

Faculté de théologie



LA THÉORIE GIRARDIENNE
ET
LA RATIONALITÉ CHRÉTIENNE

Mémoire présenté par Pierre Counet

en vue de l'obtention du diplôme de
Master en théologie, finalité dogmatique.

Promoteur : Professeur O. Riaudel

Année académique 2012-2013

INTRODUCTION

« Il y a un mystère dans l'œuvre de Girard: les idées de base sont très simples, peut-être même trop simples, et pourtant elles ne sont pas comprises. »¹

Ce constat, réalisé par Jean-Pierre Dupuy, ouvre la question fondamentale qui nous occupera durant tout ce présent travail. Girard lui-même, à de nombreuses reprises, déplore la mauvaise réception intellectuelle de ses travaux. Quelques exemples suffisent à illustrer ces propos. Premièrement, le « Dictionnaire des Philosophes » décrit la théorie girardienne en parlant de *désir d'imitation*. Cette tournure censée expliciter le sujet ne cesse de surprendre. Comment un dictionnaire de référence peut-il confondre de manière aussi simpliste *désir mimétique* et désir d'imitation? Ce dernier concept n'existe pas dans la pensée girardienne. Il est contraire à sa logique. Deuxième exemple, l'absence de réaction de Lévi-Strauss surprend également. Il n'a jamais pris la peine de répondre aux thèses de la *Violence et le Sacré* où tout un chapitre lui est pourtant consacré. Il existe également une batterie de « thuriféraires » girardiens dont les commentaires approximatifs viennent encore embrouiller davantage le débat. A ceci, on pourrait encore ajouter l'indifférence polie d'une grande partie du monde universitaire. Aucune université française ne lui a jamais décerné le titre de Docteur Honoris Causa, aucune école française ne l'a reconnu pour ses travaux. L'Académie française l'a admis Girard dans ses rangs en 2005. Les discours forts prononcés à cette occasion ont visiblement marqué les esprits en faveur d'une meilleure approche critique de la théorie en question. Il serait dommage de ne pas profiter de ce mouvement naissant.

Il nous faudra donc avancer munis d'un esprit critique redoublé et reprendre toute l'œuvre à son origine. Nous procéderons pas à pas pour aboutir aux derniers développements de sa pensée. Il s'agira d'analyser les articulations de la théorie. Section après section, nous essayerons de repérer ce qu'il y a de commun dans les lacunes décelées. Aussi, la théorie en question pose problème en théologie. Pourtant, quasiment tous les thèmes interprétables anthropologiquement sont communs avec le christianisme. Pourquoi la plupart des théologiens font-ils grise mine ? La théorie est-elle réductionniste, simplificatrice, simpliste, fausse, infalsifiable, circulaire ? Ou bien s'agirait-il d'un problème plus fondamental, un problème d'ordre herméneutique, une rationalité en porte-à-faux en regard des potentialités de la théologie ? Ce sera l'objectif fondamental de ce mémoire. Quel discours la théologie peut-elle tenir face aux difficultés de la théorie ? Existe-t-il une rationalité spécifique qui puisse rendre la théorie attrayante d'un point de vue universitaire. Girard n'est ni philosophe, ni théologien. Il ne lit pas le grec ni l'hébreu. Son travail est incomplet, il le sait. Il a ouvert des voies. Plus le temps passe, plus il exprime le désir d'une consolidation de ses thèses.

1 Guillaume GUIRAUD, Julien GUITARD, *Entretien avec Jean-Pierre Dupuy*, p. 71.

Pour arriver au terme de ce parcours, il a fallu opter pour une méthode. Elle s'articulera sur la littérature primaire. Quant à la littérature secondaire, elle se déploie dans tous les sens et dans de nombreuses langues. Il est extrêmement difficile de distinguer le bon grain de l'ivraie. Il a fallu faire un choix. Il sera fait une place spéciale aux commentateurs qui connaissent l'homme Girard et qui ont eu l'occasion de travailler longuement avec lui. Ils ne sont pas nombreux. Le choix se restreint encore si l'on rejette deux extrêmes, les préposés aux critiques négatives systématiques et les *thuri-féraires*. Un philosophe très proche de l'auteur n'a pas été retenu. Vattimo semble posséder toutes les caractéristiques demandées. Cependant, les deux hommes, si heureux de dialoguer ensemble, ne paraissent pas parler le même langage. Une étude portant sur une confrontation mériterait un travail spécifique. Le Père Schwaiger quant à lui aurait été l'homme idéal. Mais Girard ne fait plus droit à ses travaux depuis de nombreuses années. Il ne fait plus que les citer à l'occasion, sans plus. Cet auteur ne sera pas retenu. Le choix s'est porté sur deux grands interprètes francophones, membres du Centre de Recherche en épistémologie appliquée : Jean-Pierre Dupuy et Lucien Scubla. Ils ont écrit une série d'excellents articles critiques. Ils connaissent personnellement l'auteur. Ils en sont même des amis. Leurs considérations reprennent sans concessions les points forts et les faiblesses de la théorie mimétique. L'importance de ces articles se laisse deviner par l'attention que Girard y a portée. Deux ans plus tard après leur publication, il publiait un ouvrage de synthèse, *l'Origine de la Culture* où il répond précisément aux arguments avancés par l'équipe du CREA. Il répond aussi aux critiques les plus pertinentes avancées par quelques grands auteurs, notamment Henri Atlan. Il en sera également question dans ce présent travail.

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

La structure de la théorie girardienne

L'imposante variété des thèmes abordés par René Girard laisserait supposer qu'il a fait œuvre d'essayiste traitant de Proust, de Shakespeare, des tribus rwandaises, des guerres napoléoniennes, du code de la route, de la psychanalyse, de la chasse, de la royauté, de l'Apocalypse et bien d'autres choses encore. Pour contrer l'idée du caractère dispersé de sa théorie, Girard publia en 2007 un livre intitulé *De la violence à la divinité*. Il contient dans sa totalité quatre livres de sa propre main : *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), *La violence et le sacré* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1976) et le *Bouc émissaire* (1982). Selon l'auteur, toute la théorie mimétique y est contenue². Il insiste encore dans l'introduction de cet ouvrage sur la cohérence générale de ce qu'on pourrait être en droit d'appeler un système.

Son parcours démarra vraiment avec *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Ce n'est pas le faux départ que l'on pourrait croire. Tout le reste y est présent en germe. Le livre est une œuvre de critique littéraire. L'auteur est chartiste de formation. Ceci est beaucoup plus important qu'il n'y paraît à première vue. L'École des Chartes est une institution d'archivistes. On y apprend à tirer d'un texte des enseignements insoupçonnés, voire surprenants. Girard ne se départira jamais de cette manière d'aborder le passé. Il prend les textes au sérieux, considérant qu'ils sont porteurs d'informations pertinentes sur au sujet de la réalité des choses. Il n'est pas encore question ici d'une prétention sur les faits matériels. Il y est question de désir dans les ouvrages de cinq grands romanciers européens, Cervantès, Stendhal, Flaubert, Dostoïevski et Proust. Il repéra un principe commun dans tous leurs romans qualifiés de *romanesques*. Ils révèlent tous la triangularité du désir: modèle-imitateur-objet désiré. A l'inverse, Girard affirme que les *romans romantiques* ne font droit en aucune manière à ce principe. Ils sont foncièrement mensongers. Ils flattent l'ego du lecteur en distillant l'idée de l'autonomie du sujet désirant. En revanche les romans romanesques révèlent la thèse peu flatteuse de notre dépendance au mécanisme désirant. A l'époque de *Mensonge romantique*, Girard ne s'est pas directement attelé à vérifier si sa thèse pouvait se retrouver dans d'autres domaines que le roman. Il a d'abord cherché à tester la pertinence interne de sa thèse qu'il avait façonnée sur une base strictement littéraire. Pour légitimer sa méthode, il confronta les grands et les petits romanciers et repéra l'idée romanesque uniquement chez les grands. Chaque roman en témoigne isolément. Plus on avance vers les conclusions, plus les constations deviennent évidentes. La révélation de la vérité se fait progressivement. Aussi, plus les romans viennent tard dans la carrière d'un auteur romanesque, plus les thèses en question trouvent confirmation. Girard ira même jusqu'à analyser le courrier personnel des écrivains, notamment Dostoïevski, pour y déceler une pro-

2 René Girard a l'habitude d'abréger les titres de ses ouvrages. « *Mensonge romantique et vérité romanesque* » devient « *Mensonge romantique* » ; « *Des choses cachées depuis la fin du monde* » devient « *des choses cachées* ». Nous ferons de même.

gressive prise de conscience d'un principe qu'il exprimera dans ses ouvrages. Ici encore, l'idée de lente prise de conscience de la vérité est marquante :

« Quand on lit sa correspondance, on s'aperçoit qu'elle est presque interchangeable avec les romans de la première période. Et puis soudain, avec Mémoires écrits dans un souterrain, Dostoïevski devient prodigieusement lucide sur lui-même »³.

