culture animale, qui est effectivement déclenché par l'apparition d'une sphère symbolique. Pour saisir le pouvoir du symbolique, il faut tenir une origine de ce pouvoir : c'est une des raisons de mon intérêt pour le mécanisme du bouc émissaire. C'est ce qui permet d'expliquer comment l'accroissement du pouvoir symbolique est lié au rituel. Cela exige ce que les philosophes appellent une « totalité ». Les éléments inclus dans la totalité se rapportent les uns aux autres grâce aux liens analogiques, métonymiques, métaphoriques qui s'établissent entre eux » (OC, p. 153).

L'idée d'un centre de signification n'est pas nouvelle et peut être rapprochée d'une autre développée dans *Des choses cachées*, selon laquelle la victime émissaire serait un signifiant transcendantal³³. « Il n'y a pas de signification qui ne s'ébauche avec

³³ Cette notion a suscité un grand nombre de critiques chez les commentateurs de Girard : « À l'œuvre de René Girard, il manque une réflexion radicale sur le langage, sur le dire » (Michel Deguy, « Merci », dans *René Girard*, p. 89-101). Ce à quoi rétorque Pierre Saint-Amand, « Girard, il est vrai n'attaque jamais le problème de front. Mais il serait injuste de parler de manque. Il y a indirection, métaphore. Dans *Des choses cachées* par exemple, Girard, amené par Jean-Michel Oughourlian à examiner son œuvre au-delà du champ des institutions culturelles et des rites mais plutôt dans la direction d'une « question des signes et de la communication », accepte de relever ce défi herméneutique. Du coup on voit la victime revêtir le statut glorieux de « signifiant transcendantal ». « Le signe, dit Girard, c'est la victime réconciliatrice. » Si nous voyons là un emploi métaphorique, une concession au discours contemporain, à notre jargon sémiotique, il faut dire que Girard situe magistralement plus tard la manière dont le problème des discours relève de sa réflexion anthropologique » (Pierre Saint-Amand se réfère ici au texte cité plus haut, où Girard explique l'émergence du langage dans le rituel.) (Pierre Saint-Amand, « Valéry : Pirouettes », *To honor René*

elle et ne paraît en même temps transcendée par elle. Elle paraît bien se constituer en signifiant universel ou transcendantal» (Girard, DCC, p.138). La victime émissaire signifierait tout ce qui est signifié, selon Girard, à travers son meurtre: la frayeur de la violence qui le précède, le calme et la paix qui lui succède, le sentiment d'être ensemble contre elle, de haine et de vénération, du temps qui s'arrête et recommence, du passé et de l'avenir. Il serait non seulement le premier signe, mais également ce par quoi l'ensemble du sens émane.

Or, si l'idée d'un centre de signification ressemble à la notion de signifiant transcendantal, elle s'en différencie aussi dans la mesure où Girard lui attribue une importance qu'elle n'avait pas, du moins explicitement, dans le reste de son œuvre, en faisant d'elle la condition même de l'articulation du sens en système. En effet, alors qu'elle n'était qu'un élément d'explication pour rendre compte de l'apparition du signe, de la forme particulière qu'il va prendre, elle devient, dans *Les origines de la culture*, un nouvel argument en faveur de l'hypothèse de la victime émissaire. En effet, si le symbolisme ne peut exister sans ce centre de signification, alors il faut découvrir une théorie qui puisse en rendre compte.

6.1. L'argument neurologique

Ce que l'explication neurologique, cognitiviste, primatologique, n'arriverait pas à faire. En effet, si les grands singes, à qui ressemblaient probablement nos ancêtres, sont capables de mettre en relation un signe et un objet et même d'organiser ces signes de manière taxinomique, s'ils sont capables de reconnaître, nommer et classer les êtres et les objets que leurs instincts désignent à leur attention, ils ne peuvent utiliser le langage qu'on leur enseigne pour réaliser des associations originales entre des signes qui sont normalement séparés par la perception. La capacité d'infléchir les taxinomies naturelles selon des critères ne relevant plus de la perception, mais du

Girard, p. 318). Il la situe aussi par la proposition, étudiée plus haut, d'inscrire la sacralisation dans le procès d'hominisation.

symbolisme, cette capacité de se « tromper », de sortir certains signes de leurs classes respectives pour les associer à d'autres par des liens métonymiques et métaphoriques, n'appartiendrait qu'à l'homme.

« on trouve des signes qui se réfèrent au monde extérieur et des signes qui se réfèrent les uns aux autres, et c'est justement ce mouvement de l'un à l'autre que les primates ne maîtrisent jamais. C'est là qu'on atteint le niveau symbolique. Ce plan d'autoréférence peut-il se déployer sans un centre d'où émerge le sens? J'ai l'intuition très nette que seule l'existence de ce centre permet aux divers éléments de communiquer les uns avec les autres» (Girard, OC, p.158).

Bref, le symbolisme chez les grands singes n'existe pas et il est, en effet, difficile de voir comment à partir d'une simple évolution de l'intelligence taxinomique des animaux qui furent nos ancêtres, intelligence de la perception que nous avons probablement héritée directement d'eux, celle-ci aurait pu apparaître. Non seulement le symbolisme vient-il se superposer aux taxinomies naturelles pour les infléchir, il peut aussi générer des entités qui n'existent pas, amalgamer des différences normalement séparées par la perception, donner naissance aux monstres et forme aux masques. En un mot, en plus du cerveau, il faut un « centre de signification ».

6.2. L'origine commune de la société et du symbolisme

Bien que Girard ne soit pas très précis au sujet de ce centre de signification et que le concept se présente surtout, comme il le dit lui-même, sous la forme d'une intuition, il se laisse, selon nous, en partie appréhender à travers les reproches faits à Lévi-Strauss et les compliments adressés à Durkheim.

6.2.1. Lévi-Strauss

Si l'on retrouve l'idée de totalité chez Lévi-Strauss, cette totalité est une « structure, en dehors de l'histoire et qui préexiste donc à sa réalisation», une « totalité close et fermée sur elle-même » (Dupuy, « Totalisation et

méconnaissance », p.121), totalité ne requérant donc aucun centre pour se structurer, mais qu'un « minimum de deux signes se signifiant l'un l'autre »³⁴. Ainsi, alors que Girard cherche à expliquer l'émergence de cette totalité (elle n'est pas donnée d'un coup) à partir d'un centre de signification, - centre qui, de plus, ne fait qu'un avec la représentation sacrée (la victime sacrée) -, la conception structuraliste du symbolique exclut, d'une part, toute réflexion sur son origine et arriverait, d'autre part, difficilement, selon lui, à penser le symbolisme religieux.

