NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 6 1978

L'«hominisation» d'après René Girard

Jean-Dominique ROBERT (op)

p. 865 - 887

https://www.nrt.be/it/articoli/l-hominisation-d-apres-rene-girard-1086

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'« hominisation » d'après René Girard

POINT DE VUE SUR UN PROBLÈME NON RÉSOLU

Cet article se propose de résumer quelques-unes des « thèses » énoncées, de façon parfois fort abrupte, par René Girard dans son dernier livre, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort, psychiatres* [1]. Notre analyse se bornera aux pages susceptibles d'éclairer ce qu'il appelle « le processus d'hominisation » (p. 93-114). Mais des précisions préalables s'imposent.

On sait que le processus d'hominisation peut être envisagé du seul point de vue de la biologie, en fonction de la théorie de l'évolution au sens biologique et strict du terme. Ce n'est pas dans cette direction que, en qualité d'ethnologue ou, si l'on préfère, d'anthropologue, R. Girard oriente principalement ses recherches. Car le problème qui le préoccupe, c'est, comme il s'exprime, « celui de l'origine et de la genèse des systèmes signifiants » (p. 14). Or, ajoute-t-il, « pour concevoir le processus d'hominisation de façon concrète il faudrait dépasser l'incompréhension réciproque de l'ethnologue structuraliste d'un côté et de l'autre des sciences de la vie, comme l'éthologie » (p. 15).

En effet personne ne niera le caractère proprement humain de certaines institutions, impliquant des systèmes signifiants propres et des règles spéciales, telle l'interdiction de l'inceste (qui ne se trouve pas en milieu animal). Or, comment a donc pu s'opérer ici, concrètement, le passage de l'animal à l'homme ? Girard résume d'abord la situation des recherches actuelles relatives à ces questions cruciales, en posant l'alternative suivante. *Primo :* « on les résout de façon purement verbale, en invoquant sans cesse des mots qui finissent par ne plus rien signifier, la ' culture ', ou bien l'' évolution ' ». *Secundo :* « on essaie de concevoir le passage de l'animal à l'homme de façon concrète et on se trouve devant une série de contradictions insolubles » qui fait que « toutes les questions débouchent sur des impasses » (p. 92).

---

1. Paris, Grasset, 1978. — L'ouvrage précédent du même auteur, *La Violence et le Sacré* (1972), a inspiré la réflexion de M.P. Gardeil dans *Le christianisme est-il une religion du sacrifice ?*, paru dans *NRT*, 1978, 341-358. Le Post-Scriptum de cet article (p. 358) se référait au nouveau livre de R. Girard. A la 4e ligne de ce Post-Scriptum, il faut lire *vanité absolue* au lieu de *vérité absolue*.

Dans la suite des demandes et réponses dont est fait ce chapitre (comme l'ensemble du livre d'ailleurs), J.-M. Oughourlian s'adresse à un moment donné à R. Girard et résume sa pensée en disant : « Ce que vous constatez, en somme, c'est que les meilleurs travaux sur l'hominisation voient le problème mais n'ont pas découvert le moyen de le résoudre. Les éthologues parlent d'instinct pour des choses si opposées les unes aux autres que le mot ne veut plus rien dire et les ethnologues prennent les interdits comme un donné qui n'a pas besoin d'être expliqué. C'est ce que Freud lui-même fait quand il rapporte les interdits au désir refoulé, c'est-à-dire à l'interdit déjà. » Certes, poursuit l'interlocuteur, « dès qu'on situe le problème sur fond d'animalité, certaines intuitions géniales de Freud ressortent mais la théorie psychanalytique fait piètre figure » (p. 95).

Dans tout ce qui précède nous entendons un véritable acte d'accusation de carence ! En bref : *le* ou *les* problèmes sont *vus,* sont *posés,* mais les tentatives de solution, tant celles des éthologues que celles des ethnologues ou de la psychanalyse freudienne, avortent toutes. Et, en particulier, certaines le font parce qu'elles sont purement *verbales :* on colle une étiquette, sans expliquer quoi que ce soit ! C'est le cas où, pour tenter de rendre intelligible la naissance des systèmes signifiants humains, on recourt à l'idée de culture. Mais, comme le faisait remarquer lui aussi Frank Tinland, c'est précisément l'apparition de la culture qu'il faudrait expliquer, puisque c'est elle qui fait sortir sans brisure l'homme de l'animal ! De même, invoquer tout bonnement l'« évolution », sans plus, est parfaitement inopérant. Pareillement enfin, parler d'« instinct » pour dégager le propre du comportement de l'animal en comparaison de celui de l'homme, cela n'apporte rien. Ce qu'il faudrait montrer, c'est comment, à partir des conduites instinctives, finissent par se détacher des conduites qui ne le sont plus purement et simplement. Bien mieux : c'est la notion d'« interdit » elle-même qui, au lieu d'être prise comme un *fait* auquel on se réfère, devrait être expliquée *comme telle.* Ce que, aux yeux de nos critiques, ne ferait aucunement la théorie psychanalytique freudienne. En effet, comme le dit Girard, « Freud ne voit pas que le contrôle des rapports sexuels s'inscrit dans la question plus fondamentale encore de la violence » (p. 95 s.) !

A partir de l'animalité

Pour arriver à mieux cerner le problème de l'hominisation (dans le sens indiqué au début), il faudrait, pense Girard, le situer « sur un fond d'animalité » (p. 95) ! C'est là une affirmation dont on doit essayer à présent de voir le sens exact. Nous allons tenter de le

faire sans trahir une pensée neuve et par moments difficile à accepter.

Une première manière de la saisir est peut-être de voir comment référence y est concrètement faite à des données d'ordre biologique et physiologique, auxquelles s'articulent des éléments qui sont d'un autre ordre.

On n'ignore pas que « le cerveau humain est celui dont la croissance post-natale est la plus considérable. Or, pour permettre cette croissance, on sait que l'ossature du crâne, chez l'enfant, ne se referme complètement que bien après la naissance. L'enfant humain, poursuit Girard, est plus vulnérable et plus impotent que la progéniture des autres mammifères et il l'est pendant une période de temps extrêmement longue, plus longue relativement que tout ce que l'on trouve dans le règne animal » (p. 94 s.).

On sait aussi que « cette naissance prématurée », cette « néoténie » de l'enfant humain est un facteur d'adaptation ; c'est elle sans doute, écrit Girard, qui « en permettant cette croissance post-natale du cerveau assure à l'intelligence humaine non seulement sa puissance mais son extraordinaire souplesse. Au lieu de rester voués à des montages instinctuels, nous sommes aptes aux apprentissages culturels les plus divers. Tout ceci représente pour l'homme une supériorité » (p. 94).

Fort bien. Mais c'est très justement que Girard formule alors la remarque suivante : « cette supériorité est indéniable une fois que le système est mis en place, mais on ne voit pas du tout comment cette mise en place a pu s'effectuer » (p. 94) ! Car, pour qu'elle ait pu s'établir il a *fallu* des « adaptations du comportement », chez le mâle comme chez la femelle, afin que ceux-ci puissent arriver à protéger une enfance aussi longuement vulnérable que celle de l'être humain. On voit dès lors les problèmes que pose l'articulation de données de type physiologique et biologique avec des impératifs qui relèvent de la psychologie et de l'éthologie !

Autre exemple : durant le processus d'hominisation, nos ancêtres sont devenus carnivores et chasseurs et, donc, se sont livrés à des activités violentes. Or de telles prestations impliquent des décharges d'adrénaline, et celles-ci peuvent alors se produire, à tout moment, au sein du groupe familial. Se pose, dès lors, le problème du contrôle de la violence. Il se pose aussi pour les phénomènes comme la guerre et le cannibalisme, dont l'apparition est précoce dans les groupes humains ou pré-humains. De plus, Girard fait observer que la violence tend de soi à s'exacerber. Problème énorme que celui de la maîtrise de la rage et de la violence ; et des éthologues l'ont bien vu. Toutefois, ils ne disent pas *comment* et *pourquoi* l'homme est arrivé dans une certaine mesure à maîtriser la violence. Laissée

à elle-même, celle-ci aurait entraîné la disparition même de l'humanité au sortir de l'animalité et des conduites « instinctuelles » qui régissent les groupes d'animaux et permettent leur survie.