Cette thèse du désir selon l'autre, ne cessera de s'approfondir dans les écrits girardiens. Un autre grand maître de la mimesis, Shakespeare, aurait exprimé dans ses pièces de théâtre un mécanisme qu'il a progressivement découvert dans sa propre vie :

« Dans chacune de ses romances, la question de l'implication personnelle de l'auteur se pose, nous l'avons vu avec plus d'acuité. C'est donc dans la Tempête [la dernière pièce] que Shakespeare parle le plus de lui-même et toujours ironiquement »⁴.

Le qualificatif de *romanesque* se dit conjointement des œuvres et des auteurs. L'inverse est également vrai. Une œuvre romantique est mensongère car l'auteur se ment à lui-même en s'illusionnant au sujet d'une prétendue autonomie du désir.

De plus, on peut constater, affirme Girard, que chaque romancier reprend ce même processus, là où le prédécesseur l'avait interrompu. La cohérence interne de la littérature ne peut être le fruit du hasard ou simplement le produit de l'imagination de l'écrivain. Le thème en question – le désir mimétique – est traité comme une question anthropologique.

C'est en termes de strate qu'il faut parler du désir. Il nous faudra l'analyser en tant que telle et s'interroger sur ses éventuelles exceptions. Infirment-elles la théorie ou, au contraire, donnent-elles de nouvelles perspectives ? Ce sera l'objet de la première section, spécialement important eu égard à son caractère fondamental tant sur le plan du contenu que du point de vue méthodologique.

En 1972, Girard publia *La Violence et le Sacré* dans lequel il chercha une confirmation de sa découverte dans le domaine anthropologique proprement dit. La vérifiabilité des propos tenus dans ce livre change radicalement. Le lecteur se sentait interpellé face à la description du désir, en ce compris le sien. Maintenant, les affirmations dépassent le cadre de la conscience personnelle. Des affirmations lourdes sont faites concernant les sacrifices anciens. Cependant, Girard ne se séparera pas de son lien privilégié aux écrits, étendus ici aux mythes. On peut parler ici d'une deuxième strate, la violence dans le religieux archaïque, qui repose entièrement sur la précédente. Elle est appelée la *théorie sacrificielle* ou *victimaire*. Son statut second ne signifie pas secondaire. Elle est essentielle mais s'éclaire grâce aux explications mimétiques. Le mystère de la simplicité de la thèse en question et de sa grande difficulté vaut

3 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 93.

4 René GIRARD, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990, p. 430.

également pour cette strate. Il nous faudra en éclaircir la raison.

En 1978 fut publié *Des choses cachées*. Girard continue le développement de sa thèse en y intégrant une théorie du christianisme. Il s'agit d'une sorte de troisième strate. Elle est également de type anthropologique. L'ensemble de ces trois niveaux constitue, à ce stade, le premier Girard. Une attention spéciale sera portée sur son approche épistémologique. Sur quoi s'appuie-t-il pour étayer ses affirmations ? Les strates précédentes sont-elles suffisamment solides pour soutenir ses propos. Cette publication fit connaître Girard au grand public mais fut accueillie dans un silence « à peu près total »⁵ de la part du monde universitaire. Cette absence de réaction est-elle fondée ou non ou bien la thèse en question repose-t-elle sur un coup de force ? Des critiques serrées ont été formulées, comme pour les deux strates précédentes, par l'équipe du CREA⁶. Elles seront mises en évidences afin de tenter de tirer des premières conclusions quant à projet final ? Qu'en est-il de la rationalité ?

La quatrième partie de la quadrilogie est le *Bouc émissaire*, fut publiée en 1982. Elle constitue un début de réécriture de la troisième strate. De manière subreptice, Girard modifie sa théorie du christianisme pour en établir une seconde. Il s'agit du deuxième Girard. Le changement est d'abord discret pour devenir ouvertement fondamental : « *Le christianisme apparaît [dans des choses cachées] comme une espèce de supplément, au lieu de tout convertir à sa perspective* »⁷. Par la suite, l'auteur répudiera régulièrement et de manière toujours plus vive son ancienne vision. Cette évolution se doit d'être étudiée en profondeur. Ce projet est d'autant plus délicat que l'enjeu et la nature de ce revirement n'ont fait l'objet que de peu de publications. En outre, son approche des textes sera en butte à l'énormité de la tâche. Girard cherchera à confronter les textes anciens et mythologiques pour y recouper d'infimes détails pouvant donner lieu à confirmation de sa théorie. Il fera œuvre de détective mais presque toujours sur base unique de l'analyse textuelle. Plus tard, il avouera que le résultat de ce projet ne le satisfait pas, non qu'il se soit trompé – « *la méthode possède même un énorme potentiel* »⁸ – mais à cause des difficultés que pose son application. En d'autres termes, cette tâche dépasse le travail d'un seul homme. De fait, peu de commentateurs ont osé se confronter radicalement à la théorie du christianisme entamée dans le *Bouc émissaire*.

Girard ne cessera d'essayer d'améliorer l'ensemble de sa théorie. Plus il tentera de faire droit aux potentialités de son propre discours, plus il se montrera confus. Ses œuvres ne sont plus publiées chez de grands éditeurs. Elles se présentent sous forme de dialogues, comme si l'auteur avait besoin d'une aide pour avancer. L'essen-

5 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 13.

6 Centre de recherches en épistémologie appliquée, École polytechnique, Paris. Il s'agit d'un centre interdisciplinaire fondé sur la théorie mimétique.

7 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, Ibid, p. 127.

8 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, Ibid, p. 214.

tiel se trouve dans *Achever Clausewitz* et *Christianisme et Modernité* et dans des interviews repris sur la internet. Leur importance est considérable car il est poussé dans ses derniers retranchements. Il se fait plus mystique que jamais. Il parle de révélation et d'apocalypse, de *changement radical de conscience*, d'*acte sacramentel* et de *nouvelle rationalité*⁹ qui devra se substituer aux schémas mensongers à l'œuvre jusqu'à présent. Nous essayerons de débroussailler cette œuvre confuse, pétrie de mystique. La rationalité qu'il défend est-elle plausible et donne-t-elle des pistes pour une rationalité théologique ? N'est-elle pas confuse précisément par le fait des imprécisions de strates précédentes ? Cette partie de l'œuvre girardienne sera considérée comme une évolution du deuxième Girard et doit être lue, selon les vœux de l'auteur, intégrée dans la partie de la quadrilogie.

Chaque strate fera l'objet d'une section, chacune divisée en trois chapitres. Le premier donnera une vision la plus précise possible de la théorie en question en lien avec le livre de référence. Le désir mimétique avec *Mensonge romantique*, la théorie victimaire avec *la Violence et le sacré*, etc... Mais il est apparu limitatif et artificiel. Un choix a été fait en faveur d'une présentation plus dynamique. Lorsqu'une explication est bien réussie dans une œuvre ultérieure, elle sera préférée dans la mesure où elle éclaire spécialement bien les propos en cours. Ce choix est délicat mais présente l'avantage de pouvoir déployer les potentialités de la pensée girardienne. Les deuxièmes chapitres de chaque section analyseront les critiques anthropologiques et théologiques de la strate en question. Le troisième tentera de répondre à ces critiques par une relecture théologique de l'ensemble.

Le cas spécifique de la ré-écriture de la troisième strate, constituant le *deuxième Girard* fera également l'objet d'une section à part entière selon le modèle précédent. Les deux versions de cette théories du christianisme seront donc étudiées pour mettre en évidence le caractère progressif qui existe dans la pensée de René Girard.

Enfin une cinquième section, volontairement courte, lancera des pistes en vue d'une compréhension possible d'une théorie des religions. Ces considérations s'inscrivent naturellement dans la strate précédente concernant la théorie du christianisme. Puisque tout est repris selon une perspective chrétienne, comment considérer les religions actuelles ?

9 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, p. 80.