D'abord, si les structures de l'esprit préexistent à leur actualisation³⁵, une réflexion sur l'origine ne peut être que vaine et non avenue. C'est pourquoi, quand Lévi-Strauss affirme, qu'il « est légitime et en un sens inévitable d'avoir recours à l'interprétation naturaliste pour essayer de comprendre l'émergence de la pensée symbolique », il s'empresse également d'ajouter que « celle-ci une fois donnée, l'explication doit changer aussi radicalement de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère de ceux qui l'ont précédé et préparé. » Rien ne sert donc d'enquêter sur ce qui le précède, puisque ce qui le précède est d'une nature si différente qu'il ne pourrait nous informer sur sa genèse, puisqu'avant le langage, suggère Lévi-Strauss dans ces explications sur le rituel, il n'y aurait que fluidité et continuité du réel.

Ensuite, cette conception de la réalité, conception qui la réduit à un substrat indifférencié, aurait empêché Lévi-Strauss de bien penser les représentations sacrées. En effet, puisque « d'assimiler l'être de la réalité à une pure indifférenciation n'indique en rien selon quelles lignes il devrait être découpé (...) le principe différenciateur opère dans le vide et tous les modes de différenciation se

³⁴ « On ne peut partir d'un système structuraliste avec deux éléments différenciés l'un par l'autre et jouissant du même degré de signification. Il existe nous dit Girard un modèle plus simple et seul dynamique, seul vraiment génétique auquel personne ne songe jamais. C'est le modèle de l'exception en cours d'émergence, de l'unité, en vérité quelconque, seule à ressortir sur une masse confuse, sur une multiplicité pas encore dénombrée » (DCC, p.135).

³⁵ « Le signifiant et le signifié sont intégralement donnés dès la première apparition d'une opposition de signifiants (...) de même que la langue doit précéder les expériences qu'elle permettra d'énoncer, de même les lois de la vie sociale doivent précéder les événements qu'elles ordonnent » (Lévi-Strauss cité par Jean Pierre Dupuy, « Totalisation et méconnaissance », p. 121).

valent» (Girard, VMR, p.74). Qu'un signe désigne des objets qui existent dans la réalité, ou une réalité qui n'existe pas, ne change rien à son statut, puisque la perception n'existe pas pour le structuralisme, tout n'est que différence signifiante, signe se rapportant à d'autres signes, et jamais à un objet réel. « Qu'importe si les pions sont des jaguars, des femmes ou des femmes jaguars! Lévi-Strauss n'a que faire de pareilles bagatelles. Son principe structural n'a rien à voir avec la perception réelle qui découvre des objets réels dans le monde réel.... » (Girard, VMR, p.75). Sous l'éclairage du structuralisme la représentation sacrée, mal différenciée, la femme jaguar et autres monstres perdrait donc toute leur spécificité. Réduite soit au rang de signifiant flottant³⁶ ou à celui de fraction à éliminer afin d'introduire de la différence dans la continuité du réel³⁷, elle n'est plus qu'ignorance ou erreur, lorsque le brouillard mystique qui recouvre le signifié se dissipe, ou bien encore allégorie de la pensée en train de se différencier.

³⁶ Le 'mana', par exemple, serait, selon Lévi-Strauss, un signifiant flottant parce qu'il a pour fonction de « combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle occasion ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre le signifiant et le signifié au préjudice d'une relation complémentaire antérieure. (p. XLIV) » (id.) Comme l'explique Vincent Descombes, « il y aurait du signifiant qui flotte » parce que notre connaissance est finie. Le jour où nous saurions tout, l'inadéquation du signifié connu au signifiant donné serait résorbée; ce jour-là, la pensée purement symbolique disparaîtrait et nous deviendrions, grâce à notre science, les égaux de « l'entendement divin » (p.XLIX) » (Vincent Descombes, « L'équivoque du symbolique », p.660).

³⁷ Dans son analyse d'un mythe objiwa et tikopia, que Girard reprend dans *Des choses cachées*, au cinquième chapitre, « Les mythes : le lynchage fondateur camouflé », puis dans *La voix méconnue du réel*, « Violence et représentation dans le texte mythique », Lévi-Strauss explique que le rôle, l'identité et le destin tragique des héros des deux mythes (l'un se jette en bas d'une falaise, l'autre est forcé de retourner au fond des mers d'où il vient) serviraient à mettre en scène la pensée en train de se différencier : « Dans les deux cas, le totémisme en tant que système est introduit comme *ce qui reste* d'une totalité appauvrie, ce qui peut être une façon d'exprimer que les termes du système ne valent que s'ils sont écartés les uns des autres, puisqu'ils demeurent seuls pour meubler le champ sémantique primitivement mieux rempli, et où la discontinuité est introduite. » (Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p.41). Girard remarque ensuite que Lévi-Strauss n'attribue pas le même statut à la représentation de l'indifférencié selon qu'elle se trouve dans le mythe ou dans le rite. Dans ce dernier, elle ne serait plus qu'une expression de la « nostalgie de l'immédiateté et de la fluidité du réel » rendue inaccessible par le langage, alors que dans le premier elle sert « la mise en abîme formelle de son allégorie topologique » (VMR, p.61).

6.2.2. Durkheim

À cette conception du symbolisme, de la société et de leur origine, Girard préfère de loin celles proposées par Durkheim. N'ayant pas associé la réalité et la perception aux notions de différence et d'indifférenciation, celui-ci aurait été mieux à même de se questionner sur la représentation sacrée. Voici ce qu'il dit du « monstre » :

« il n'y avait rien dans l'expérience qui pût suggérer de ces rapprochements ou de ces mélanges. Au regard de l'observateur sensible tout est divers et discontinu. Nulle part, dans la réalité, nous ne voyons les êtres mêler leur nature et se métamorphoser les uns dans les autres. Il faut donc qu'une cause exceptionnellement puissante soit intervenue qui ait transfiguré le réel de manière à le faire apparaître sous un aspect qui n'est pas le sien » (citation de Durkheim, Girard, VMR, p.79).

Ni perdus dans les vapeurs mystiques, ni « joueurs d'échecs » structuralistes, les hommes qui ont inventé le symbolisme religieux, ses transfigurations du monde, auraient donc été tout à fait capables de différencier la réalité grâce à leur perception. Que ceux-ci en soient les créateurs ne peut donc qu'être, en conclut Durkheim, l'effet d'une cause extrêmement puissante.

«Durkheim parle d'une cause extrêmement puissante qui doit rendre la réalité intelligible tout en la transfigurant partiellement; il suggère une même origine pour la religion primitive et pour la pensée symbolique elle-même, une origine volcanique qui fait apparaître la réalité à la fois sous des aspects qui lui appartiennent et sous des aspects qui ne lui appartiennent pas » (Girard, VMR, p.80).