D'ailleurs, comme le disait Girard, « le contrôle des rapports sexuels s'inscrit lui aussi dans la question plus fondamentale encore de la violence ». Ce qu'il explicite comme suit : « pour comprendre à quel point cette question est fondamentale, il suffit d'en évoquer un aspect tout à fait élémentaire mais indubitable qui est l'utilisation de la pierre et des armes. Longtemps avant l'apparition de l'*homo sapiens*, la réduction des canines aux dimensions actuelles suggère que les pierres ont remplacé la dentition dans la plupart de leurs usages, y compris les combats intra-spécifiques. Si les animaux peuvent rivaliser et combattre sans aller jusqu'à la mort, c'est à cause d'inhibitions instinctuelles qui assurent le contrôle des armes *naturelles*, les griffes et les dents. On ne peut pas croire que ce type de contrôle s'étend automatiquement aux pierres et aux autres armes artificielles le jour où les hominiens commencent à les utiliser. Les violences que les filtres de l'inhibition n'arrêteront pas parce qu'elles sont sans danger entre des adversaires désarmés vont devenir fatales à partir du moment où les adversaires sont armés de cailloux. Si, au lieu de se jeter des branchages comme ils le font parfois, les chimpanzés apprenaient à se jeter des pierres, leur vie sociale serait bouleversée. Ou bien l'espèce disparaîtrait, ou bien comme l'humanité il lui faudrait se donner des interdits. Mais comment fait-on pour se donner des interdits ? » (p. 96).

Une fois de plus, J.-M. Oughourlian résume l'acquis et dit : « Au moment où la propension à la rage est systématiquement cultivée et développée au-dehors, par un animal qui s'arme de pierres et d'outils, il faut que cette même rage à l'intérieur soit de mieux en mieux maîtrisée par ce même animal confronté par des tâches familiales et sociales toujours plus délicates et absorbantes. Les inhibitions instinctuelles ne peuvent pas rendre compte de cette double évolution en sens contraire. Pour canaliser la rage vers l'extérieur, il faut une organisation culturelle analogue déjà à celles que nous voyons encore autour de nous » (p. 97).

On voit dès lors l'énormité des questions qui se posent, et Girard y insiste en revenant sur l'inefficacité des solutions qu'on leur apporte souvent. Ecoutons-le : les chercheurs invoquent la « culture ». Très bien, mais : « A constater que la « culture » a résolu tous les problèmes on ne risque guère de se tromper. La culture n'est ici qu'un mot d'emploi inévitable, certes, mais qui situe le problème beaucoup plus qu'il ne le résout. Les chercheurs ne voient absolument pas en quoi consistent les processus « culturels », comment ils s'enclenchent sur les processus « naturels » et comment ils réagissent sur ceux-ci

pour engendrer des formes de plus en plus humanisées. Nous voyons bien que les paliers d'évolution biologique sont trop rapides pour ne pas impliquer des éléments culturels mais nous ne voyons absolument pas en quoi consiste cette implication réciproque. » Ainsi : « Tout le monde est d'accord, je pense, aujourd'hui pour reconnaître que le volume du cerveau s'accroît beaucoup trop vite pour les processus normaux de l'évolution biologique » (p. 97).

En termes plus incisifs encore : « La science actuelle est si désarmée devant ces problèmes qu'elle s'est habituée à en traiter l'énoncé même comme s'il s'agissait d'une solution. C'est là ce qui donne cet aspect irréel, ce style de conte de fées à tant de descriptions qui se voudraient scientifiques. Le triomphalisme évolutionniste s'oppose au triomphalisme créationniste et religieux mais les mécanismes intellectuels n'ont guère changé. Ce genre d'exercice a fini par rebuter les ethnologues et il a contribué à la rupture regrettable entre les recherches sur la culture et les recherches orientées vers la biologie. Telle la bonne fée des légendes, Dame Evolution surmonte tous les obstacles avec une aisance telle et de façon si prévisible que notre intérêt faiblit. Au moindre coup de sa baguette, même les formes culturelles les plus éloignées de la vie animale, les institutions symboliques, se présentent à l'appel et défilent devant vous comme de braves petits soldats de plomb. De même que le crabe a besoin de sa pince ou la chauve-souris de ses ailes, et Dame Evolution, toujours bienveillante, les leur fournit, l'homme a besoin de la « culture » et c'est elle qu'il reçoit de cette nouvelle Grande Mère universelle, servie sur un plateau d'argent » (p. 97 s.).

La mimésis d'appropriation

Dans la situation décrite jusqu'ici, que faudrait-il donc faire ? C'est ici précisément que Girard propose sa *thèse*, car c'en est une ; ou mieux, comme il dit, son *hypothèse*, suggérée et corroborée à ses yeux par les faits. Pour expliquer la genèse des systèmes signifiants humains, des interdits et des règles, il faut recourir d'abord, pense-t-il, à une « donnée fondamentale » : « la mimésis d'appropriation ». C'est une donnée *commune* aux hommes et aux animaux, et c'est elle qui permettrait, précisément, de mieux poser le problème de l'hominisation et de l'origine du symbolique sur fond d'animalité : chose dont on sait la nécessité.

L'hypothèse de Girard lui apparaît par ailleurs comme « supérieure à la psychanalyse et au marxisme », du fait « qu'elle élimine les *fausses spécificités humaines* ». En effet, si l'on part des interdits de l'inceste ou du motif économique ou encore de l'oppression socio-politique, on ne peut pas vraiment poser le problème de l'hominisation sur fond d'animalité, comme il faut le faire pour

« *renoncer réellement à se donner à l'avance tout ce dont il s'agit (précisément) de rendre compte* » (p. 98 ; souligné par nous).

Et Girard de conclure : « Si nous réussissons à penser à l'hominisation à partir de la mimésis d'appropriation et des conflits qu'elle engendre, nous échappons à l'objection légitime du cercle vicieux dans la détermination de l'origine, l'objection que fait Lévi-Strauss à *Totem et Tabou* (de Freud). Et nous transcendons du même coup le conte de fée évolutionniste vers une problématique pour la première fois concrète ! » (p. 99).

Les citations précédentes permettent de saisir sur le vif ce que l'on pourrait appeler les « prétentions » de Girard : il ne s'en cache pas. Par contre, ce qui pour nous reste mystérieux, c'est sa fameuse « mimésis d'appropriation », de laquelle il est précisément parlé comme du pivot — si l'on peut dire — de sa pensée ; en tout cas : comme de son point de départ obligé et perceptible dans les faits. C'est donc ce qu'il nous faut voir à présent.

Pour réussir à « dépasser l'incompréhension réciproque de l'ethnologue et de l'éthologue structuraliste d'un côté, et de l'autre des sciences de la vie, comme l'éthologie », il faut, dit Girard, « partir d'un très vieux problème qui n'est pas à la mode et qu'il faut repenser de façon radicale », car « au sujet de tout ce qu'on peut nommer mimétisme, imitation, mimésis, il règne aujourd'hui, dans les sciences de l'homme et de la culture, une vue unilatérale » (p. 15).