PREMIERE SECTION

LA STRATE MIMETIQUE

I. Mensonge romantique et le désir mimétique

S'il est une idée extrêmement répandue, tant dans la sphère intellectuelle que dans l'opinion publique, c'est bien celle de l'autonomie du désir. Celui-ci se fixerait sur un objet choisi de manière autonome par l'individu. Cette conception fait la part belle à l'idée que tout objet convoité possède une qualité visée par le désir. Tel client désirerait telle voiture pour ses qualités de puissance, d'économie, de confort, de silence. La linéarité entre le sujet et l'objet semble limpide. A y regarder de plus près, cette conception, de prime abord incontestable, ne peut rendre compte des prétendus accidents du désir, comme l'envie et la jalousie. Comment expliquer les emballements haineux pétris de jalousie lorsque l'objet désiré est non-partageable ? La question est d'autant plus difficile qu'elle est masquée par « le génie » de notre civilisation de consommation qui donne l'illusion d'une offre infinie de produit. Le conflit est rapidement évacué par la production d'un autre produit. Celui qu'un individu ne peut se procurer suite à l'intervention d'un tiers est rapidement reproduit par le système. Une voiture d'occasion qui plaît peut échapper à un client et ne pas générer d'accident de jalousie. Une voiture similaire sera vite proposée par ailleurs. Il n'en va pas de même lorsque l'objet n'est pas remplaçable, comme par exemple tel amant ou telle maison. Dans le monde universitaire par exemple, le *meilleur savoir*, celui qui supprime les autres savoirs, peut donner lieu à des conflits très durs. Comment rendre compte de ces réactions négatives du désir ? Le sujet semble perdre sa liberté comme s'il était mû par autre chose que le simple désir de l'objet convoité ? Réaliser la meilleure thèse doctorale est certes légitime. Comment expliquer alors que viennent se mêler si souvent la rancœur et le ressentiment si le sujet était si libre qu'il le prétend ? Selon la théorie mimétique, l'homme envie l'être qui possède l'objet. Ce dernier n'ayant alors qu'une importance secondaire. Dans certains cas, on tirerait plus de satisfaction du fait que l'autre ne possède pas l'objet plutôt que dans sa possession elle-même. Le mécanisme ne s'inscrit pas une structure sujet-objet mais dans une structure triangulaire : sujet-modèle-objet. A la différence des appétits et des besoins, le désir n'a pas d'objet prédéterminé. C'est un des traits typiques de l'humanité. C'est dans la littérature que Girard repère le principe.

« Don Quichotte a renoncé, en faveur d'Amadis, à la prérogative fondamentale de l'individu, il ne choisit plus les objets de son désir, c'est Amadis qui doit choisir pour lui. Le disciple se précipite vers les objets que lui désigne, ou semble lui désigner, le modèle de toute chevalerie. Nous appellerons ce modèle 'le médiateur du désir'. L'existence chevaleresque est l'imitation d'Amadis(...)»¹⁰

L'hypothèse girardienne repose donc sur l'existence d'un troisième élément, médiateur du désir, qui est l'*Autre*. La présence de cet *Autre* va générer le désir chez l'imitateur. Cette conception entraîne une remise en cause totale de cet individualisme

10 René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 ; rééd. Hachette littérature, 2006, p. 16.

qui montre l'homme comme entité libre et autonome. Le héros romanesque, celui qui démonte l'autonomie du sujet désirant trouve son épanouissement littéraire dans le type du roman *romanesque*. Le qualificatif *romantique* au contraire se dit des romans fondés sur la flatterie du lecteur. Celui-ci se trouve rehaussé dans son ego rien qu'à l'idée de voir dans le désir un processus d'autonomie limpide du sujet. Il faut noter que le terme *romantique* n'est pas à comprendre au sens historique du terme mais comme une expression du prétendu déploiement autonome de l'individualité. Face à cette *imposture romantique* se trouvent les œuvres romanesques où la présence d'une tierce personne est omniprésente. Le mensonge romantique que dénonce Girard est un processus de dissimulation du modèle dans le schéma du désir. On trouve ici un trait typique de toute l'œuvre girardienne. Le mensonge prétend toujours dire vrai directement et sans détour. Par contre la vérité romanesque, c'est-à-dire le caractère mimétique du désir, se laisse toujours découvrir. Une fois découverte, elle est criante d'évidence, de cohérence et de force. Le désir présenté dans sa vérité mimétique est toujours plus fort et relègue les lectures romantiques comme pure trahison des grands auteurs. En ce sens, il est toujours possible de lire les grands auteurs de manière romantique. Il est commun de faire de Don Quichotte un héros vraiment original, un individualiste authentique. Il ne s'agit d'une démarche faible, erronée et sans véritable enseignement humain. Girard parle par ailleurs du public qui comprendrait les œuvres de Shakespeare en termes de *happy few*, les véritables destinataires de Shakespeare. Le génie de l'auteur consisterait en une capacité à s'adresser à un petit nombre de spectateurs. Eux seuls sont capables de saisir la dépendance du désir. Ils sont ainsi amenés à reconnaître dans le héros une dépendance peu flatteuse face aux rivaux. Méconnaître la vérité romanesque dans les romans, c'est la méconnaître dans notre vie. Inversement, la reconnaître dans le roman, c'est la reconnaître dans notre vie. Pour comprendre ce sens profond, il faut faire œuvre d'humilité, ce dont peu de gens sont capables. Il est aisé de trouver des explications *romantiques* dans une œuvre romanesque. Toute explication est bonne pour donner une légitimité à l'autonomie du désir, à commencer par un dédain envers les thèses romanesques :

« Tous ceux qui souffrent du désir mimétique voudraient le voir aboli comme par décret; ils ont envers lui les mêmes sentiments qu'envers leurs rivaux; ils associent ces derniers à ce désir et voient dans l'aversion extrême qu'ils éprouvent à leur égard la preuve irrécusable qu'ils n'ont rien à voir avec le mal dont ils sont au contraire possédés »¹¹.

Le sujet désirant fonctionne donc sur l'illusion de l'authenticité de ses choix. Au départ, il ne sait que désirer. Dans sa quête, il va croiser quelqu'un, *le modèle*, possédant un objet qui semble lui donner un supplément d'être : « *Le désir selon l'autre est*

11 René GIRARD, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, op. cit., p. 121.

*toujours le désir d'être un autre »*¹², « *tout désir est désir d'être »*¹³, « *On [le rival] s'efforce de conquérir l'être de ce modèle, de devenir lui en somme, sans cesser d'être soi-même »*¹⁴. L'imitateur va chercher à conquérir l'être du modèle, sans cependant cesser d'être soi. Pour réaliser son objectif, il va essayer d'obtenir ce qui est essentiel chez celui qu'il admire. La voie est toute tracée pour chercher à acquérir le bien du modèle. Mais c'est de plénitude et de fascination qu'il s'agit. Tout se passe bien lorsque l'objet convoité est partageable comme par exemple un produit de consommation facilement disponible, un savoir. Mais les ennuis commencent lorsque l'objet n'est pas partageable comme par exemple un brevet, une propriété intellectuelle, la plus belle maison du village. Un conflit va apparaître. L'objet va glisser, imperceptiblement, au second rang devant le prestige que le rival accorde sans le savoir à son modèle. Il revient ainsi à reconnaître en réalité sa propre *insuffisance d'être*. Il en vient à imiter un individu qu'il admire et auquel il voudrait ressembler. Mais si le modèle est si parfait, c'est qu'il doit détenir quelque chose dont le sujet est pour le moment démuné. Cette position inconfortable est celle de quelqu'un qui fondamentalement se méprise lui-même, sans se l'avouer. Par contre-coup, le médiateur va empêcher son rival d'obtenir l'objet de convoitise. Il va devenir le *modèle-obstacle*, celui sur lequel le rival va buter. Celui-ci va éprouver envers celui-là un ressentiment. Il ne peut vivre en paix avec cet obstacle. Il va le rejeter car s'il le reconnaissait, il devrait le reconnaître comme supérieur. Il serait alors poussé à reconnaître son propre manque d'être. Il préférera alors nier sa dépendance par l'affirmation de son autonomie.

Le modèle quant à lui n'est pas passif. Il ne se satisfait pas d'une attente simple de l'action de l'imitateur. Il cherche à générer chez son imitateur le désir de ses propres biens. Il est pris aussi dans les mêmes rets mensongers du mimétisme mais de manière inverse. Un objet qui ne serait pas convoité n'aurait plus la même saveur. Il ne serait plus aussi structurant pour son désir. Il sera toujours poussé à faire étalage de son bonheur. Mais la véritable visée du modèle consiste à se faire reconnaître par l'imitateur. Ce dernier va le consolider dans sa vision. Il cherche à générer un rival qu'il conviendra d'évincer par la suite. Ce phénomène d'imitation repose sur l'impératif : « imite-moi ». Cette injonction sera tout de suite suivie par l'ordre inverse : « ne m'imites pas »¹⁵. Ceci revient à susciter le désir pour l'interdire ensuite. Le principe du *double bind* dont il est question ici contraint le rival à préférer les désirs contrariés par le modèle. Girard ne voit pas de contradiction au sein même de la relation. Celle-ci n'ayant rien de pathologique, elle s'inscrit au contraire dans ce qu'il y a de plus

12 René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 100.

13 René GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, : entretien, Paris, Arléa, 1994 ; réed. 2006, p. 31.

14 René GIRARD, *De la violence à la divinité*, Paris, Grasset, p. 11.

15 René GIRARD, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, op. cit., p. 26.

commun dans le comportement humain¹⁶. Modèle et imitateur sont renvoyés dos à dos. Ils sont tous les deux co-dépendants et obstinés à reconnaître leur état d'imitateur. Le conflit va évoluer. Les désirs convergent vers le même objet et produisent le cas échéant un renversement du schéma modèle-rival. Chacun des deux protagonistes peut inverser les rôles en fonction de l'obtention de l'objet en question. C'est l'idée de *médiation double*. Le modèle perd l'objet au bénéfice du rival. Les rôles s'inversent alors pour pousser le nouveau rival à récupérer son statut de modèle. En deçà de la bi-polarité, modèle-imitateur se situe notre nature d'imitateur. Le modèle, imbu de lui-même, est comme l'imitateur, obstiné dans le refus de reconnaître son *manque d'être*. Il est également un imitateur servile qui s'ignore. Il réclame l'intervention de l'imitateur dans le but de se conforter dans l'idée qu'il vit en plénitude. Girard n'en parle guère mais il nous offre sur un plateau la définition de l'orgueil : revendication des mérites personnels de la possession d'une chose, lui donnant l'illusion d'une supériorité fondamentale sur autrui, une impression de supériorité d'être et de plénitude. L'envie, inversement, contraint l'envieux à vouloir posséder cette supériorité d'être de son modèle par l'obtention de l'objet censé fournir au modèle le supplément d'être. Ainsi, Girard rassemble en un seul principe les deux péchés capitaux traditionnellement considérés comme sources de tous les autres : orgueil et envie.