Entre les visions de Girard et Durkheim, il y a une communauté d'esprit indéniable qui s'exprime par ses deux postulats, et par d'autres que nous analyserons plus loin; d'une part, que la société et le symbolisme n'émergent pas *ex nihilo*, mais dans une expérience, et, d'autre part, que cette expérience est celle de la collectivité par elle-même, cause si puissante qu'elle déforme la réalité. Or, bien que leurs positions respectives puissent être rapprochées, on ne peut les confondre. Cette

cause extrêmement puissante n'est pas pour Durkheim la violence collective, mais la société qui se célèbre elle-même.

Et si cette cause extrêmement puissante, qu'est la société elle-même, donne naissance au sacré et au symbolisme, le sacré pour Girard ne peut être réduit à une simple représentation de la société, « support à la coexistence entre les hommes » (Bonté-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, « Symbolisme », p.691), et doit plutôt être considéré comme ce par et avec quoi la société émerge; condition ni *a priori* ni *a posteriori*, mais concomitante de la société. Si la victime émissaire, responsable de cette émergence est plus, affirme Girard, qu'une simple symbolisation du passage de la violence unanime à l'unanimité pacificatrice, « c'est elle qui assure ce passage et ne fait qu'un avec lui ». Elle est centre de signification ou signifiant transcendantal. Et le système symbolique qu'elle structure n'est ni une totalité qui précède la société, ni son artefact, simple instrument de la cohésion de la communication sociale.

6.3. Morphogénèse de la culture

6.3.1. La variation rituelle et institutionnelle

De la violence, donc, auraient surgi dans un même mouvement la société et son symbolisme, comme nous dit maintenant Girard, via des déplacements métonymiques, du centre de signification que fait apparaître la victime « vers le réseau social impliqué dans le développement progressif des rituels » (OC, p.157).

« La victime émissaire comme centre permet aux divers éléments (les signes) de la totalité de communiquer les uns avec les autres (...) (de même) qu'il apprend aux gens à communiquer, et à tenir leurs rôles dans cette communication ». Après cela, il peut y avoir effacement du centre, dans le sens de l'oubli des rituels et de l'émergence des institutions. (...) Le centre, en fait, doit disparaître pour que la communication se développe à des niveaux de plus en plus complexes. Le centre n'en est pas moins essentiel à la naissance des institutions... » (OC, p. 158).

En d'autres termes, la victime émissaire aurait permis, d'une part, la communication du sens via les premières substitutions sacrificielles, substitutions qui coïncident avec l'apprentissage du rôle de sacrificateurs et de victimes sacrificielles ainsi qu'avec l'apparition des premiers interdits qui distinguent et encadrent ces deux statuts primordiaux; et d'autre part, elle aurait favorisé le développement d'une communication de ces premiers symboles entre les humains, d'un langage commun afin d'exprimer ce nouvel objet qu'est la victime, d'un langage pour mieux imposer l'interdit et le rituel émergent de la violence spontanée.

De cette scène élémentaire, terrain d'entraînement à la représentation, auraient surgi non seulement le sacrifice mais l'ensemble des institutions. Reprenant ainsi l'intuition de Durkheim³⁸ et aussi de Hocart³⁹, il propose donc de comprendre l'émergence de ces dernières comme une série de transformations opérées au sein du rituel, une morphogenèse de la culture à partir du rite.

Afin d'en rendre compte, Girard apporte une première explication: le rituel, qui fut probablement au départ instauré lors du retour de la violence, aurait été utilisé en vertu de son efficacité en d'autres occasions, chaque fois qu'une crise pouvait dégénérer dans la violence.

« La question est alors : comment se développe la culture? La réponse : par le rituel. Pour tenter d'empêcher les épisodes de violence mimétique imprévisibles et fréquents, les cultures organisent des moments de violence planifiés, contrôlés, maîtrisés, à dates fixes, et ritualisés. En répétant sans cesse le même mécanisme du bouc émissaire sur des victimes de rechange, le

³⁸ « Presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion » (cité par François Bremond, « Examen dialectique », p.530).

³⁹ En effet, comme Girard, Hocart fait du rituel l'origine de toutes les institutions. Ce serait grâce à lui que les hommes auraient appris, en tentant de maîtriser les forces de la nature, à se maîtriser eux-mêmes, puisque l'activité rituelle exige des hommes à la fois la coopération et la séparation des fonctions : « elle est le moteur à la fois de la solidarité et de la différenciation des sociétés ». Origine qui se laisserait également entrevoir par l'unité des rites construits sur un même modèle, celui, selon Hocart, de la cérémonie d'installation du roi, dont les autres sacrements ne seraient que des pièces détachées. Enfin le rituel de la monarchie sacrée découlerait d'un autre plus ancien : le rite funéraire. Ainsi, autant pour Hocart que pour Girard, « la société se forme autour d'un mort : c'est un cercle d'individus réunis par le cadavre de l'un des leurs, qu'ils regardent tous ensemble après l'avoir tué. » D'où cette idée très proche de celle de Girard : « les premiers rois furent des rois morts » (Scubla, « L'anthropologie a-t-elle fait des progrès depuis Hocart », p.207-208).

rituel devient une forme d'apprentissage. Et puisqu'il est la résolution d'une crise, il interviendra toujours au même moment de la crise mimétique. C'est ainsi qu'il se transformera en une institution qui assagit toute forme de crise, comme la crise d'adolescence avec les rites de passage, la crise de la mort résolue avec les rites funéraires, la crise de la maladie qui donne la médecine rituelle... » (Girard, OC, p. 83).

Le traitement réservé à l'adolescent, au mort, au malade, lors du rituel, serait donc non seulement destiné à faciliter le passage à la vie adulte ou à la vie après la mort, ou bien le retour de la santé, et à redéfinir la place que chacun occupe l'un par rapport à l'autre, mais aussi à provoquer à leurs dépens une catharsis de la violence collective.⁴⁰

Pour la même raison qui est de prévenir toutes les formes de crises, c'est en faisant des sacrifices que les hommes tenteraient de conjurer la sécheresse et l'inondation, ou toute autre puissance naturelle qui les menace. D'où les rites agraires, d'où aussi la présence importante dans le rituel et dans le mythe de thèmes se rapportant à la nature. En effet, pour Girard, toute théorie cyclique de l'univers, qu'elle concerne le changement saisonnier, la disparition et l'apparition de certains astres, l'avènement de grandes catastrophes naturelles, n'est toujours qu'une symbolisation des cycles de la violence dans un groupe, d'une projection de cette force qui dépasse véritablement l'homme, même si elle habite l'intérieur de son

⁴⁰ Au sujet des funérailles, Girard remarque justement « (qu') à la tristesse des survivants se mêle un curieux mélange d'effroi et de réconfort propice aux résolutions de bonnes conduites. La mort de l'isolé apparaît vaguement comme un tribut qu'il faut payer pour que la vie collective puisse continuer. Un seul être meurt et la solidarité des vivants se trouve renforcée» (VS, p.381).