En effet, chez nos contemporains, dominés par une tradition platonicienne qui traverse toute la culture occidentale, demeure absente une « dimension essentielle » de ce qui fait l'imitation. Selon cette manière de voir, l'imitation implique essentiellement « représentation ». Il s'agit toujours de « certains types de comportements, manières, habitudes individuelles ou collectives, paroles, façon de parler, toujours des *représentations* », écrit Girard. Si bien que, « jamais dans cette problématique platonicienne il n'est question des comportements d'appropriation » ; lesquels impliquent cette « dimension acquisitive qui est aussi la dimension conflictuelle » (p. 16). Or, c'est elle précisément que Girard inclut sous le terme de « mimésis d'appropriation ».

Pour être concret, continuons de décrire avec Girard ce qu'il entend par sa *mimésis d'appropriation*. Cette dernière implique qu'il existe un *conflit* entre deux rivaux qui essaient de s'arracher l'un à l'autre un *objet* qui leur paraît à l'un et à l'autre désirable : ils ont la même conduite (en cela il y a *mimétisme*) à l'égard d'un même objet. Mais c'est parce que cette conduite est *conflictuelle* par rapport à ce même objet qu'on peut la qualifier de : mimésis *d'appropriation*. Il y a donc là conflit à propos de quelque chose de *désirable* (p. 23).

Girard y insiste : ce qui manque à la tradition platonicienne en matière de mimésis, « c'est ce point de départ *dans l'objet,* sur lequel nous n'insisterons jamais assez », car *c'est précisément cela* « que personne, semble-t-il, ne comprend » ; alors que « *c'est cela qu'il faut comprendre* pour voir que ce n'est pas de la philosophie ici que nous faisons » (p. 24). Et plus loin encore : « cette cause, répétons-le encore, c'est la rivalité pour l'*objet,* c'est la mimésis d'appropriation, dont il faut toujours partir » (p. 26 ; souligné par nous).

Vérification scientifique

Ces éclaircissements une fois donnés, il faut voir ensuite comment la *mimésis d'appropriation* est bien, aux yeux de Girard, une « donnée scientifique », et non un pur concept, une spéculation gratuite de philosophe !

On sait que les éthologistes s'intéressent au mimétisme : « ils étudient, par exemple, le rôle de l'imitation dans les conduites spécifiques. On sait aujourd'hui qu'un jeune oiseau ne reproduira jamais de façon exacte le chant de son espèce s'il ne l'a pas entendu chanter correctement par des congénères adultes, à un stade déterminé de son apprentissage » (p. 99). Et Girard d'enchaîner en disant : « La mimésis est présente dans toutes les formes de la vie, semble-t-il, mais c'est chez les mammifères dits supérieurs, en particulier chez les plus proches parents de l'homme, les singes anthropoïdes, qu'elle se manifeste sous des formes particulièrement spectaculaires. Chez certaines espèces la propension à imiter et ce que nous appelons l'humeur querelleuse, chamailleuse, ne font visiblement qu'une seule et même chose ; c'est à la mimésis d'appropriation qu'on a affaire » (p. 99).

Or, si l'imitation est présente de façon aussi générale dans la nature, il importe, pense Girard — en vue, évidemment, de poser les jalons de son hypothèse centrale — de comparer celle qui apparaît chez l'animal avec celle qui serait propre à l'homme et dont la spécificité devrait donc être établie (p. 15).

Revenons d'abord sur le fait : dans le cas des enfants comme dans celui des animaux les chercheurs reconnaissent l'existence de l'imitation acquisitive ou *mimésis d'appropriation :* elle est susceptible de *vérification expérimentale ;* et c'est capital. Nous ne nous étendrons pas sur des descriptions du « phénomène ». Evoquons seulement ici quelques exemples typiques et révélateurs.

« Mettez, dit Girard, un certain nombre de jouets, tous identiques, dans une pièce vide, en compagnie du même nombre d'enfants : il y a de fortes chances que la distribution ne se fasse pas sans

querelles. L'équivalent de la scène que nous imaginons ici se voit rarement chez les adultes. Cela ne veut pas dire que la rivalité mimétique n'existe plus chez eux ; peut-être existe-t-elle plus que jamais, mais les adultes, tout comme les singes, ont appris à se méfier d'elle et à en réprimer, sinon toutes les modalités, du moins les plus grossières et les plus manifestes, celles que l'entourage reconnaîtrait immédiatement » (p. 17).

On pourrait ajouter avec Guy Lefort : « Une bonne part de ce que nous appelons la politesse consiste pour chacun à s'effacer devant l'autre pour éviter les occasions de rivalité mimétique. Mais ce qui montre que la rivalité mimétique est un phénomène retors et qui peut resurgir là où on croit avoir triomphé de lui, c'est que le renoncement lui-même peut devenir rivalité ; c'est un procédé comique bien connu . . . » (p. 17).

Enfin Girard, reprenant la parole, évoque un phénomène abondamment décrit par des ethnologues : « Dans certaines cultures, les phénomènes de ce type peuvent acquérir une importance considérable, c'est le cas du fameux *potlatch* qui invertit la mimésis d'appropriation en mimésis du renoncement et qui peut atteindre, comme son contraire, une intensité désastreuse pour la société qui s'y abandonne » (p. 17).

Répression de la mimésis d'appropriation

Nous pouvons nous contenter ici de ces exemples et passer aux conséquences que Girard entend tirer du fait qu'ils illustrent. Et voici, pour débuter, l'une d'elles, qu'il serait difficile de ne pas saisir ou de nier purement et simplement ! « Ces quelques remarques, dit Girard, nous suggèrent tout de suite que, pour les sociétés humaines, et déjà pour les sociétés animales, la répression de la mimésis d'appropriation doit constituer un souci majeur, une affaire dont la solution pourrait bien déterminer beaucoup plus de traits culturels que nous ne l'imaginons » (p. 17).

Le « souci » de répression, s'il existe aussi bien dans les sociétés animales que dans les sociétés humaines, est évidemment différent de part et d'autre. Girard entend bien en montrer la spécificité dans le cas de l'homme. Essayons donc de suivre sa pensée sur ce point capital.

Il est bon, toutefois, de préciser auparavant quelles sont certaines des explications « classiques » données par les chercheurs à la *répression* évidente qui s'exerce à l'égard de la mimésis d'appropriation. En même temps, nous verrons que Girard les récuse. On l'avait d'ailleurs déjà signalé plus haut : on en saisira la raison à présent. Groupons nos analyses en trois sections.

Primo. « La psychanalyse nous affirme que la répression du désir est le phénomène humain par excellence, que c'est le complexe d'Oedipe qui la rend possible. Or, nous venons de voir qu'il existe, chez certains animaux, une répression presque immédiate du désir que l'autre animal à la fois provoque et étouffe dans l'œuf en se portant vers un objet quelconque. Un psychanalyste qui observerait le même comportement chez un homme le rapporterait automatiquement à une « ambivalence oedipienne ». Les éthologistes, pourtant, n'attribuent pas ces conduites à un « Oedipe » des singes. Leur témoignage, qu'on peut reproduire de façon expérimentale, ne nécessite aucune spéculation au sujet d'un « inconscient » problématique » (p. 18).

Secundo. Les interdits existent dans les sociétés humaines, et nous savons qu'ils « visent à écarter tout ce qui menace la communauté » (p. 21). Or, pour Girard, il s'agira principalement de préserver celle-ci des dangers engendrés par la mimésis d'appropriation, avec tout ce qu'elle implique de conflictuel. De telle sorte que, pour lui, la crainte de catastrophes naturelles, si elle existe évidemment au sein des communautés humaines primitives, n'est pas la source principale des interdits ou des règles ; pas plus d'ailleurs que l'Oedipe des psychanalystes ! Si bien que, pour Girard — et là il prend ses distances à l'égard des ethnologues et des historiens des religions —, la source du « religieux » ne sera pas *d'abord et principalement* la crainte des catastrophes naturelles, mais bien celle des conséquences désastreuses d'une mimésis d'appropriation dont les effets mortels ne seraient tempérés par aucun interdit, aucune règle.