Il faut bien distinguer, chez Girard, la critique virulente du désir soi-disant linéaire et la légitimité de l'imitation dont le surdéveloppement par rapport aux animaux est un trait caractéristique de l'homme. Sans imitation, l'enfant ne peut se développer. Par ailleurs, un des traits de l'autisme réside dans une difficulté à imiter. Un enfant désire intensément mais sans certitude de désirer à bon escient. Il s'en remettra à l'opinion du grand nombre car il sait qu'en faisant comme les grands, il deviendra grand comme eux.

Dans ce cas précis de l'enfant, il n'y a pas de réel conflit entre le modèle et l'imitateur. Girard distingue ici la notion de médiation externe et interne. Les jeunes enfants imitent mais la distance qui les sépare des adultes est considérable. Il n'y a pas d'objet identique qui serait véritablement convoité conjointement par les enfants et les adultes. Plus tard Girard expliquera que le complexe d'œdipe n'existait pas dans la société romaine car le *pater familias* de l'époque n'entraînait aucunement en conflit avec l'enfant. La distance était trop importante pour générer un conflit mimétique. Nous pouvons constater ici un élargissement de la notion de distance. Elle peut être non seulement physique ou temporelle mais aussi d'ordre symbolique, comme par exemple un roi face à son sujet ou un champion face à ses admirateurs. En revanche, lorsqu'il existe une proximité physique et symbolique, les désirs généreront une rivalité que Girard nomme la *médiation interne*.

16 René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; rééd. Hachette littérature, 2004, p. 219.

Dostoïevski manifeste une maîtrise dans la mise en scène de personnages poussés à l'extrême de leurs limites et ce jusqu'à la maladie délirante. Leur proximité les poussera au fil du récit à rivaliser continuellement au sujet d'objets de plus en plus insignifiants. Il en résulte une passion destructrice que l'on est spontanément enclin à considérer comme insensée. En réalité, cette passion s'explique sur l'obsession non reconnue comme telle de s'approprier l'essence de l'autre, son être¹⁷. Le sujet désirant, toujours confronté à la frustration, est mené bien malgré lui à un dénouement de nature tragique: la folie, le suicide et le crime.

La hiérarchie initiale modèle-imitateur est toujours menacée. Le modèle sent le danger que peut présenter pour lui cette confusion, cette indifférenciation qui deviendrait la pire des situations. Mais plus les rivaux mimétiques sont proches et tentent de se différencier, plus ils finissent par se ressembler. Plus tard, Girard parlera des *doubles monstrueux*. C'est la maladie du mimétisme poussée jusqu'aux hallucinations. Les choses désirées deviennent de plus en plus futiles. Le véritable enjeu devient alors la relégation du rival dans le rang d'imitateur. Les protagonistes se battent tout en oubliant la raison objective de leurs conflits. La haine de l'autre devient alors obsession de l'autre et perte de sens. Aucun sacrifice n'est assez grand pour parvenir à ses fins.

C'est la question qui nous occupera dans la deuxième section. Mais avant cela, il nous faut maintenant ouvrir la question de la critique.

17 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, *Ibid*, p. 80.

II. Les critiques de Mensonge romantique

Mensonge romantique est à considérer comme le chef-d'œuvre de Girard. Personne ne remet en cause le monument que représente cette œuvre pour la critique littéraire. Ce livre déploie des prouesses de lecture. C'est le point fort de Girard, son arme fondamentale. Ceci sera encore renforcé par la parution en 1990 de *Shakespeare, les Feux de l'envie*.

Selon l'anthropologue Lucien Scubla l'intérêt de la thèse de cette *Mensonge romantique* réside dans sa démarche fondamentalement analytique¹⁸. Les textes étudiés constituent le centre de l'étude. Un problème précis est décomposé en autant de sous-problèmes que nécessaire pour arriver à vérifier les preuves. La méthode utilisée permet de rendre clair un mécanisme non évident au départ. Il est important de comprendre qu'il n'est pas encore question ici de théorie globale de l'homme. Ce qui est dégagé, c'est que le *désir mimétique* ou le *désir selon l'autre* est un élément extrêmement important du désir. L'exclusivité du mimétisme n'est pas encore explicitement présente. Il n'est pas encore question d'expliquer l'ensemble du comportement humain. Lu dans une optique analytique, *Mensonge romantique* n'a pas vieilli.

La généralisation de la théorie

Cependant, il faut signaler une première objection commentée par Scubla. Elle concerne le virage que Girard opérera plus tard en généralisant sa théorie par la reconnaissance du mimétisme comme unique source du désir. Scubla se demande si cette théorie est aussi générale que Girard l'affirme. Souffre-t-elle des exceptions ? L'amour des parents pour leurs enfants semble difficilement cadrer avec la théorie mimétique¹⁹. Il existe du mimétisme dans ces relations mais les explications proposées par la théorie en question ne manifestent pas le même tranchant explicatif que celles de *Mensonge romantique*. Si l'on peut concéder que l'enfant pallie le *manque d'être* des parents, on entre dans des considérations de plus en plus confuses au fur et à mesure qu'on compare ce désir à ceux décrits dans le livre. Le désir d'avoir un certain nombre d'enfants semble correspondre à des schémas sociologiques conformes au mimétisme. En revanche, l'amour parental qui se déploie d'années en années trouve-t-il un clair dénouement dans la théorie mimétique ? Le nombre de fois que Girard reconnaît une faiblesse dans ses idées se compte sur les doigts de la main. Il a reconnu furtivement en ce cas un possible contre-exemple²⁰. C'est bien contré et forcé car à ceci s'ajoute la question du désir de l'enfant. Comment expliquer son attachement à un doudou ? Est-ce pour imiter le comportement d'imiter sa mère qui tient à ses enfants. Mais la théorie mimétique parle d'un objet *réel* commun qui

18 Julien VERT, Julien GIRARD, *Entretien avec Lucien Scubla*, p. 47-52.

19 René GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 30.

20 op. cit.

permettrait d'obtenir quelque chose de l'être du modèle. La médiation externe – due à la différence de génération – dont il serait question dans le cas de l'enfant ne peut être d'application. L'amour de la mère pour ses enfant et l'attachement de l'enfant à son doudou portent sur des objets clairement différents. Il ne peut être question de transposition d'objet d'une génération à l'autre.

Une question supplémentaire se pose alors de savoir si la théorie girardienne est de ce fait falsifiée dans ses prétentions à décrire toute forme de désir. A ce sujet, il faut garder à l'esprit qu'une difficulté explicative ne rend pas nécessairement une théorie caduque. Il existe, en effet, une grande différence entre une théorie infalsifiable qui donne une explication *a priori* à toutes les objections sans jamais qu'aucun événement ne puisse l'infléchir et d'autre part une théorie dont la puissance explicative se révèle très lentement²¹. Aussi, Scubla fait remarquer le caractère remarquable des exceptions qu'il a repérées. Elles mettent toujours en jeu une relation de générations. Cependant, affirme-t-il, il faudrait une hypothèse additionnelle pour être en droit d'affirmer le caractère complet de la théorie. Ces exceptions permettent donc tout aussi bien de lui ouvrir un nouvel horizon que d'affirmer qu'elle est incomplète.

Ceci est beaucoup plus important qu'il n'y paraît à première vue. La question qui se pose ici est de savoir pourquoi Girard s'accroche-t-il autant au caractère total de son modèle explicatif. Nombreux sont ceux qui ont vu leur vie changée à la lecture de *Mensonge romantique*. Pourquoi alors s'entêter à en faire une théorie globale de l'homme ? Ne pourrait-il pas travailler dans le sens de sa première intuition ? Le plus extraordinaire dans cette théorie est qu'elle donne l'explication évidente au lecteur sans même que l'auteur s'en rende compte. Il reconnaît qu'il a tendance à rendre coup pour coup, qu'il est très mimétique : « *Quand on me traite polémiquement, j'ai tendance à répliquer polémiquement. C'est un problème de doubles* »²². Par ailleurs, il connaît l'articulation de sa pensée comme personne. Mais il ne peut s'empêcher de le placer au sommet de la hiérarchie des mécanismes du désir, là où personne ne pourra le contrarier. Girard à son insu agit comme le modèle rivalitaire, comme celui qui force la qualité de l'objet qu'il possède. Les autres écoles de pensées sont reléguées au mieux dans des cas particuliers de sa pensée, au pire dans l'illusion romantique.