Or, si cette description correspond aux sentiments éprouvés lors d'un deuil, décrit-elle aussi justement les sentiments éprouvés lors des rites des passages? Ces rites sont-ils aussi sacrificiels que le dit Girard? Ne relèvent-ils pas plutôt du principe de génération, qui s'y oppose dans un sens, en révélant qu'il faut soi-même mourir pour que les générations futures puissent vivre, qu'il faut accepter le passage du temps? À cette conception, Girard ferait-il les mêmes reproches qu'il adresse à la position de Georges Bataille? Est-ce seulement pour l'athée, pour celui qui se sait mortel, que le rite de passage comme la mort d'autrui met en lumière la finitude de sa propre vie? est-ce seulement pour celui-là que le sacrifice, toujours, pour Girard, sacrifice du bouc émissaire, d'un autre, devient sacrifice de soi?

corps et de sa société, dans les forces qui pèsent réellement sur lui du dehors, « la maladie et la mort, mais aussi les phénomènes naturels (Girard, VS, p.126).⁴¹

6.3.2. *Méconnaissance, empirisme religieux et transformation*

La diversification des institutions se laisserait aussi appréhender comme l'effet de l'empirisme religieux qui ne cherche pas à reproduire fidèlement la violence fondatrice, mais de façon telle qu'elle puisse produire une catharsis. Parce que le rituel est animé par un souci d'efficacité, les moyens pour y parvenir varient énormément. Les deux thèmes majeures du rituel, la crise et l'expulsion, peuvent être fusionnés ou inversés; donner naissance à la fête, qui insiste surtout sur la continuité entre la crise et l'expulsion, ou à son contraire, le carême; placer l'emphase sur ce qui vient avant, et diviniser la victime alors qu'elle est encore vivante et la transformer en roi, ou ce qui vient après pour en faire plutôt un dieu; spécialiser certaines des techniques de l'apaisement cathartique, s'organiser autour de la danse, de la possession, du masque et du déguisement, du chant et de la musique, utiliser des psychotropes afin d'induire des hallucinations; expulser par le rire ou la satire, être carnavalesque et burlesque, s'effectuer avec une grande économie de mot ou être une longue prière adressé à la divinité; les combiner ou n'en utiliser qu'une.

Mais dans tous les cas, cette spécialisation du rituel, en vue de le rendre de plus en plus efficace, de plus en plus ordonné et organisé et de faire de mieux en mieux

⁴¹ Ce point de vue sur la relation entre la nature et le religieux va pousser Girard à formuler une critique contre la position des *Cambridges ritualists* : « Ceux-ci et leurs disciples fondent (...) leur interprétation du *pharmakos* sur l'idée que les changements saisonniers, la « mort » et la « résurrection » de la nature constituent le modèle originel du rite, son domaine significatif essentiel. (Or) il n'y a rien, en vérité, dans la nature, qui puisse dicter ou même suggérer un type d'immolation rituelle aussi atroce que celui du *pharmakos* » (Girard, p.144). Tout comme elle va aussi l'amener à critiquer l'œuvre de Frazer. « Frazer, nous dit Girard conscient d'une certaine proximité entre son œuvre et la sienne, s'interroge vraiment sur la genèse du religieux, mais la réponse l'élude » (VS, p.478) « La thèse principale de Frazer étant, selon Masao Yamaguchi, celle du régicide (« dans un système de royauté divine, l'univers, identifié au corps du roi est renouvelé par le meurtre rituel de celui-ci »; « Vers une poétique du bouc émissaire », p.421), elle se rapproche, en effet, de celle de

différer la violence, coïnciderait avec son effritement. En effet, à force d'être répété en temps de paix et toujours pour éloigner le péril de la violence, le rituel finirait par sortir peu à peu les hommes du sacré, à les libérer complètement de leur violence en leur conférant toutes les institutions et toutes les pensées qui définissent leur humanité (Girard, VS, p.458).

L'oubli nécessaire «pour que la communication se développe à des niveaux de plus en plus complexes », qui coïncide avec la perte de la transcendance du sacré s'amorcerait d'abord par l'expulsion de la violence via le remplacement de la victime émissaire par la victime sacrificielle, et s'achèverait par l'expulsion du rite lui-même. « Toutes les institutions post-rituelles sont engendrées, semble-t-il, par ces expulsions au second degré » (Girard, VMR, p. 92) : l'agriculture, l'élevage, l'art⁴² et le sport, le politique et le judiciaire ainsi que toutes celles qui apparaissent avec l'État (!)

Cette perte de la transcendance du sacré engendrerait aussi l'ensemble des idées, des techniques, des sciences, la philosophie et la psychanalyse et même l'anthropologie⁴³. « Le moment arrive(r)ait, explique en ce sens Girard, où la victime au lieu d'être signifiée par de nouvelles victimes, le sera par tout autre chose que des victimes » (Girard, DCC, p.139). Bref, si les premiers maillons de la chaîne métonymique sont sacrificiels et religieux, celle-ci tendrait à s'allonger pour donner forme à toutes les différences sociales et symboliques.

Girard, mais seulement si l'identification se fait du groupe au chef, puis à l'univers, et non en sens inverse, comme pour les *Cambridge ritualists*.

⁴² « À reproduire toujours le même modèle mimétique dans un esprit d'harmonie sociale, l'action doit peu à peu se vider de toute violence réelle pour ne laisser subsister qu'une forme pure. Il suffit de regarder cette forme pour constater qu'il s'agit toujours de double: c'est-à-dire de partenaires qui s'imitent réciproquement: le modèle des danses rituelles les plus abstraites: c'est toujours l'affrontement des doubles mais parfaitement esthétisée » (Girard, DCC, p.34).

⁴³ L'anthropologie avec laquelle apparaîtrait la possibilité de « remonter vers ces formes culturelles susceptibles de jeter la lumière la plus décisive sur le processus générateur de tous les textes culturels » (Girard, VMR, p.93).

6.4. Le souverain et le prophète : le problème de la connaissance

6.4.1. *La figure du souverain*

Parallèlement à ses deux facteurs de transformation et de variation du rituel, Girard en propose un troisième: au fur et à mesure qu'évoluaient les techniques de l'apaisement cathartique, et que l'écart entre la violence spontanée et la violence mise en scène s'élargissait, l'on peut imaginer que le délai avant le sacrifice s'est également allongé, allongement qui aurait permis la transformation du rôle de la victime sacrificielle.