Ecoutons-le : « je n'affirme donc pas que la crainte des catastrophes ne joue aucun rôle dans le religieux . . . Ce que je dis, c'est qu'il faut mettre le mimétique et la violence à l'origine de tout pour bien comprendre les interdits dans leur ensemble, y compris la façon dont sont traitées les menaces qui n'ont rien à voir avec les rapports entre les membres de la communauté » (p. 22).

Il faudrait par ailleurs ajouter — chose importante, mais sur laquelle nous ne nous étendrons pas pour l'instant — que l'interdit est en référence au « sacré » : « il est transfiguré par les représentations sacrées » ; « il est toujours *interprété* en tant qu'épiphanie maléfique du sacré, fureur vengeresse de la divinité » (p. 22). Une grande partie du travail de Girard vise d'ailleurs à en déceler le *pourquoi.* Bornons-nous ici à enregistrer le fait : « Les sociétés primitives répriment le conflit mimétique en interdisant tout ce qui peut le susciter, mais aussi en le *dissimulant* derrière les grands symboles du sacré, comme la contamination, la souillure, etc. » (p. 25 ; souligné par nous).

En bref : il apparaît que, pour Girard, la mimésis d'appropriation (la rivalité pour le même objet, comme nous l'avons vu plus haut) est la « cause », le « mécanisme » qui explique, « non seulement les interdits, mais les rites, et l'organisation religieuse dans son ensemble » (p. 27 ; souligné par nous). Face aux autres hypothèses, thèses ou théories explicatrices, Girard entend donc poser, comme il le dit explicitement, « une théorie complète de la culture humaine qui va se dessiner à partir de ce seul et unique principe » (p. 26 s.).

Tertio. Pour mieux saisir le point où Girard met en cause les chercheurs actuels, il est nécessaire de voir leurs divergences touchant les rapports de ressemblances ou de distinctions entre sociétés animales et sociétés humaines. C'est là en effet un point particulièrement névralgique où s'affrontent, à nouveau, *éthologistes et ethnologues structuralistes.* Or, Girard pense qu'il y a de part et d'autre « d'importantes intuitions », mais aussi de « nettes insuffisances ». De plus, il affirme que son approche ou thèse, relative au mimétisme d'appropriation, pourra « permettre de réconcilier ces intuitions et d'éliminer les insuffisances » (p. 100).

Commençons donc par montrer ce qui fait l'apport positif de l'*éthologie* en la matière. On sait que le concept de « dominance patterns », qui y joue un rôle important, met en lumière l'existence de certaines déterminations qui font que, dans les sociétés animales, des règles de « préséance » sont à l'œuvre dans le but d'empêcher les dissensions au sein du groupe : que ce soit relativement à la nourriture, aux femelles, etc. Or, poursuit Girard, les éthologues ont parfaitement raison de prétendre que ces *dominance patterns* jouent un rôle *analogue* à celui de certaines différenciations et subdivisions hiérarchiques des sociétés humaines. En effet il s'agit tout simplement de « canaliser les désirs dans des directions divergentes et de rendre impossible la mimésis d'appropriation » (avec les violences conflictuelles qu'elle implique) (p. 100). La force de l'éthologue sera donc de dégager des « ressemblances indubitables entre socialité animale et socialité humaine », et donc de « protester contre l'insularité extraordinaire de l'ethnologie culturaliste et structuraliste », du fait de son refus absolu de « replacer la culture humaine dans la nature » (p. 100 s.).

Toutefois, la ressemblance détectée et soulignée par les éthologues reste *analogique,* et c'est la raison pour laquelle les ethnologues ont raison, à leur tour, de reprocher aux éthologues de « simplifier la situation ». En effet, dit Girard, « dans les sociétés animales, il n'y a rien en dehors des rapports dominants/dominés. Le caractère *systématique* de l'ensemble n'est pas appréhendé, en tant que tel. Les positions n'existent pas en dehors des individus qui les occupent. Ce sont les éthologistes eux-mêmes qui dégagent le sys-

tème en observant les animaux et en « verbalisant » leurs observations » (p. 101). Or il en va très différemment dans le cas des sociétés humaines : si les hommes soumis à l'autorité d'un chef se conduisent un peu comme les animaux dominés à l'égard de l'animal dominant, la grande différence est que le système en tant que tel est devenu *explicite* (et d'ailleurs plus compliqué), car les hommes sont capables de se *représenter* l'autorité et d'en *parler ;* de sorte que la représentation et la mémoire de cette représentation permettent d'étendre le système considérablement et de le perpétuer pendant des générations, ou de le modifier : ce qui crée l'histoire (p. 101).

A ces considérations il faut encore ajouter que « dans les sociétés primitives et traditionnelles, le statut d'un individu et les fonctions qu'il va remplir sont très souvent déterminées avant la naissance ». Or cela devient de moins en moins vrai dans la société moderne, où, dans bien des domaines, la concurrence sévit. Si bien que « c'est par l'intermédiaire d'antagonistes qui ne vont pas jusqu'à la mort que s'établissent les hiérarchies assez instables du ' mérite ' et du ' succès ' ». Il s'opère donc alors un « effacement local des cloisonnements symboliques qui caractérisent les sociétés primitives et qui découragent les rivalités. En conséquence de quoi la société moderne ressemble un peu plus, au moins par certains aspects, aux sociétés animales que les sociétés primitives où la concurrence réelle entre les individus joue un rôle beaucoup plus faible » (p. 101 s.). C'est d'ailleurs cette évolution qui a poussé les éthologistes à défendre la proximité entre sociétés animales et humaines ; alors que l'ethnologie culturaliste et toutes les disciplines qui insistent sur la différence entre société humaine et pensée symbolique, d'une part, et société animale, de l'autre, s'appuient de préférence sur les sociétés primitives (p. 102) ! D'autre part, si, *normalement,* la concurrence mimétique ne dégénère pas en lutte à mort dans nos sociétés modernes, ce n'est nullement du fait de freins *instinctuels,* comme chez les animaux, mais bien en fonction de l'*armature symbolique puissante* qui la caractérise (p. 102).

Ce sur quoi il importe d'insister ici, c'est donc que « les formes sociales humaines, contrairement aux formes animales, ne peuvent pas provenir *directement* des rivalités mimétiques ». Ces rivalités sont normalement défendues puisque les interdits portent précisément sur ces rivalités.

De quoi donc les formes sociales humaines peuvent-elles alors venir ? Et Girard répond : elles proviennent *indirectement* des rivalités mimétiques interdites, par le truchement de ce qu'il appelle la « victime émissaire » (p. 103).

Nous voici donc, semble-t-il, à pied d'œuvre pour analyser la

section *Mécanisme victimaire et hominisation* (p. 103-108). Mais ce n'est pas tout à fait vrai. Car il nous faut revenir sur deux sections antérieures : *Fonction du rite : exigence du mimétique* (p. 28-32) et *Sacrifice et mécanisme victimaire* (p. 32-39).

Fonction du rite

Commençons par la première. Il faut souligner d'abord avec Girard qu'il y a quelque chose de profondément mystérieux dans le fait que les sociétés primitives, *dans leurs rituels,* « s'adonnent volontairement à ce qu'elles redoutent plus que tout, le reste du temps, la dissolution mimétique de la société » (p. 31) ! En d'autres termes : ce qui précisément est défendu par les interdits devient, dans des rites, temporairement encouragé, obligatoire. Comment donc comprendre que soit commandé ce qui en d'autres temps est défendu par les interdits, d'ailleurs sacralisés — on l'a vu ? D'autant plus que le rituel doit être analysé là où il est le moins formaliste et où se réalise de façon particulièrement cruelle et réaliste le conflit mimétique.