Ceci nous donne un premier indice du caractère étonnamment récursif de la théorie mimétique. On croit la saisir et c'est elle qui nous tient. Nous allons être amenés à nous poser la question à la section II de savoir s'il est possible de sortir du cercle rivalitaire. La connaissance du mécanisme du désir ne nous protège par des dangers

21 Nous reprenons ici un exemple pour insister sur l'idée que l'explication mimétique ne se révèle parfois que très tardivement. La pièce de « Roméo et Juliette » de Shakespeare a longtemps posé un problème à Girard. Il en a proposé une explication brillante dans une de ses conférences à Innsbruck.

22 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p 205.

qu'elle met en lumière.

La faille logique

Une deuxième critique, interne cette fois-ci, figure parmi les reproches classiques²³ de *Mensonge romantique*. Si le désir est mimétique, quand commence-t-il ? A-t-il un début logique, événementiel, historique ?

Girard répond que le modèle est un imitateur servile. En cherchant à susciter chez l'imitateur un désir qui est le sien, il invente des formes de désir pour combler son manque d'être. La rivalité mimétique existerait donc dans toutes les cultures, dans toutes les familles, tous les milieux, de toutes les époques et de tout âge. On imagine aisément qu'elle pousse les rivaux au ressentiments les plus maladifs. Mais la question se pose alors : si le désir est mimétique, quand commence-t-il ?

Jean-Pierre Dupuy a porté à cette question des états différenciés une attention extrême :

« 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 le sujet d'origine, il en résulte une indétermination radicale. Ceux qui l'ont détectée en ont conclu qu'une faille logique minait l'édifice girardien. C'est au contraire en ce point que réside toute la richesse potentielle et génétique de l'hypothèse mimétique. Le désir n'est pas orienté par un attracteur qui lui préexiste. C'est lui qui fait émerger l'attracteur. L'objet est une création du désir mimétique, c'est la composition des co-déterminations mimétiques qui le fait jaillir du néant : ni création d'une pure liberté ni point focal d'un déterminisme aveugle. Dans ces conditions, la notion d'attracteur n'est qu'une image trompeuse, la rigueur exige de la rejeter et avec elle, la catégorie de la finalité »²⁴.

La faille logique dont parle Dupuy est relativement simple à comprendre. Il est beaucoup plus difficile d'y répondre. Si le désir est toujours suscité par un processus mimétique, si l'imitateur, épris d'une volonté d'être selon le maître, d'où le désir peut-il provenir chez ce dernier ? Dupuy propose un développement de structures permettant de dégager un principe d'émergence des états différenciés, ici le modèle et l'imitateur. Le fond de l'explication serait à trouver beaucoup plus profondément que Girard le fait. Il existerait une raison logique que l'on pourrait trouver dans *l'Aufhebung* hégélienne. Cette structure se présenterait comme une pyramide sur la pointe où l'on retrouverait à chaque étage le même processus. Il serait applicable à des domaines aussi diversifiés que la psychologie, la sociologie, la physique. A ce sujet, Dupuy cite le physicien Weinberg pour étayer ses propos :

« Il y a des lois fondamentales des systèmes complexes qui s'évanouissent dès lors que l'on se fixe sur leurs constituants individuels, exactement comme la psychologie d'une foule en train de lyncher un innocent s'évanouit lorsque l'on inter-

23 Guillaume GUIRAUD, Julien GUITARD J., *Entretien avec Jean-Pierre Dupuy*, p. 69-76.

24 Jean-Pierre DUPUY, *Mimesis et morphogenèse*, p. 231-232.

Pour expliciter davantage la question, Dupuy prend l'exemple décrit dans *la Mensonge romantique*²⁶. La scène est tirée de Stendhal. Elle se situe pendant la Révolution française. La bourgeoisie s'oppose à la noblesse. Le maire du village, un noble nommé de Rênal, admire, sans se l'avouer, le bourgeois du village, Vallenod. L'inverse est également vrai. Ils sont en situation de double bind. L'un et l'autre vont tenter de posséder un bien dans le but d'afficher sa supériorité à l'autre. Le maire s' imagine alors que le bourgeois a l'intention de prendre Julien Sorel comme précepteur de ses enfants. Ceci le priverait d'un supposé homme de qualité pour l'éducation de ses enfants. En réalité, cet homme convoité n'a aucun intérêt. Il est banal et ne présente aucune qualité marquante. Mais les manœuvres du noble vont susciter l'intérêt du bourgeois qui triomphera en obtenant finalement les services du précepteur. Les craintes initiales du noble, selon Dupuy, sont un *bruit*, « *un je ne sais quoi et un presque rien* », quelque chose qui n'a aucune raison d'être, une invention. Le nom du précepteur est apparu à l'esprit du noble lors d'une promenade avec sa femme. En d'autres circonstances, un autre précepteur aurait fait également l'affaire. Mais ce *bruit* va prendre consistance par le jeu de la rivalité mimétique. C'est ce que l'on appelle une prophétie auto-réalisatrice. C'est bien elle qui va susciter le désir de Vallenod et le mener à son terme. Ce dernier n'aurait, sans son rival, jamais pris Sorel pour précepteur. *L'objet est une création du désir mimétique*. Il crée un désir chez son rival qui, à son tour, en a confirmé la consistance : Julien Sorel devient un véritable précepteur. La conception girardienne du désir sur un mode triangulaire est trop simple. Il n'y a pas, au départ du désir, trois pôles bien établis qui entretiendrait des relations de type juxtaposé : le modèle possède quelque chose, le rival voit un supplément d'être chez le modèle et va tenter de ravir l'objet. Nous voyons que Girard est très classique dans ses thèses même si elles possèdent une potentialité interprétative considérable que Dupuy essaie de développer. Nous n'allons pas approfondir cet aspect important dans la ligne de ce commentateur car cela nous éloignerait de notre projet théologique. Le critique est extrêmement pertinent au sujet des lacunes de la théorie mais ne suit pas Girard dans sa dimension théologique. Elle est pourtant essentielle. Nous gardons l'idée que la théorie mimétique souffre d'une faille logique qui nous amène sérieusement à nous interroger sur une couche explicative plus fondamentale, voire plus prometteuse. Nous avons vu au sujet de la récursivité que la théorie mimétique ne permet pas de se prémunir des dangers qu'elle annonce. Nous voilà confirmés à l'idée que le mimétisme est alimenté par un moteur dont elle ne peut rendre compte.

Par ailleurs, Girard se montre très réfractaire à ce genre de visée qui consisterait à

25 Discours de réception de René Girard à l'Académie française, 2005.

26 René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, op. cit., p. 20.

reconsidérer le caractère premier de son hypothèse. Il s'en explique : « *C'est aller trop loin à mon avis. Ces arguments vont trop loin. Si c'était vrai nous ne percevrions que des objets que nous désirons et il n'en est rien* »²⁷. Il est difficile de se faire une idée de sa pensée sur ce point tant ce projet ne l'intéresse pas du tout. Ceci est d'autant plus curieux que la remarque de Dupuy correspond à la logique de *Mensonge romantique*. Sans désir mimétique, nous n'aurions pas accès à l'humanité. Le critique ajoute que si Girard plus tard cherchera tellement à développer la thèse de l'humanisation, c'est parce que le mimétisme et ses maladies rivalitaires nous font accéder à l'humanité. « *Le désir mimétique nous fait échapper à l'animalité* »²⁸. De manière plus précise encore : « *la conscience humaine ne s'acquiert pas par la raison mais avec le désir* »²⁹. Avant cela, il y a une indétermination *radicale* et non un beau triangle dont les pôles seraient bien juxtaposés. Mais quelques mots à peine suffisent, dans *l'Origine des espèces*, tout entier consacré à la réfutation des critiques, pour éluder une perspective considérable pour le développement même de sa théorie. Cette motivation de fin de non-recevoir face à des propositions sous-jacentes à ses idées ne tient pas ici simplement à l'idée de placer son hypothèse au sommet hiérarchique des théories du désir. De tout évidence, il cherche à établir la compréhension entre le mensonge romantique et le dévoilement romanesque comme une conversion personnelle et vécue du désir. Il est confronté à une double dynamique. La première consiste en un maintien de la théorie comme meilleure et se situant ainsi au sommet théorique de la rationalité. La théorie explique tout, en ce compris le refus des adversaires d'admettre leurs erreurs. Secundo, le dévoilement du cœur pulsant de son hypothèse. Il s'ensuit un refus d'un discours rationnel qui fasse écran à l'intuition foncière dans la théorie mimétique. Pour reprendre les mots du psychiatre Oughourlian, Girard ne démontre rien, il montre quelque chose d'essentiel. Par ailleurs, il est bien question de preuves depuis *Mensonge romantique* jusqu'aux derniers écrits. Quand il sera question du caractère chrétien de la théorie mimétique, il nous faudra revenir sur ces deux traits car nous nous trouvons sur un nerf de la pensée de Girard. Dans *Achever Clausewitz*, il osera même l'expression « *monothéisme de la raison et du cœur* »³⁰. C'est un trait majeur de sa pensée, celui de toujours chercher à la fois des preuves et simultanément la compréhension intime du contenu rationnel. C'est la raison pour laquelle nous nous appuyons sur Dupuy qui se montre excellent critique mais nous laissons ses solutions. L'indétermination d'où émerge l'objet se situe sur un plan préconscient, trop strictement abstrait, qui ne correspond pas au projet fondamental de Girard pour qui le discours, sans se trahir ne peut quitter le lieu même d'une conversion sans quitter néanmoins le champ de la preuve.