«Le sacrifice implique un délai. (...) la victime peut être humaine ou animale, l'animal peut être domesticable, ou pas, c'est là le fait du hasard. Si donc l'animal est domesticable, le délai sacrificiel rend possible l'élevage : L'exemple des Aïnous qui élèvent un ourson avec leurs enfants avant de le sacrifier vérifie cette thèse a contrario. Si la victime est humaine, le sacrifice engendra le cannibalisme, et le délai sacrificiel rendra possible la monarchie. » (Bremond, «René Girard, examen dialectique », p.528)

Or, si l'on peut voir comment la cohabitation avec l'animal qu'implique le délai sacrificiel ait pu donner l'idée à ses sacrificateurs de le domestiquer, si l'on peut voir aussi comment, dans le cas de victime humaine, est apparue l'idée de pousser la logique de l'incorporation au groupe jusqu'à l'assimilation complète, c'est-à-dire cannibale, le cas de la victime qui se transforme en souverain est plus problématique. Il est en effet difficile de s'imaginer que les hommes, qui ne peuvent ériger de monarchie avant d'avoir érigé le sacré, parce que leur violence est telle qu'aucun ne peut céder le pouvoir à quiconque, s'entendent soudainement sur la question et fassent de la victime qu'ils s'apprêtaient à sacrifier leur roi. Ce n'est d'ailleurs pas ainsi que Girard se représente l'émergence de la souveraineté.

« Pour que le rituel produise une institution politique un pouvoir monarchique, plutôt que des formes sacrificielles ordinaires, que doit-il s'être passé? Il faut et suffit que la victime mette à profit le sursis d'immolation qui lui est impartie pour transformer en pouvoir effectif, la vénération terrifiée

que lui portent ses fidèles. (...) le moment doit arriver où cette emprise est si effective, la soumission de la communauté si servile que le sacrifice réel du monarque devient concrètement impossible, impensable. (...) Puisque le sacrifice est toujours substitutif, il est toujours possible d'opérer de nouvelles substitutions, de ne plus sacrifier qu'un substitut de substitut. Il peut même arriver, semble-t-il, comme dans le cas du Jalno tibétain mentionné par Frazer, que le substitut de substitut acquière trop de puissance réelle pour être sacrifié et qu'il ait lui-même un substitut. » (Girard, DCC, p.74)

Alors que le délai sacrificiel donne le temps aux sacrificateurs d'attribuer un autre rôle à leur victime que celui de victime sacrificielle, dans le cas de la monarchie c'est plutôt la victime elle-même qui, en tirant avantage du pouvoir sacré dont elle est investie lors de sa préparation au sacrifice, inventerait un nouveau statut, celui de roi. En d'autres termes, alors que tous ont été jusqu'à présent, victimes du mécanisme émissaire et du « joug » implacable de la transcendance qu'elle fait apparaître, voici qu'un individu, de surcroît la victime elle-même, a l'idée de manipuler et de s'approprier du pouvoir sacré. Girard n'insiste pas particulièrement sur cette spécificité de ce cas de figure ⁴⁴. Pourquoi?

6.4.2. *La figure du prophète*

Peut-être est-ce pour préserver la spécificité d'une autre figure qui représente, selon lui, la seule exception véritable: celle du prophète. En effet, le prophète occupe un statut particulier dans l'œuvre de Girard. Il n'est jamais abordé comme un type, une catégorie qui désigne une réalité commune au-delà de la diversité culturelle et des contextes, comme le sont les autres figures de la victime. Il s'agit d'une figure singulière, d'une exception, d'un phénomène original propre à une époque et à un lieu. Il n'y aurait, en fait, qu'un seul prophète qui correspond à la définition qu'il en donne, le Christ. Contre toute l'humanité qui n'aurait cessé de voir dans le bouc

⁴⁴ L'on pourrait penser que c'est de la même manière que sont apparues les différentes fonctions religieuses : que le prêtre, le devin, le chaman furent aussi des victimes en sursis d'immolation, ou du moins que c'est grâce à leur manipulation active du symbolisme religieux et du pouvoir qu'il recèle qu'ils en sont devenus les spécialistes.

émissaire ou la victime sacrificielle un coupable, celui-ci aurait été le premier et le seul à dénoncer cette injustice.

Le prophète serait donc celui qui reconnaît l'innocence de la victime. Or, puisque l'on ne peut reconnaître l'innocence de la victime si l'on participe soi-même au lynchage, et qu'il n'y aurait pas de lynchage et de sacralisation sans unanimité violente (sans que tous croient en la culpabilité de leur victime), la position du Christ est non seulement exceptionnelle, elle est inhumaine. Ce qui pousse Girard à cette conclusion (des plus surprenantes pour un auteur dont on avait qualifié l'œuvre de « première théorie véritablement athée du religieux ») : le message du Christ ne peut être que d'inspiration divine (!).

Peu d'auteurs se sont attaqués aux arguments que Girard utilise comme preuve de la divinité du Christ. D'abord parce qu'on ne peut démontrer ou infirmer une position qui requiert un acte de foi : « les preuves ontologiques ne peuvent tenir lieu de preuves scientifiques » (Gans, « Le Logos de René Girard », p.195). Mais aussi parce que cette position de Girard a probablement eu pour effet d'éloigner beaucoup de penseurs et de commentateurs (les anthropologues). Ce qui n'est pas le cas de tous. Boyer, par exemple, affirme que

« la « société ouverte » née en Grèce, cette aventure de l'autonomie et de l'isonomie, cette reconnaissance progressive et fragile de la responsabilité humaine, contemporaine d'autres expériences émancipatrices (Bouddhisme?), a rendu possible, avant le christianisme, puis contre lui, la liberté de pensée, la dialectique, l'argumentation critique, la rhétorique judiciaire, etc.... » (« Sacrifice et réfutation », p.585).

Contre Girard, Boyer tente de montrer que l'histoire fournit d'autres exemples de solution au problème de la violence. On pourrait aussi supposer que les sentiments et la conscience « chrétienne » (celle de l'innocence de la victime) existent ailleurs, ou qu'ils existaient avant le christianisme. De même, on peut tenter d'expliquer l'empathie, la compassion en les rapportant à des schémas instinctuels qui ne se rapporteraient pas au mimétisme et à la violence. On pourrait même contester l'existence de tels sentiments « chrétiens ».

Mais l'on peut également chercher à comprendre l'apparition de la figure du prophète à partir des mécanismes émissaires que Girard suppose universels. En effet, puisque Girard confère à la victime en voie de devenir roi l'autonomie nécessaire par rapport au mécanisme émissaire pour le manipuler, il est légitime de se demander s'il ne pourrait pas en aller de même pour le prophète, non pas cependant en manipulant la puissance du sacré dans ce qu'elle a de terrifiant, mais plutôt dans ce qu'elle a de positif et de salvateur⁴⁵.