Certes on a bien cherché — les religions elles-mêmes l'ont fait — à atténuer ce paradoxe de l'obligation chassant temporairement l'interdit. Les ethnologues eux-mêmes ont essayé de réduire la chose en ne voyant dans la poussée au conflit qu'une « fête joyeuse, simple vacance temporaire des interdits. Mais c'est là affadir la réalité, émousser le paradoxe pour s'en débarrasser » (p. 30). Des théories affirment, certes, la fonctionnalité du rituel. Mais ce n'est pas toujours vrai : « il y a des rites qui tournent à la discorde véritable. Il faut surtout comprendre que l'efficacité d'une institution ne suffit pas à rendre compte de son existence. Il ne faut pas retomber dans les naïvetés du fonctionnalisme » (p. 31) !

Alors ? Alors, reprend Girard, il faut se rendre compte que dans toute cette affaire du rituel et de son paradoxe parfois insupportable, les chercheurs ont laissé dans l'ombre « quelque chose qui normalement figure dans les rites, et c'est leur conclusion. Cette conclusion consiste en général en l'immolation d'une victime animale ou humaine » (p. 32).

Sacrifice et mécanisme victimaire

La section *Sacrifice et mécanisme victimaire* doit donc achever de nous éclairer sur ce qui conclut le rite qui, lui-même, s'articule à l'interdit dont on sait qu'il avait pour but à son tour de conjurer la violence. Comme dit Girard : « si le sacrifice conclut le rite, il faut qu'il paraisse aux sociétés religieuses comme la conclusion de la *crise mimétique* mise en scène par ces rites » (p. 33).

On doit donc se rendre compte du fait que, avec le sacrifice de la victime, s'opère un total retournement : avec lui et par lui se fait tout à coup, de la communauté en pleine discorde et violence des uns contre les autres, une communauté brusquement unifiée de *tous contre un :* la victime. Il se fait donc que la communauté refait son unité aux dépens de cette victime totalement incapable de se défendre et sur qui pèsent dès lors les soupçons de responsabilité. Comme dit Girard : « le sacrifice n'est qu'une violence de plus, une violence qui s'ajoute à d'autres violences, mais c'est la dernière violence, c'est le dernier mot de la violence » (p. 33).

On est évidemment là devant un *fait :* ce dernier mot de la violence par le sacrifice de la victime. Or, comment expliquer un tel processus : « quelle est la force qui rassemble la collectivité contre cette victime ? » (p. 33).

La thèse de Freud est connue et exprimée dans *Totem et Tabou :* la victime, c'est le père de la horde primitive ; les rites garderaient le souvenir « d'un meurtre unique qui a fondé l'humanité ». A cela Girard répond : cette explication n'est pas valable, mais Freud a touché du doigt la « nécessité d'un meurtre collectif réel comme modèle du sacrifice ». Cependant, il situe mal ce meurtre quand il le place au début de la séquence rituelle et, de toute façon, fausse est « l'idée que les hommes se rassembleraient et immoleraient toutes sortes de victimes pour commémorer la « culpabilité » qu'ils éprouvent au sujet d'un meurtre préhistorique ». Tout cela, pense Girard, est « parfaitement mythique ». Par contre, ce qui ne l'est pas, « c'est l'idée que les hommes immolent ces victimes parce qu'un premier meurtre, spontané, a *réellement* rassemblé la communauté et mis fin à une crise mimétique réelle » (p. 43 ; souligné par nous).

Dès lors, pense Girard, tout ne devient-il pas plus clair ? « On comprendrait alors, dit-il, que les hommes recourent aux rites pour écarter une menace réelle de crise ; la crise serait reproduite non pour elle-même mais pour sa résolution ; il s'agirait d'arriver à cette résolution perçue comme seule résolution satisfaisante de toute crise passée, présente et à venir. Le paradoxe qui nous confronte serait résolu. Il n'y aurait pas de contradiction d'intention entre les interdits et les rituels ; les interdits chercheraient à écarter la crise en prohibant les conduites qui la suscitent, et si la crise recommence quand même, ou s'il semble qu'elle va recommencer, les rites s'efforcent de la canaliser dans la bonne direction et de l'amener à résolution, c'est-à-dire à la réconciliation de la communauté aux dépens d'une victime qu'il faut supposer arbitraire. Aucune victime individuelle, en effet, ne peut être responsable de la crise mimétique. 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. Personne ne peut assigner à la crise une origine, distribuer des responsabilités. Et cette *victime émissaire* finira nécessairement par apparaître et par réconcilier la communauté car l'exaspération même de la crise, liée à un mimétisme toujours accru, doit nécessairement la susciter » (p. 34).

Devant de telles affirmations, à certains égards si péremptoires, on se prend, comme un interlocuteur de Girard, à penser : « Il y aurait donc là quelque chose comme un mécanisme naturel de résolution de la crise ! Or, n'est-ce pas bien malaisé à soutenir ? »

Cette objection pousse d'abord Girard à donner certaines précisions importantes. Et tout d'abord à la question : « la résolution du conflit provoqué par le sacrifice se produit-elle infailliblement ? », il dit ce qui suit et qui enlève tout caractère *mécanique* et *obligatoire* au « processus » : « on ne peut pas savoir, mais on peut penser que non. On peut penser que de nombreuses communautés humaines se désintègrent sous l'effet d'une violence qui n'aboutit jamais au mécanisme que je viens de décrire. Mais l'observation des systèmes religieux nous oblige à penser : 1. que la crise mimétique se produit toujours, 2. que le rassemblement de tous contre une victime unique est la résolution normale sur le plan culturel et la résolution proprement normative car c'est d'elle que jaillissent toutes les règles culturelles » (p. 36). Par ailleurs, ajoute Girard, « pour comprendre les règles primitives, interdits et rituels, et la force prodigieuse de ces règles, il faut supposer une crise mimétique assez longue et assez atroce pour que la résolution soudaine, contre la victime unique, fasse l'effet d'une délivrance miraculeuse. Cette expérience d'un être suprêmement maléfique puis bénéfique dont l'apparition et la disparition sont scandées par le meurtre collectif ne peut manquer d'être littéralement *saisissante*. Cette communauté terriblement éprouvée se trouve d'un seul coup vidée de tout antagonisme, complètement délivrée. On comprend sans peine que cette communauté soit tout entière animée désormais par une volonté de paix, tout entière tendue vers le maintien de cette trêve miraculeuse qui lui paraît octroyée par l'être redoutable et bienfaisant qui l'a en quelque sorte visitée. C'est donc sous le signe de cet être, et comme s'il s'agissait d'instructions laissées par lui, qu'elle va placer toutes ses actions futures » (p. 36 s.).

Dans cette optique, les deux impératifs contradictoires de l'interdit et du rituel deviennent intelligibles et complémentaires : ce qui est très important. Mais laissons encore Girard s'expliquer lui-même : « C'est sur l'expérience toute fraîche de la crise et de sa résolution que la communauté se guide, en somme, se croyant toujours guidée par la victime elle-même, pour consolider le répit fragile dont elle

jouit. On voit sans peine que deux impératifs principaux doivent surgir : 1. Ne pas refaire les gestes de la crise, s'abstenir de tout mimétisme, de tout contact avec les antagonistes de naguère, de tout geste d'appropriation à l'égard des objets qui ont servi de cause ou de prétexte à la rivalité. C'est là l'impératif de l'interdit. 2. Refaire au contraire l'événement miraculeux qui a mis fin à la crise, immoler de nouvelles victimes substituées à la victime originelle dans des circonstances aussi semblables que possible à celles de l'expérience originelle. C'est l'impératif du rituel » (p. 37).

Comme le dit en résumé Guy Lefort : « c'est donc le même but que visent les rites et les interdits, c'est l'ordre et la paix qui surgissent du même mécanisme collectif ; les uns et les autres s'efforcent de consolider cette paix mais ils s'y prennent de deux manières différentes » (p. 38).