27 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 101.

28 René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999 ; réed. Le livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2003, p. 34.

29 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Ibid, p. 74.

30 op. cit., p. 224.

La primauté de sa propre théorie

Un cas nous est encore donné par un excellent anthropologue Lucien Scubla. Les rites d'initiation mettent invariablement en scène la mort et la renaissance des initiés. Selon la théorie girardienne, il est question de la mise en scène de la victime émissaire. Un être maléfique est transformé en être bénéfique. Scubla ne conteste pas cette interprétation mais se demande pourquoi tous les rites sont réalisés par les hommes et presque toujours sur des garçons. Il faut donc une explication additionnelle. Celle-ci serait à chercher, selon la théorie mimétique, dans un mime du pouvoir féminin de mettre au monde des enfants. Les initiés sont nourris et maternés par les hommes ; les enfants dont accouchent les femmes sont perçus comme des « hommes crus », des animaux à vocation humaine qui n'ont de véritable humanité que par le truchement des hommes, par l'initiation. Dans l'exemple des Braruya de Nouvelle-Guinée³¹, les garçons sont séparés de leur mère dans l'attente d'une transformation en hommes véritables, autrement dit en guerriers, c'est-à-dire, comme par hasard, en hommes capables de faire couler le sang. On retrouve exactement le cas des *frères sacramentaires* qui rivalisent lorsqu'ils découvrent que l'autre possède des qualités qu'il n'a pas. Dans le mythe en question, les hommes se comportent en rivaux et cherchent à montrer aux femmes qu'ils possèdent quelque chose de mieux, c'est-à-dire une capacité à engendrer des êtres vrais et qu'ils sont capables de faire couler le sang, autrement dit de sacrifier et donc de sauver la communauté. Ils sont des êtres qui possèdent des capacités supérieures: ils ont un pouvoir de salut. Le plus flagrant, dit Scubla, c'est que les femmes, comme pour signifier une ironie du mime de leur capacité reproductive, fabriquent des épouvantails, les habillent et les traitent comme des initiés. Elles se moquent et dénigrent ainsi les qualités dont les hommes font étalage. Le processus modèle-rival s'inverse à nouveau. Cette interprétation se prolonge dans les mythes de la même tribu qui raconte que jadis, c'était les femmes qui réalisaient les rites mais que leur maladresse a poussé les hommes à les réaliser eux-mêmes. Ce récit montrerait que les hommes se rendent compte de l'aspect mimétique de leurs actes mais qu'ils en rejettent la responsabilité sur les femmes. Dans la logique de la théorie mimétique, c'est l'homme ici qui redevient modèle: la femme n'est même pas capable de se moquer des hommes, leur moquerie devient caduque. Scubla cherche à montrer que la théorie victimaire rend très difficilement compte des différences liées aux cas de force majeure comme la différence sexuée. Il pressent qu'il y a un autre principe explicatif que l'imitation. De fait, dans la logique de la théorie mimétique, les conflits père-mère ne peuvent être du même ordre que ceux des doubles monstrueux – lorsque la rivalité des rivaux atteint une forme hallucinée - qui vont se ressembler de plus en plus dans le ressentiment. Dans le binôme père-mère, le conflit mimétique ne peut être que limité par la différence

31 Julien VERT, Julien GIRARD, *Entretien avec Lucien Scubla*, p. 47-52.

sexuée irréductible. Les rivalités mimétiques existent mais de manière moins puissante. Les rivalités à l'œuvre dans ces mythes sont beaucoup plus sereins et même proche de l'humour. Ils ne s'expliquent que très superficiellement par la théorie mimétique. Scubla prétend que rendre compte de ces phénomènes par un principe unique comme Girard le fait, revient à réaliser sur le plan de la science, ce que les hommes de la tribu des Braruya font au niveau des rites d'initiation. Girard élude la question de l'altérité foncière comme celles de nature sexuée en réduisant la théorie du désir en un discours harmonieux d'un seul principe. C'est exactement ce que font les hommes de la tribu des Braruya qui prétendent intégrer l'altérité comme un sous-cas de leurs propres discours. Eux, ils font ce que les femmes font mais en mieux. Ils se comportent en rivaux. Les mères se comporteraient en modèle *rivalitaire* cherchant à étaler leur bien, leur pouvoir d'enfanter. Ce couple s'inverserait en fonction des réponses des uns et des autres. Ils ne reconnaissent pas que le conflit n'a aucun sens car il porte sur un obstacle rédhibitoire qu'est la différence sexuée. Girard fait la même chose, il ne veut pas reconnaître que sa théorie ne peut pas fonctionner car les individus concernés ne peuvent se classer, dans le cas des rivaux qu'il commente habituellement. La sous-strate qui a été dégagée précédemment peut ici être précisée. Le mythe nous explique que chaque membre d'un couple revendique un bien, celui d'engendrer. Ceci signifie que les binômes vivent la rivalité et qu'elle durera tant que l'autre ne reconnaîtra pas la supériorité de ses biens. Un dilemme apparaît alors. Ou bien l'autre maintient ses positions et impose sa différence, et il y a conflit et rupture relationnelle. Ou bien, chose improbable, il y a une des parties qui cède et le conflit cesse, la relation apparemment se refait. Dans le premier cas l'altérité triomphe, un des rivaux s'impose grâce à ses qualités mais ceci se réalise au dépend de l'unité du binôme. Dans le second cas, c'est l'unité qui se fait mais dans la négation de l'autre. Or Girard tombe dans le même travers. Il développe une théorie unifiée qui supporte mal un discours d'altérité. Il se comporte ainsi en modèle qui cherche à tout prix à prouver qu'il possède la meilleure théorie. Il nie le caractère irréductible de la différence sexuée. Il tombe dans les rets de sa propre théorie.

La question de la reconnaissance

Que Girard nous propose-t-il comme piste d'investigation ? Avec les années, comme pour consolider sa théorie en sous-œuvre, il introduira le qualificatif de *sacramental*³², lorsqu'il fait état des frères qui vivent en paix tant que l'objet convoité ne pose pas de problème de partage. Les deux futurs rivaux ont chacun une villa qui a vue sur un merveilleux coucher de soleil. Le crépuscule peut se partager de manière égale. Pour peu que les conditions d'observation soient similaires, les deux frères s'entendront bien. Il vivront une fraternité réelle quoique fragile. Quelle est alors la

32 René GIRARD, *De la violence à la divinité*, op. cit., p. 11.

nature de cette fraternité ? Est-elle psychologique, sociologique, spirituelle, instinctive ? Girard n'explicite rien de la question. La situation va évoluer vers un déséquilibre dû au manque de l'imitateur et au surplus du modèle. Les frères sont décrits sans que leur relation soit véritablement explicitée. Ils sont placés dans un schéma comme deux portiques de prisons. Il passe sur la question par le qualificatif de sacramental sans autre forme d'analyse. Nous commençons ici à voir une difficulté non seulement méthodologique mais interprétative. Comment entrevoir les frères comme des pôles en interaction, ce que Dupuy qualifie de co-déterminé ?