Cette solution nous permettrait d'expliquer comment émerge une institution comme le christianisme, sans le détour métaphysique que nous fait prendre Girard. Plutôt que d'être ce grand miracle, le prophète n'aurait qu'énoncé et suscité une possibilité humaine bien concrète. Humaine d'abord, parce qu'elle n'est plus, selon cette explication, qu'un des développements possibles du mécanisme émissaire. Humaine aussi dans la mesure où l'on pourrait penser que le message prophétique, comme l'auto-proclamation de la victime en roi, n'est pas désintéressé. Que cette dénonciation de la violence provienne de la victime elle-même ou d'une personne qui se situe suffisamment en marge du conflit pour voir le transfert de la violence qui s'opère contre la victime⁴⁶, on peut supposer qu'elle pourrait être le fait d'un individu particulièrement ambitieux, conscient qu'une prise de position en faveur de la victime, en le différenciant du reste du groupe, aurait pour effet d'attiser le désir mimétique et de détourner, peut-être en sa faveur, une partie du pouvoir sacré. S'il y a des désavantages à être prophète, il y aurait donc aussi des avantages⁴⁷. Ne lui

⁴⁵ « Si se produit un « double transfert », il est possible de passer d'un blâme de la victime, comme double mimétique, à sa vision comme source de tout bien dans la mimesis de paix-dans-la-mort; et là doit s'inscrire un temps d'identification à la souffrance de la victime- cette identification est même nécessaire. Il s'agit, en dernière analyse, d'une renonciation à la réciprocité de la violence que marque la mort de la victime, qui apporte en retour la paix » (Anthony W. Bartlett, « Éros de la compassion », p.287).

⁴⁶ « Les mêmes, en effet, qui demeurent aveugles à la réciprocité, quand elle les engage, la perçoivent très bien quand ils n'y sont pas impliqués. C'est en ce sens que tous les hommes, dans la crise sacrificielle, sont dotés d'un esprit prophétique, d'une sagesse orgueilleuse qui s'effondre quand elle est mise à l'épreuve » (Girard, VS, p. 234). Telle pourrait être une des significations de l'adage qui veut que nul ne soit prophète en son pays, c'est-à-dire au sein des conflits qui y font rage.

⁴⁷ Il y a avantage à être prophète, mais pas autant qu'à être roi. En effet, en parvenant à se faire remplacer par une nouvelle victime, le roi assure, d'une part, sa survie (alors que le prophète, en prenant parti pour la victime, la met plutôt en danger), et d'autre part, la pérennité de ce règne, s'il

attribuer d'autre motif que l'amour du prochain et à lui seul la conscience de l'innocence de la victime, pour ainsi en faire un dieu, n'est-il pas une forme d'idolâtrie, au même titre que l'attribution à certains individus du pouvoir de s'ériger, par la seule force de leur volonté et de leur puissance, en souverains?

6.4.3. *Le rôle de l'individu*

Quoi qu'il en soit, par cette mise en relation entre la figure du prophète et celle du roi, un aspect essentiel de l'anthropologie peut être mis en lumière. Bien qu'elle soit pensée à partir d'une théorie psychologique des rapports interindividuels, la théorie de la société que Girard nous propose ne peut s'y réduire⁴⁸. Mais si l'émergence du sacré et de la société ne sont pas le fait d'une volonté consciente de la part des membres de la communauté, leur maintien et leur développement requièrent d'eux, d'une part qu'ils connaissent suffisamment les rouages du mécanisme émissaire pour pouvoir le reproduire lors du rituel⁴⁹ et, d'autre part, que certains individus, davantage doués pour comprendre les effets du mécanisme émissaire, parviennent à le manipuler, (soit en attirant sur eux le désir mimétique ou en dirigeant la haine contre autrui) rendant ainsi certaines institutions possibles (par exemple la souveraineté et le prophétisme). Le système que constitue la société nécessite donc à la fois le mécanisme émissaire (phénomène qui se situe en deçà de la conscience et

réussit à inverser complètement les rôles et à faire de tous ceux qui ne respectent pas sa loi, ses victimes, bref s'il parvient à transformer le principe sacrificiel en principe judiciaire. En effet, que l'institution judiciaire soit infiniment plus efficace, selon Girard, que le sacrifice, prévient son retour et avec lui celui d'un pouvoir exclusivement sacré, même s'il ne le rend pas impossible.

⁴⁸ Autrement dit, et à la suite de Durkheim, la sociologie girardienne présuppose l'autonomie des faits sociologiques par rapport au faits psychologiques. Or, si elle rejette les approches qui cherchent à rendre compte des derniers par les premiers ou vice versa par une mise en relation analogique (les phénomènes psychologiques ou psychosociologiques sont à l'image des phénomènes sociologiques), ou causale (la psychologie engendre la culture, la culture produit la psychologie), elle ne cherche pas toutefois à expliquer les faits sociaux par d'autres faits sociaux.

⁴⁹ En effet, s'ils en ignoraient complètement le fonctionnement, ils ne sauraient prévenir la violence de façon durable au moyen des institutions culturelles. *A contrario*, s'ils le connaissent complètement, le mécanisme émissaire cesserait de fonctionner (ce dernier ne peut perdurer dans la conscience de l'innocence de la victime).

de la volonté individuelle), l'extériorisation de la violence, le principe transcendant et structurant (le centre de signification), et le concours des agents qui le composent.

Enfin, l'on pourrait penser que l'emphase sur la dimension passive du délai sacrificiel ainsi que sur le caractère exceptionnel de la figure du prophète occultent une composante active et consciente. La transformation et la diversification des institutions sociales ne seraient pas seulement le fait de la « méconnaissance », mais d'une certaine appropriation consciente du processus, autant collective qu'individuelle. Dans cette optique, il se pourrait que le prophète ne soit en fait qu'une nouvelle figure de la victime. Figure qui, comme celle du souverain, ne se distinguerait des autres qu'en nous montrant mieux, sans le fard de la persécution, sa face cachée, individuelle et parfois intéressée, le visage humain de la vertu comme du vice.

Le christianisme ne serait peut-être qu'une solution parmi d'autres, une forme dérivée du sacrifice. On peut, en effet, se demander, si le christianisme, loin d'avoir libéré l'homme de la violence, n'aurait pas uniquement conduit, comme le remarque d'ailleurs Girard, à une résurgence du sacré dans le monde moderne sous des formes plus virulentes. D'abord parce que la connaissance des mécanismes, leur ayant fait perdre de leur efficacité, aurait entraîné une augmentation compensatoire du nombre de victimes. Ensuite parce qu'à défendre avec tant d'ardeur les victimes (qui compétitionneraient maintenant à ce titre pour l'attention et la pitié du public), nous ferions de leurs souffrances, leurs martyrs et leur mort une puissante raison de haïr autrui, distorsion persécutrice d'autant plus efficace qu'elle se ferait sous le couvert de la lutte contre le sacrifice.