Girard revient en plusieurs endroits sur ce mécanisme collectif dont le but est la paix. Il est évident, pense-t-il, que la *peur* de la discorde et de la violence, basées sur les conflits relatifs à des objets réels, *existe* dans les sociétés humaines. Toutefois il faut éclairer le mécanisme collectif de *protection* de la paix, en ajoutant : « si les membres du groupe avaient simplement peur 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 cette victime, une visitation vengeresse, et qui rassemble tout le groupe dans une volonté commune d'empêcher cette expérience horrifiante. Si les objets interdits sont toujours les plus proches et les plus accessibles, c'est parce qu'ils sont les plus susceptibles de provoquer les rivalités mimétiques entre les membres du groupe. Les objets sacralisés, aliments totémiques, divinités femelles, sont certainement ceux qui ont déjà causé dans le passé des rivalités mimétiques réelles et qui en ont gardé l'empreinte du sacré. C'est bien pourquoi ils font l'objet de l'interdit le plus strict. Dans le totétisme, certains d'entre eux sont complètement assimilés à la victime émissaire » (p. 85).

Enfin, il faut noter avec soin que : « les hommes ne comprennent pas le mécanisme de leur réconciliation ; le secret de son efficacité leur échappe ; c'est bien pourquoi ils s'efforcent de tout reproduire avec autant d'exactitude que possible. Ils voient bien que le mécanisme salvateur ne s'est déclenché qu'au paroxysme de la lutte fratricide. La résolution unanime et ce paroxysme forment un ensemble que la pensée religieuse se refuse, le plus souvent, à dissocier, comprenant qu'il est indissociable. C'est là qu'il faut chercher la raison de cette folie conflictuelle, de cette indifférenciation culturelle

qui constitue la phase initiale de bien des rites, la préparation au sacrifice » (p. 37).

Girard, d'ailleurs, est ici conséquent et dira donc : « la production du sacré est inversement proportionnelle *forcément* à la compréhension des mécanismes qui le produisent » (p. 42) ! En fonction de quoi il énoncera des affirmations importantes sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

A la section *Mécanisme victimaire et hominisation,* Girard revient sur ce qui lui paraît acquis et insiste sur la nouveauté de ses propres perspectives : « Jusqu'ici, dit-il, on voyait bien que l'augmentation rapide du cerveau et tous les autres phénomènes exigeaient une interaction du biologique et du culturel, mais on ne disposait d'aucun moteur capable de mettre en marche cette étrange machine et de la faire tourner. C'est ce moteur que la victime émissaire nous fournit. Nous pouvons concevoir l'hominisation comme une série de paliers qui permettent de domestiquer des intensités mimétiques toujours croissantes, séparés les uns des autres par des crises catastrophiques mais fécondes car elles déclenchent à nouveau le mécanisme fondateur et elles assurent à chaque étape des interdits toujours plus rigoureux au-dedans et des canalisations rituelles plus efficaces vers le dehors. On conçoit alors que l'enfance humaine ait pu se « fragiliser » et s'allonger de plus en plus, à mesure que le cerveau s'accroissait, sans entraîner l'annihilation pure et simple de l'espèce en cours de métamorphose. Et on conçoit aussi qu'à chaque palier, des institutions plus élaborées aient favorisé une nouvelle avance mimétique, laquelle entraînait une nouvelle crise et ainsi de suite, en un mouvement spiraloïde qui humanisait de plus en plus l'anthropoïde » (p. 105).

Girard montre ensuite avec satisfaction comment, à ses yeux, les perspectives précédentes mettent fin à la querelle à laquelle on a déjà plusieurs fois fait allusion. Grâce à ses vues neuves, en effet, on parvient à résoudre l'opposition entre *éthologistes* et *ethnologistes.* En effet : « il y a toujours à la fois rupture et continuité entre toutes les formes sociales, animales d'abord, pré-humaines ensuite, complètement humaines enfin. Grâce à la problématique du mimétisme et de la victime émissaire on comprend qu'il y a toujours déjà des formes sociales fondées sur la mimésis, même chez les animaux, et il faut déjà qu'elles s'effondrent, dans des crises mimétiques, pour que des formes nouvelles et plus complexes apparaissent, fondées sur la victime émissaire. Entre l'animalité proprement dite et l'humanité en devenir, il y a une rupture véritable, et c'est la rupture de meurtre collectif, seul capable d'assurer des organisations fondées sur des interdits et des rituels, si embryonnaires

soient-ils. Il est donc possible d'inscrire la genèse de la culture humaine dans la nature, de la rapporter à un mécanisme naturel sans lui ôter ce qu'elle a de spécifique, d'exclusivement humain. On ne peut pas remonter, bien entendu, jusqu'aux phénomènes dont il est question ici. Tout ce que nous appréhendons, directement ou indirectement, sur le plan rituel, appartient à un univers pleinement humanisé. Nous avons donc un trou énorme, littéralement de plusieurs millions d'années. On me reprochera d'excéder les limites du possible quand je situe le mécanisme de la victime émissaire à l'origine de l'hominisation. Cette démarche n'a pourtant rien d'arbitraire. Nous tenons déjà une masse formidable d'indices convergents du côté des rites humains ; si nous regardons maintenant du côté de ce que les éthologistes appellent les rites animaux, nous verrons des données qui, là aussi, suggèrent le bien-fondé de la démarche » (p. 106 s.). A ces lignes il faudrait ajouter les pages 107-108 sur la différence entre sociétés animales et humaines.

Le religieux et le sacré

Etant bien établis le rapport entre ce qui fait l'animalité et ce qui fait l'humain, ainsi que le passage de l'un à l'autre par l'« hominisation » (telle que Girard la comprend), il est temps, pour finir, d'en arriver aux conclusions explicites sur la « nature » du *religieux* en tant que tel. On va voir se profiler alors une thèse d'inspiration fortement durkhémienne. Ce dont Girard ne se défend point, puisqu'il écrit : « la supériorité de notre thèse consiste précisément en ce qu'elle permet de renoncer à ces falsifications grossières du religieux ; elle donne une réalité concrète, elle informe, jusque dans les moindres détails, la plus grande intuition anthropologique de notre temps, l'intuition de Durkheim sur l'identité du social et du religieux, intuition qui doit signifier en fin de compte l'antériorité chronologique de l'expression religieuse sur toute conception sociologique » (p. 90).

La chose s'éclaire encore quand Girard ajoute : « *ce qui est créateur,* ce qui est fécond *sur le plan culturel,* ce n'est pas la conscience naturaliste de la mort, le désir que j'ai de fuir la croyance en cette mort naturaliste qui désormais m'habite (cette croyance ne produit que des caricatures macabres dont nous sommes entourés), *c'est la révélation de la mort comme sacrée,* c'est-à-dire comme puissance infinie plus bienveillante en fin de compte que redoutable, plus adorable que terrifiante ! » (p. 90 s.).

Si l'on comprend la pensée centrale de Girard sur le constitutif essentiel du *religieux,* on ne peut pas échapper à la question suivante : **vous *réduisez* la genèse du religieux entier à un mécanisme unique,**

est-ce acceptable ? Or, Girard fait ici une réponse qui reste ambiguë parce que trop laconique. Il dit en effet : « la recherche scientifique est réductrice ou elle n'est rien » (p. 48) !

A certains égards, *épistémologiquement parlant,* c'est vrai ! Mais si les instruments du sociologue ou de l'ethnologue lui permettent de rendre intelligible tout un aspect du phénomène religieux, on peut penser que d'autres aspects du *religieux,* comme phénomène *total* humain, sont alors *méthodologiquement* passés sous silence. Or, de la réduction méthodologique nécessaire, ne peut-on pas craindre — les faits sont là — que des chercheurs passent à un réductionnisme *idéologique :* « le religieux n'est et ne peut être QUE cela » ? Nous n'accuserons pas ici Girard de réaliser un tel passage. Mais les perspectives et les résultats de son travail — on peut en être assuré ! — inciteront d'aucuns à le faire... Toutefois, restons-en là sur cette question et revenons à la façon dont, personnellement, Girard explicite sa propre pensée sur le religieux.