Même s'il n'a aucune parole de bienveillance envers ce type de lien, Girard le qualifie paradoxalement de sacramentaire, introduisant à son insu une touche de valeur considérable. Aussi, tout fonctionne très bien tant qu'ils vivent dans l'égalité de possession. Il existe une communion entre les deux individus. Le terme sacramentaire est utilisé à dessein. Il signifie une présence forte de l'autre, une sorte d'unité foncière. Ils possèdent les mêmes choses, communient aux mêmes biens. Ils désirent les mêmes objets et se les répartissent équitablement. Il n'existe pas de jalousie car chacun possède le même type d'objet que l'autre. Ce sont des frères mimétiques qui ne se disputent pas car ils n'ont pas de raisons objectives de se disputer. Cet état que Girard décrit est une vue de l'esprit : « *un monde non-encore contaminé par le fléau [du désir mimétique], un monde plus virginal et « naturel » bien entendu, un pays à l'ancienne mode* »³³. Il n'existe jamais à l'état pur mais sa description explicite un état logique originaire censé décrire logiquement l'origine des conflits. Le problème vient lorsqu'apparaît un objet non-partageable. Les frères jumeaux partageant équitablement tous les biens dégénère nécessairement en conflit mimétique par la convergence des mêmes désirs sur des objets non-partageables. Le manque de l'un par rapport à l'autre surgit alors. L'un ne supportera pas son manque d'être vis-à-vis de l'autre qui à son tour affichera ses avantages pour se persuader de sa supériorité. Cette difficulté est celle de la différence, autrement dit de l'altérité. Tout paraissait le mieux dans le meilleur des monde tant que les biens étaient répartis de manière égale, quand le degré d'être était considéré comme identique. Le lien qui unissait les deux frères était des liens d'unité. Girard ne parle presque pas de cet état d'équilibre du désir sinon en termes négatifs. Ceci reflète sa tournure d'esprit dont il aura beaucoup de difficulté à se départir. Dès qu'il voit se profiler la possibilité d'une communion, il la considérera immédiatement dans ses travers rivalitaires mais jamais sous un angle favorable. Or, l'état d'équilibre est bien présent sans son hypothèse. Les jumeaux se ressemblent et désirent les mêmes choses. Leur communion existe réellement, fût-ce théoriquement. Elle ne se réduit pas au conflit. Ceci s'enracine dans une toile de fond pétrie de communion. La reconnaissance de l'autre va jaillir et déchirer ce fond de communion. Avec la découverte de la différence, le rejet de l'autre en

33 René GIRARD, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, op. cit., p. 122.

tant qu'autre va briser l'harmonie des deux frères. L'altérité va briser l'unité. Les maladies du mimétisme seraient donc une difficulté foncière d'ajouter le principe d'altérité au principe d'unité. Il est important de noter que cette interprétation de la théorie mimétique est réductionniste. Elle n'épuise pas le mystère du conflit mais elle permet de mieux saisir la pensée girardienne car elle coïncide logiquement avec son mécanisme sous-jacent. Nous avons, semble-t-il, ici une l'ébauche d'une description d'une strate inférieure à l'imitation. Le mimétisme pourrait être lu comme une réponse à deux moteurs antagonistes. Le premier procéderait d'une quête d'un état sacramentaire, c'est-à-dire d'union et d'unité. Le second proviendrait d'une tentative pour s'approprier un bien litigieux considéré comme bénéfique pour obtenir un supplément d'être. Le second briserait le premier. Nous aurions ainsi un principe morphogénétique qui a l'avantage d'ouvrir des pistes en matière de rationalité tout en conservant intact le cœur pulsant de la théorie girardienne. Le problème de la strate mimétique présentée par Girard réside dans la reconnaissance. L'imitateur s'ancre dans le refus de reconnaître la supériorité de l'autre, ou tout au moins sa supériorité qu'il lui attribue. Le modèle possède une belle villa. L'imitateur ne possède qu'un appartement. Il cherchera à posséder ce bien ou un bien supérieur comme une villa plus belle encore. L'imitateur se montre incapable de reconnaître simplement un état de fait dans lequel il voit une supériorité d'être de son rival. Il s'agit d'un refus d'acceptation de la différence, en ce compris un refus d'une supériorité. Inversement, le modèle fait tout pour forcer son imitateur à le jalouser. Il n'a de cesse de lui rappeler la possession de biens lui donnant un sentiment de supériorité d'être. L'autre n'existe en ce sens que pour se persuader soi-même de sa propre supériorité. Il en est réduit à un rôle de témoin forcé d'une infériorité d'être. L'idée que l'imitateur s'émancipe de ce rôle ne peut être tolérée par le modèle. Le modèle refuse une véritable relation d'altérité. Il refuse à l'imitateur la possibilité de changer son statut d'*infériorité d'être* en celui de *supériorité d'être*. Il s'agit bien d'un problème de reconnaissance. L'idée que l'autre me soit supérieur n'est un problème que parce je supporte pas sa supériorité, fût-elle supposée. Les deux frères qui vivaient de manière sacramentaire voient leur unité voler en éclat par la prise de conscience que l'autre possède d'autres choses, qu'il a un degré d'être différent. Cette découverte d'altérité est faussée car elle ne consiste qu'en une reconnaissance de l'autre qu'en tant qu'il est doté d'une infériorité d'être. La solution girardienne naturelle revient à reconnaître notre état d'imitateur, notre dépendance vis-à-vis de l'autre. Mais selon le schéma qui nous occupe, la reconnaissance n'est qu'une manière d'accepter l'autre mais elle ne garantit pas la communion de l'état d'unité. Les deux frères sacramentaires vivent en communion, même si celle-ci est très fragile. La reconnaissance, comme solution au conflit, ne permet pas de retrouver les qualités perdues de l'état d'origine. Girard éprouve beaucoup de difficulté à oser penser simultanément les notions d'unité et d'altérité.

Bien évidemment, la sous-couche en question ne peut être tenue pour complète et suffisante pour régler tous les problèmes de récursivité. Mais nous allons la conserver en vue d'une relecture théologique des thèses girardiennes faite au chapitre 3.

La résolution des conflits

Une troisième objection dont Girard était conscient après la rédaction de *Mensonge romantique* est de savoir comment dans les conditions rivalitaires toujours plus vives, l'humanité a-t-elle pu survivre. Cette difficulté, à l'inverse de la précédente, se pose dans le sillage de la théorie. Les objets de convoitise sont par la force des choses non partageables. Ceci entraînerait du ressentiment qui contaminera l'ensemble de la société et la mènera à sa perte. Cette question sera développée dans la deuxième section après avoir analysé les potentialités d'une lecture théologiquement acceptable de la théorie mimétique.

En conclusion, nous pouvons dire premièrement que la théorie mimétique pose un problème de récursivité. La connaissance du principe mimétique est censée révéler le mensonge romantique mais ne le fait pas. Secondement, l'hypothèse mimétique, possède une couche sous-jacente composée de deux principes antagonistes.

III. La state mimétique et la rationalité chrétienne

La question de l'altérité

La découverte de l'autre en tant qu'autre fait sauter les liens d'unité. Il est important de comprendre que, pour Girard ce monde harmonieux est un monde impossible, le fruit d'une fiction romantique. Les frères jumeaux partagent tout mais se disputent nécessairement parce qu'ils ne peuvent échapper au mimétisme et à ses maladies. Sans ces ratés d'imitation, « *la compagnie des autres y serait pleine de charme ; nous n'aurions plus à craindre d'être entraînés dans les enchevêtrements inextricables du monde qui est le nôtre* »³⁴. C'est une sorte d'Éden, un monde où les biens parfaitement partagés permettent une communion « *sous les mêmes espèces* »³⁵. Girard parle même de fonction « *eucharistique* ». La solution girardienne consiste en une reconnaissance de l'altérité. L'unité des frères vivant la communion va se briser par la jalousie. Pour sortir du problème, la théorie mimétique en appelle à faire œuvre de véritable altérité, accepter l'autre comme différent. D'un point de vue chrétien, cela pose de gros problèmes. Le contenu de la foi chrétienne ne consiste pas seulement en un travail d'altérité. Cet aspect de la foi est fondamental mais non suffisant. La reconnaissance des saints montrent que certaines personnes peuvent vivre une richesse d'être supérieure à la mienne. De même l'idée de maître spirituel montre à quel point l'acceptation de l'autre est importante. Cependant, cela n'est pas suffisant. L'état sacramentaire brisé doit être, dans une logique chrétienne, restaurée au même titre que le lien d'altérité. Le lien sacramentaire est un état relationnel d'unité entre individu. Dans cette conception, l'unité des frères et leur altérité ne tiennent pas ensemble. Le plus étrange dans cette vision peut être observé dans l'attitude de Girard lui-même. Il semble agir selon le même schéma rationnel : celui de la dissociation entre unité et altérité. Il ne voit pas que la solution au problème des deux frères consiste en une restauration du sens de l'altérité et simultanément de la plénitude relationnelle, autrement dit du sens de l'unité. Avant de prendre comme exemples deux péricopes de saint Marc, nous allons faire un petit détour extrêmement important par le Concile de Calcédoine.