7. Conclusion

Peut-on véritablement retourner jusqu'à l'origine de l'humain, de la société, du symbolisme? Souvent contre son époque, René Girard n'a cessé de croire qu'un tel voyage était possible, du moins en pensée (son plus récent livre a d'ailleurs pour titre *Les origines de la culture*). À travers l'hypothèse du mécanisme émissaire qu'il découvre par une étude comparative du rite et du mythe dans *La Violence et le Sacré*, et qui va faire par la suite l'objet de différentes démonstrations (hypothético-déductive, évolutionniste et morphogénétique), Girard est parvenu, comme nous avons tenté de le montrer dans ce mémoire, à élaborer une conception de l'origine en accord avec les postulats sur lesquels repose sa théorie, ainsi qu'avec une partie du savoir produit par les sciences humaines.

Cette hypothèse qui veut que toute forme de société ne soit possible que grâce à l'expulsion d'un bouc émissaire trouverait d'abord sa raison d'être dans la définition que Girard nous donne de la violence. Parce qu'elle est intimement liée au désir, et partage donc avec lui une propriété mimétique, la violence est contagieuse et tendrait à devenir toujours plus destructrice. Le mirage de la puissance et de l'être qu'elle fait apparaître pousserait les hommes à choisir des ennemis toujours plus redoutables et à se réunir autour d'un chef, d'un meneur, d'une idole. Un chef qui cependant finirait toujours par redevenir leur ennemi. Puisque la désirabilité croît avec la violence, l'envie et la jalousie, le chef serait tôt ou tard voué à être supplanté, la foule artificielle qui s'était créée autour de lui à se transformer en foule anarchique, la coalition des ennemis autour du chef à se défaire pour redonner libre cours à la rivalité. Une origine strictement politique de la société serait donc impossible. À lui seul, en indifférenciant les hommes dans la violence, le désir mimétique condamnerait les ennemis à l'éternel retour de la crise, à un devenir tragique inéluctable.

Le bouc émissaire entre alors en scène. Or, si l'on peut déduire du mimétique la convergence autour du chef, on ne peut en déduire le retournement de la violence contre un tiers. Celui-ci ne survient que lorsque la violence atteint un seuil critique

où à l'ensemble des boucs émissaires partiels issus du phénomène de transfert sera substituée une seule victime unanimement choisie. Seuil qu'elle finirait d'ailleurs toujours par atteindre, puisqu'à sa violence l'homme serait, en quelque sorte, inadapté. En effet, si celle-ci menace la paix au sein des sociétés déjà constituées, elle aurait également compromis l'émergence et la survie même de l'espèce humaine, rendant du coup l'apparition du mécanisme émissaire nécessaire.

Si certains animaux semblent aussi avoir des « boucs émissaires », leur désignation n'est jamais orientée par des marqueurs symboliques comme c'est le cas chez l'homme. Même s'il est logique de supposer que le bouc émissaire fut, « la première fois », choisi parmi les plus vulnérables (l'handicapé, le blessé, le jeune, le vieux), le mécanisme émissaire n'est jamais réduit, par Girard, à un instinct par lequel les plus forts persécuteraient les plus faibles. S'il peut être encore parfois choisi pour sa vulnérabilité physique, celle-ci est toujours doublée d'une vulnérabilité sociologique et symbolique qui la précède ou du moins qui constitue un critère tout aussi important.

Il n'y a pas de relation humaine qui ne soit médiatisée par le symbolique, affirme donc Girard contre le réductionnisme éthologique et cognitiviste, parce que l'intensification des rivalités mimétiques, en détruisant les formes animales de sociabilité, aboutit nécessairement au développement « des formes pleinement humanisées de la culture par l'intermédiaire de la victime émissaire » (DCC, p.127). En effet, pour Girard le mécanisme émissaire n'est pas qu'un simple palliatif aux « *dominance patterns* » animaux ou un simple mécanisme d'évacuation de la violence chez l'homme; avec la victime émissaire qu'il engendre, il n'est rien de moins que le chaînon manquant entre l'animalité et l'humanité, le fondement de la société et le point de départ de l'ordre symbolique.

Beaucoup moins soudaine que lorsque Girard nous la décrit sous la forme d'un événement fondateur, l'apparition d'une pensée religieuse s'inscrirait dans le long procès d'homínisation. On doit imaginer que parmi les formes primitives de rituel chez nos ancêtres, certaines se sont avérées plus efficaces pour prévenir la violence

et auraient donc constitué un avantage évolutif. Leur perpétuation aurait eu pour conséquence le développement des facultés nécessaires à la pensée symbolique.

D'abord hallucinée, superstitieuse, angoissée, la pensée empirique et religieuse que fait apparaître la victime émissaire ne deviendrait donc technique d'apaisement cathartique qu'au terme d'une double évolution. Premièrement la lente évolution des facultés cognitives nécessaires à la réalisation d'un rituel; deuxièmement, l'évolution de la complexification dans les sociétés particulières, via le centre de signification qu'elle constitue aussi, des réseaux symboliques et sociaux, permettant une circulation toujours plus fluide de la violence vers l'extérieur de la société. En effet, si les premières substitutions furent probablement réalisées sous l'effet de la terreur du sacré, et peut-être de l'hallucination collective, le développement complet de la pensée religieuse la transformerait en véritable science empirique de la violence. Étant devenue pleinement humaine, cette pensée religieuse ne se contenterait plus en effet de chercher des catégories d'êtres vivants qui par leurs attributs rappellent les propriétés du sacré, mais elle les transformerait par la préparation sacrificielle afin d'en tirer une catharsis maximale.

Or, bien que le fait que l'apparition de la pensée religieuse s'inscrit dans le procès d'homínisation garantisse en partie son efficacité, celle-ci n'est pas infaillible. La violence n'est jamais parfaitement endiguée par le rituel : certains rituels peuvent échouer et d'autres, à force de réussir, peuvent s'épuiser. En effet, à force de différer de plus en plus et de mieux en mieux non seulement la violence mimétique, mais tous les types de crise susceptibles de la provoquer, la substance sacrificielle du rite fondateur se serait « diluée » dans les formes variées du rituel, et de la culture en général.