Il lui semble que, grâce à elle, ce sont les traits de la transcendance religieuse *que nous voyons s'ébaucher : « notre hypothèse, écrit-il,* explique non seulement pourquoi il y a partout des rites et des interdits, mais pourquoi toutes les cultures font remonter leur fondation à des puissances surnaturelles qui passent aussi pour faire respecter les règles qu'elles enfreignent et pour sanctionner leur transgression par des châtiments les plus terribles » (p. 49).

Il dit aussi, dans une formule brève : « le sacré, c'est l'ensemble des postulats auxquels l'esprit humain est amené par les transferts collectifs sur les victimes réconciliatrices, au terme des crises mimétiques » (p. 50 s.). Aussi bien, « loin de constituer un abandon à l'irrationnel, le sacré constitue la seule hypothèse possible, pour les hommes, tant que ces transferts subsistent dans leur intégrité » (p. 51).

En termes plus explicites : « l'hypothèse du sacré, c'est l'esprit humain qui se reconnaît dépassé et transcendé par une force qui lui paraît extérieure à lui-même puisqu'elle semble faire de la communauté entière, à chaque instant, ce qu'il lui plaît, pour des raisons en fin de compte insondables mais qui paraissent en dernière analyse plus bienveillantes que malveillantes. Il ne faut donc pas chercher à cerner le sacré comme si c'était un concept aux limites nettes, maîtrisables par le langage. Durkheim, par exemple, a trop absolutisé l'opposition entre le profane et le sacré. Il ne faut pas non plus, en désespoir de cause, interdire aux ethnologues de parler du sacré, comme certains voudraient le faire aujourd'hui ; c'est s'interdire l'étude du religieux » (p. 51).

Pour saisir adéquatement la conception du *sacré* et du *religieux* qu'apporte Girard, sans doute faut-il — avant tout et *fortement* —

insister sur le point suivant : ce qu'il entend défendre ce n'est pas à proprement parler : un « concept » ou un « moule » quelconque (selon sa propre expression). En effet, « il s'agit en réalité d'un *modèle* qui exerce certaines contraintes, assurément, et elles correspondent aux constantes observables des phénomènes réels » (p. 52).

Soulignons-le : c'est un *modèle*, avec tout ce que comporte l'idée de modèle *adéquatement* comprise. Ce modèle exerce certes des contraintes, comme tout modèle ! Mais ces dernières *correspondent aux constantes observables* : ce qui est évidemment capital ! Comment, sans cela, le modèle serait-il en effet vraiment *scientifique*, au sens même où une hypothèse scientifique est suggérée par les faits, non contredite par eux et toujours « falsifiable » (au sens poppérien) ?

De plus, Girard ajoute ce membre de phrase essentiel : son modèle « ouvre la voie à des variations infinies », du fait même (on l'a vu) que le mécanisme générateur du sacré reste *caché* ; qu'il fait partie d'« une méconnaissance proprement fondatrice » (p. 52). Aussi toutes les interprétations du mécanisme fondateur pourront-elles être données : *tant* par ceux qui créent le sacré *que* par ceux qui tentent d'en donner une explication valable, c'est-à-dire « raisonnable » !

En fait, pour éviter les fausses interprétations, *tant* celles des « usagers » du sacré (si l'on peut dire) *que* celles des interprètes, il faut, au-delà de la « transfiguration » que le sacré opère, « retrouver le phénomène réel que le sacré transfigure » (p. 53). Or c'est précisément, aux yeux de Girard, le *mécanisme victimaire*.

Dans *Le signifiant transcendantal* (section D, p. 108-113), Girard affirme : « on ne peut résoudre le problème de la violence et du bouc émissaire sans élaborer du même coup une théorie du signe et de la signification » (p. 109). C'est d'ailleurs l'élément signe et symbole, impliqué dans l'immolation sacrificielle pratiquée par les sociétés primitives, qui met celles-ci tellement à part des sociétés animales. Comme le dit Girard, « la seule chose qui « manque » au rite animal, c'est l'immolation sacrificielle, et la seule chose qui manque à l'animal pour devenir humain, c'est la victime émissaire » (p. 111).

Si bien que, avec le sacrifice et le caractère sacré de la victime, c'est la naissance même du symbolique et du langage non articulé qui s'affirme. En effet, « le signifiant c'est la victime. Le signifié c'est tout le sens actuel et potentiel que la communauté confère à cette victime et, par son intermédiaire, à toute chose » (p. 112).

Ecoutons encore Girard : « La volonté de reproduction rituelle ne crée pas de difficulté. Eperonnés par la terreur sacrée, et pour

continuer à vivre sous le signe de la victime réconciliatrice, les hommes s'efforcent de reproduire ce signe et de le représenter ; ce qui consiste d'abord en la recherche des victimes les plus à même, semble-t-il, de susciter l'épiphanie primordiale ; c'est là qu'il faut situer l'activité significative première toujours déjà définissable, si l'on y tient, en termes de langage ou d'écriture. Et le moment arrive où la victime originelle, au lieu d'être signifiée par de nouvelles victimes, le sera par autre chose que par des victimes, par toutes sortes de choses qui signifient toujours cette victime alors même que, de plus en plus, elles la masquent, la déguisent, la méconnaissent. On voit très bien que le langage articulé, l'échange des paroles comme tous les autres échanges, 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 au monde qui n'affirme comme premiers et fondamentaux, dans l'ordre du langage, les vocables du sacré » (p. 113).

Fermons cette parenthèse (apparente), relative au signe et au symbolique inclus dans le mécanisme fondateur et générateur du sacré et du religieux, pour réfléchir à nouveau sur ce qui fait pour Girard le *religieux, étant donné les instruments de recherche qui sont siens et le modèle (au sens indiqué plus haut) qu'il adopte.*

D'abord, une précision importante de Girard, face à certaines interprétations abusives et fausses de sa thèse : « Le religieux, dit-il, ce n'est rien d'autre que cet immense effort pour maintenir la paix. *Le sacré c'est la violence,* mais si le religieux adore la violence c'est toujours en tant qu'elle passe pour apporter la paix ; le religieux est tout entier orienté vers la paix mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle. C'est méconnaître entièrement ma perspective que d'y voir une espèce de « culte de la violence », une approbation du sacrifice ou, à l'autre extrême, une dénonciation sans nuances des cultures humaines. Si le religieux fait toujours scandale quand il se décompose, c'est parce que la violence qui entre dans sa composition apparaît alors en tant que telle et perd sa puissance réconciliatrice. Les hommes sont aussitôt poussés à faire du religieux lui-même un nouveau bouc émissaire, pour ne pas voir, une fois de plus, que cette violence est **la leur, et ils s'en débarrassent, même alors et plus que jamais, aux dépens du sacré, aussi bien quand ils le vomissent comme aujourd'hui,**

que quand ils l'adorent comme ils le faisaient auparavant. Toutes les attitudes qui ne révèlent pas la victime fondatrice ne sont jamais que des erreurs opposées, des doubles qui se renvoient éternellement la même balle sans jamais « taper dans le mille » et faire s'écrouler la structure de la méconnaissance » (p. 41).

Là où la pensée de Girard apparaît à nouveau féconde — et combien éclairante à l'égard des données les plus actuelles de notre civilisation et de son histoire —, c'est quand il explique comment et pourquoi nous, *modernes,* ne sommes plus à même de créer un type de sacré et de religieux semblable à ceux des sociétés primitives.

Nous avions déjà cité la formule : « La production du sacré est inversement proportionnelle *forcément* à la compréhension des mécanismes qui la produisent » (p. 42).

Revenons-y pour en mieux saisir le bien-fondé. « L'aptitude du mécanisme victimaire à produire du sacré est entièrement fondée, on l'a dit, sur la méconnaissance dont ce mécanisme fait l'objet. Dans une société où tout le monde sait au moins vaguement ce qu'il en est du « bouc émissaire », puisque chacun reproche constamment à quelque adversaire national, idéologique ou familial de « chercher un bouc émissaire », le mécanisme en question est toujours là, visiblement, mais il a trop perdu de sa vigueur pour remplir aussi bien que par le passé les tâches que la culture humaine lui assigne ou que ce mécanisme, plutôt, assigne à la culture humaine » (p. 42).

Par ailleurs, il ne faudrait pas se leurrer. Une fois la genèse du sacré et du religieux (avec la victime *sacrificielle* qu'ils impliquent) devenue impossible, il ne faudrait pas s'imaginer que l'humanité soit conduite à ne plus chercher des victimes. Car, dit Girard dans une formule saisissante : « plus la crise sacrificielle est radicale et plus les hommes sont tentés de multiplier les victimes afin d'aboutir quand même aux mêmes effets » (p. 42) ! Les faits sont là !

Autre formule percutante : « il faut reconnaître dans nos phénomènes de violence et de suggestion collective trop faibles pour aboutir au vrai sacré, des survivances d'autant plus redoutables, justement, sur le plan de la violence, qu'elles sont plus affaiblies » (p. 45). A quoi Girard ajoute : « ce qui caractérise essentiellement les phénomènes religieux, c'est le double transfert : le transfert d'*agressivité* d'abord, et le transfert de *réconciliation* ensuite. C'est le transfert de réconciliation qui sacralise la victime et il est le premier à disparaître, car il ne se produit, de toute évidence, que si le mécanisme joue à fond. *Nous restons capables, en somme,*

de haïr nos victimes : nous ne sommes plus capables de les adorer » (p. 45 ; souligné par nous) ! De tels textes donnent à réfléchir. Nous laisserons le lecteur en face d'eux.

La tradition judéo-chrétienne

En gros, on peut dire que Girard pense avoir trouvé, dans le rituel du sacrifice victimaire, le point d'arrivée d'un processus dont il a cherché la cause première dans la *mimésis d'appropriation,* avec les implications conflictuelles qui s'y trouvent en jeu. Il semblerait donc bien que la science — car sa thèse sur le mécanisme apparaît telle à ses yeux — permet d'en arriver à faire prendre conscience des enjeux réels et des implications propres de la religion, mieux, du *religieux* et du *sacré.* Or, une fois prise la conscience de l'origine de ces réalités si proprement humaines, le mécanisme ne joue plus et l'humanité semble devoir être conduite à poursuivre — on vient de le voir — des holocaustes de victimes en tous genres, sans arriver à aucun des résultats du vrai religieux : la paix.

Ce résumé risque évidemment d'être caricatural, mais il révèle bien les structures essentielles que met en œuvre la pensée de Girard. Or il est loin d'en rester là. Et, par une de ces mutations, de ces transformations de perspectives ou, si l'on peut dire, d'*intérêts* et de *lieux* (concernant le sacré et le religieux, le sacrificiel et le victimaire), il se tourne résolument vers des « parages » qui, au premier abord, sembleraient inaptes à le laisser poursuivre sur la lancée qui est sienne !

En bref, il se tourne vers la tradition judéo-chrétienne pour y détecter, dans les textes (les « Ecritures »), la « révélation » de ce qu'il avait découvert, à savoir : le sens et l'origine du religieux et du sacrificiel.

Nous citerons deux textes seulement, car le problème posé dépasse totalement *et* notre compétence *et* les perspectives propres au projet qui fut nôtre en ces pages. Celui-ci, d'abord : « La source la plus *improbable* de notre démythologisation, c'est le religieux lui-même, et pour notre univers, plus spécialement, semble-t-il, sa tradition religieuse à lui, à laquelle il adhère aveuglément et qu'il est particulièrement incapable de critiquer. Je dis pourtant que si nous parvenons aujourd'hui à analyser et à démonter les mécanismes culturels, c'est à cause de l'influence indirecte et inaperçue mais formidablement contraignante qu'exerce sur nous l'Ecriture judéo-chrétienne » (p. 161).

Ensuite, et pour terminer, cette longue citation : « La révélation de la victime émissaire comme fondatrice de toute religion et de

toute culture n'est pas quelque chose dont notre univers dans son ensemble ou quelque individu particulièrement « doué » puisse revendiquer la découverte. *Tout est déjà révélé.* C'est bien ce qu'affirment les Evangiles au moment de la passion. Pour comprendre que le mécanisme de la victime émissaire constitue une dimension essentielle de cette révélation, nous n'aurons pas besoin de nous livrer aux analyses comparées et aux recoupements incessants qui ont été nécessaires dans le cas des religions de la violence, nous n'aurons qu'à nous abandonner à la lettre du texte. Il parle perpétuellement de tout ce dont nous parlons nous-mêmes ; il ne fait jamais que déterrer des victimes collectives et révéler leur innocence. Il n'y a rien de dissimulé. Il n'y a aucune dimension cachée que l'interprète devrait péniblement retrouver. Tout est parfaitement transparent. Rien n'est moins problématique et plus facile que la lecture que nous allons donner. Le vrai mystère, donc, pour ce qui est de cette lecture, c'est son absence parmi nous, c'est l'impuissance millénaire de tous les croyants d'abord et des incroyants ensuite à donner de tous ces textes une lecture qui s'impose avec évidence » (p. 162).

Arrêtons-nous ici. La parole est à présent aux « herméneutes », aux « exégètes », ainsi qu'aux historiens [2].

B 1040 Bruxelles Jean-Dominique ROBERT, O.P.
rue Leys, 5

2. On trouvera quelques appréciations du livre de R. Girard, dont nous n'avons analysé ici qu'un aspect très partiel, dans : *Le Figaro Dimanche,* 27-28 mai 1978, p. 23, sous la plume d'André BRICOURT ; *Le Monde,* 8 sept. 1978, p. 33, par Chr. DELACAMPAGNE ; *Le Point,* n° 293, 1er mai 1978, p. 43, sous les initiales G.S. ; *Informations Catholiques Internationales,* n° 528, 15 juillet 1978, p. 47-49, par J.-P. MANIGNE. Dans *Etudes* 349 (juillet 1978) p. 138 s., un très bref compte rendu de G. MOREL. Signalons encore : Chr. DELACAMPAGNE, *Entretien avec René Girard, « Comment en finir avec la violence ? »,* dans *Le Monde,* 8 sept. 1978, p. 18 ; un article de R. GIRARD dans *Critique,* n° 306, nov. 1972, p. 956-996 ; une *Discussion* entre R. GIRARD, Eug. LUCCIONI, J.-M. DOMENACH et autres, dans *Esprit,* 1973, n° 11, p. 528-563. — Dans la même livraison d'*Esprit,* p. 564-581, un article d'Eric GANS, à propos de *La Violence et le Sacré,* insiste avec raison sur le fait que, contrairement à la philosophie classique, la pensée girardienne prend son point de départ en un Sujet *dont le rapport le plus originaire à l'objet passe par la médiation d'un Autre,* rapport primitif qui n'est plus ainsi simple « relation d'objet » indéterminée, mais qui dès le début se définit comme *désir.* « L'Autre est là *dès l'origine* » et, préalablement à toute autre relation, « l'objet est (...) désiré comme objet-du-désir-de-l'autre. La conscience du Sujet saisit sans doute l'objet comme un en-soi, mais l'essence du rapport est dans la médiation » (p. 566).