Toutes les institutions et les idées qui définissent la vie humaine sortiraient donc du sacrifice. Toutes, selon Girard, à l'exception d'une seule, le christianisme. Or, comme nous avons tenté de le montrer, celui-ci n'est peut-être après tout lui aussi qu'une forme dérivée du sacrifice, comme le prophète serait une autre figure de la victime. Ces deux figures suggèrent une participation plus active de l'individu dans

la morphogenèse de la culture, ainsi qu'une plus grande lucidité quant au mécanisme émissaire, que ne le laisse entendre Girard.

Si la pensée humaine est bien *par nature* sacrificielle, il est permis de s'interroger sur la possibilité de reconnaître une fois pour toutes l'innocence de la victime. Ne croyons-nous pas toujours à la culpabilité des boucs émissaires? Et, dans le cas contraire, notre plus grande justice nous libérerait-elle de la violence? Que la pensée humaine se développe à même la violence, qu'elle arrive toujours à se trouver de bonnes raisons pour condamner autrui, cela n'est-il pas, en dernière analyse, son seul remède contre le risque de rechute dans les profondeurs abyssales de la violence indifférenciatrice et originelle.

Si nous sommes poussés à cette conclusion dramatique par la pensée de Girard et à l'optimisme chrétien par sa foi, nous pouvons aussi les refuser toutes deux, mais peut-on aussi abandonner la question de l'origine et de la violence? Que Girard ait cru possible et nécessaire d'y répondre constitue peut-être sa contribution la plus importante à l'anthropologie.

Bibliographie

L'œuvre de René Girard

GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pluriel, 1978, Paris, première édition Grasset, 1961.

GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Hachette Littératures, Pluriel, Paris, 1990, première édition Grasset, 1972.

GIRARD, René, *Critique dans un souterrain*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1976.

GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978.

GIRARD, René, *To Double Business Bind*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore et Londres, 1978. Anthlone Press, Londre 1988.

GIRARD, René, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

GIRARD, René, *La Route antique des hommes pervers*, Grasset, Paris, 1985.

GIRARD, René, *Shakespeare, les feux de l'envie*, Grasset, Paris, 1990.

GIRARD, René, *Quand ces choses commenceront*, Arléa, Paris, 1994.

GIRARD, René, *The Girard Reader*, ed. par James Williams, The Crossroad, Publishing company, New York, 1996.

GIRARD, René, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

GIRARD, René, *La voix méconnue du réel : Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Grasset, 2002.

GIRARD, René, *Le sacrifice*, Grasset, Paris, 2002.

GIRARD, René, *Les origines de la culture*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.

Monographies

CHIRPAZ, François, *Enjeux de la violence : essai sur René Girard*, Cerf, Paris, 1980.

DEGUY, Michel, DUPUY, Jean-Pierre, dir., *René Girard et le problème du mal*, Grasset, Paris, 1982.

DUMOUCHEL, Paul, DUPUY, Jean-Pierre, *L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris, 1979.

FAGES, Jean-Baptiste, *Comprendre René Girard*, Privat, Toulouse, 1982.

ORSINI, Christine, *La pensée de René Girard*, Retz, Paris, 1986.

STELLA-BARBERI, Maria, dir., *La spirale mimétique : dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

Mémoires et Thèses

GAUTHIER, Jean-Marc, «Le Dieu des victimes : une lecture théologique de René Girard », thèse de doctorat, Université de Montréal, 1989.

Articles

BAAS, Bernard, « Le sacrifice et la loi », in *Le désir pur (parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan)*, ed. Peeters, Louvain, 1992.

BARTLETT, W. Anthony, « Épistémologie de la victime, éros de la compassion », in *La spirale mimétique : dix-huit leçons sur René Girard*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001, p.279-295.

BOYER, Alain, « Sacrifice et réfutation », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.569-589.

BIBEAU, Gilles, « Entre sens et sens commun », Réponse de M. Gilles Bibeau à la Société royale du Canada.

BREMONDY, François, « René Girard, examen dialectique », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.527-547.

- CAILLÉ, Alain, « Sacrifice, don et utilitarisme: notes sur la théorie du sacrifice; À quoi bon (se) sacrifier? », *Revue du Mauss*, vol.5, 1995, p.248-292.
- DESCOMBES, Vincent, « L'équivoque du symbolisme », *MLN*, vol.94, n.4, mai 1979, p. 655-675.
- DEGUY, Michel, « Onglet de la lecture, 1961-1981 », in *René Girard et le problème du mal*, Grasset, 1982, p.61-87.
- DUPUY, Jean-Pierre, « Le détour du sacrifice; Ivan Illich et René Girard », *Esprit*, mai 2001, p. 26-46.
- DUPUY, Jean-Pierre, « Mimesis et morphogénèse », in *René Girard et le problème du mal*, Grasset, 1982, p.225-278.
- DUPUY, « Totalisation et méconnaissance », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.110-135.
- GANS, Éric, « Le logos de René Girard », in *René Girard et le problème du mal*, Grasset, 1982, p.179-213.
- GANS, Éric, « Désir, représentation, culture », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.395-404.
- LIVET, Pierre, « Modèle de l'imprédictible », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985,
- MISHLER, William, « The question of the Origin of Language in René Girard, Eric Gans and Kenneth Burke », *Anthropoetics*, vol.5, n.1, printemps-été 1999.
- MORIN, Lucien, « Le désir mimétique chez l'enfant, René Girard et Jean Piaget », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.299-317.
- MULLER, Jean-Claude, « Mythologie et sacrifice », *L'Homme*, vol.27, n.104, 1987, p. 76-89.
- ORSINI, Christine, « Introduction à la lecture de René Girard », in *René Girard et le problème du mal*, Grasset, 1982, p.11-59.
- SAINT-AMAND, Pierre, « Valéry : pirouette », « To Honor René Girard », *Stanford French Review*, v.10, 1986, p.317-328.

SCUBLA, Lucien, « Vers une anthropologie morphogénétique : Violence fondatrice et théories des singularités », *Le Débat*, vol.77, 1993, p. 102-120.

SCUBLA, Lucien, « L'anthropologie a-t-elle fait des progrès depuis Hocart », *Revue du Mauss*, vol.19, 2002, p.201-220.

SCUBLA, Lucien, « Contribution à la théorie du sacrifice », in *René Girard et le problème du mal*, Grasset, 1982, p. 102-165.

SCUBLA, Lucien, « Théorie du sacrifice et du désir chez René Girard », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.359-372.

TROISFONTAINES, Claude, « L'identité du social et du religieux selon René Girard », *Revue philosophique de Louvain*, vol.78, 1980, p.71-90.

YAMAGUCHI, Masao, « Vers une poétique du bouc émissaire », in *Colloque de Cerisy; Violence et vérité : autour de René Girard*, Seuil, Paris, 1985, p.421-433.