Le concile de Calcédoine

Lorsque les pères du concile de Calcédoine durent régler la questions christologiques, ils utilisèrent l'expression « *sans séparation et sans confusion* » pour parler des deux natures du Christ. Le caractère malaisé de l'expression devrait sauter aux yeux. Pourquoi utiliser deux négation *sans...sans...*? Si nous remettons la première partie de la formule en positif, nous obtenons quelque chose qui s'approcherait de la

34 René GIRARD, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, op. cit., p. 122.

35 Anne-Christine FOURNIER, Gérard VINCE, *Regards de philosophes*, Entretien avec René Girard, 2007.

formule *dans l'unité*. De fait, que signifie *sans séparation*? On pressent quelque chose qui touche à une forme foncière d'unité. De même la formule *sans confusion*, qui semble claire de prime abord, exprime une forme de distinction fondamentale. La difficulté apparaît lorsque l'on joint les deux parties ensemble. Que peuvent signifier deux concepts touchant à la fois à l'unité et à la distinction? Le signe d'un malaise intellectuel se trouve précisément dans la formule négative. Ceci crie l'évidence. Une formulation en positif aurait immanquablement provoqué des remous fatals au projet conciliaire. Le rapport aux frères sacramentaires semble plus étroit qu'il n'y paraît. L'état initial, fait d'unité, s'effondre face au surgissement de la distinction. L'autre est vraiment distinct. Cette différence, appliquée à des personnes, est précisément l'altérité. Les natures du Christ ne relèvent en aucun cas d'une considération d'altérité. Il est bien question d'un seul Fils trinitaire. Cependant, la difficulté rationnelle à penser deux natures en une personne semble la même que celle des frères sacramentaires qui ne trouvent de solution à leurs conflit que dans la négation de la distinction. La maladie délirante que Girard décrit au sujet de Dostoïevski, est bien celle du meurtre, de la folie ou du suicide. Il est bien question d'une impossibilité à supporter une réalité différente, celle de l'autre, faisant obstacle à la restauration d'une unité perdue, une sorte de jardin d'Éden. On comprend mieux pourquoi les Pères conciliaires utilisèrent une double formule négative. C'était en effet la seule manière de faire passer une idée qui contrevient aux normes rationnelles les plus élémentaires, spécialement dans le monde pétri de culture grecque. Est-il possible de penser simultanément deux réalités qui soient à la fois une et distincte? Il semble que non. Le paradigme géométrique paraît régner en maître. Lorsque nous concevons deux points distincts dans un plan, nous le pensons inévitablement séparé, sans lien véritable. Ils sont juxtaposés. Par contre lorsque nous les pensons dans l'unité, ils paraissent alors confondus, autrement dit dans la confusion. Nous voyons que nous n'avons pas facilement accès à une pensée qui conjoiendrait unité et distinction, ou unité et altérité dans le cas des relations entre personnes. Les Pères conciliaires ont réalisé un véritable coup d'état rationnel en osant élargir la raison sans rien concéder des bienfaits de la rationalité grecque. Ils ont fourni, sans probablement saisir la portée de leur propos, un outil nécessaire, semble-t-il, pour résoudre la question fondamentale. Les frères sacramentaires vivent dans l'unité. Mais cela ne peut pas tenir car cette unité est fragile et superficielle car dépourvue d'altérité. Lorsque l'autre apparaît comme différencié, la division apparaît.

Qu'en est-il de l'enfer, la théorie mimétique et la raison élargie.

S'il est une question difficile, c'est bien la question de l'enfer. La théorie mimétique posséderait-elle les ressources pour résoudre le problème ? Dieu étant toute miséricorde accepterait de maintenir des âmes éternellement dans la souffrance? La sous-

strate, mise en évidence jusqu'ici, pourrait nous éclairer. Dieu tiendrait les deux principes d'unité et d'altérité de manière égale. Ainsi, pris absolument, c'est-à-dire de son propre point de vue, il ne rompt aucune relation, pas même celle qui se situe entre lui et les anges déchus. C'est la dimension de l'unité relationnelle. Par ailleurs, Dieu étant un être d'altérité, reconnaît le choix relatif du *damné* de refuser le monde qui lui est offert. Il accepte le choix fait par un être relatif et seulement crée. Cette reconnaissance divine d'un choix autre que le sien prend une valeur absolue. Dieu reconnaît comme légitime un choix - réalisé par une créature toute relative soit-elle - qui n'est pas le sien. S'il condamne, c'est en vertu de son altérité foncière. La difficulté ici est de maintenir, dans une raison élargie, l'unité et l'altérité divine. Il est vrai que l'enfer est en Dieu, rien ne peut subsister en dehors de Dieu. Nier ce principe reviendrait à poser Dieu comme un cercle à côté duquel se trouve quelque chose. C'est une vision géométrique qui ne peut convenir à une pensée chrétienne. Il est également vrai que l'enfer est hors de Dieu par le principe d'altérité divine. Dieu fait reconnaître *l'autre* pour ce qu'il est, comme être capable de choisir pour toujours. Ce choix, par la reconnaissance divine prend valeur absolue. Les deux dimensions sont à tenir sur pied d'égalité. Ces considérations sont capitales pour la théologie car elles nous permettent d'approcher les questions liées au mal de manière renouvelée. Les relations humaines contiennent une part d'ombre mauvaise mais cette réalité ne peut pousser le théologien à exclure, même en pensée, la moindre part de ce qui fait notre condition. Il ne peut davantage nier ce mal ou l'amoindrir.

Regardons une péricope que Girard commente. Elle est extrêmement éloquente suite à ce qui vient d'être dit. Il est tiré de l'évangile de saint Marc.

Une péricope éclairante : un exorcisme dans l'évangile de Marc.

La sous-strate que nous avons dégagée dans l'analyse de la théorie mimétique possède une certaine potentialité, semble-t-il. Il semble bon d'en saisir quelque peu sa pertinence. C'est pourquoi nous allons maintenant décrire l'attitude de Jésus face à l'adversité en Mc 5,1-20.

Il est question d'un esprit impur décrit comme un maître de la confusion. Dans le récit, on ne sait jamais vraiment de qui on parle. L'homme « avec un esprit impur » vint à la rencontre de Jésus. Il « avait une habitation dans les tombeaux »; plus personne ne pouvait le lier; par lui les entraves avaient été brisées; personne ne pouvait le maîtriser; « il était nuit et jour dans les tombeaux et dans les montagnes », « il était criant et se meurtrissant avec des pierres ». Chaque fois, il est question de l'homme qui fait telle ou telle chose. Mais, en même temps, c'est de l'esprit impur qu'il s'agit. Il est moteur de l'action même si c'est bien l'homme qui agit. Les deux se confondent comme les deux points situés exactement au même endroit sur un plan géométrique.

Notre réflexe naturel nous pousse à penser que le mauvais esprit doit être extirpé de l'homme possédé, loin de lui. Il y a donc deux possibilités, celle d'une confusion et celle d'une séparation. La première nie l'altérité. On ne sais pas qui agit. La seconde est une cassure relationnelle. Jésus immédiatement distingue et demande « quel est ton nom? ». Il ne casse rien de la plénitude de la relation, en ce compris avec l'esprit impur, pas plus qu'il n'accepte la confusion. Suite à cela l'esprit impur multiplie la confusion en se présentant comme « Légion ». La confusion est maximale et encore renforcée par le texte: « et il (singulier) suppliait beaucoup pour qu'il ne les (pluriel) expulse pas en dehors de la contrée ». Les « esprits impurs », ne pouvant supporter une vraie relation, supplient Jésus de les envoyer dans un endroit où ils trouveront un soulagement, c'est-à-dire un troupeau de porcs. Jésus ne s'oppose pas. Cependant, la voie est un échec. La vie devient intenable et les porcs se jettent de la falaise. Cet état est le négatif du précédent. Lorsqu'ils étaient dans l'homme, il y avait unité dans la confusion. Maintenant, ils sont sortis de l'homme, l'altérité reprend ses droits mais ils vivent hors de ce qui les faisait vivre, à savoir l'homme possédé, c'est-à-dire dans un état de séparation. Jésus ne les exclut pas hors du monde. Par contre, les démons se sentent perdus et expulsés. De fait, c'est le cas. Mais si nous prenons un peu de hauteur, nous voyons que cette expulsion ne provient que d'eux. Cette péripécie, semble-t-il, est une préfiguration de l'enfer. Une obstination qui porte la trace d'un refus fondamental de maintenir une relation faite d'unité et d'altérité. Girard voit dans cette péripécie le triomphe d'un homme contre la foule³⁶ au sein de laquelle les rivalités se sont généralisées à tel point que tous sont devenus semblables, conformément au principe mimétique. Cette lecture est précisément très mimétique car elle oppose Jésus à la foule selon un schéma trop rivalitaire. L'œuvre de Jésus ne peut se placer sur le même plan que celle de la foule. Girard nous dit qu'entre Jésus et les démons, toute coexistence est impossible. C'est sûrement vrai des démons. Mais ce n'est pas la version de Marc pour qui ce sont eux qui demandent d'être expulsés et envoyés dans les porcs. Jésus acquiesce mais cette expulsion se comprend bien mieux comme une sortie des démons hors de l'homme. Ils ne sont pas expédiés en-dehors du monde de Jésus. Il reste toujours dans un esprit d'unité et en même temps dans un esprit de distinction et d'altérité.

Le caractère conflictuel de la théorie girardienne

Le détour vers une explicitation de la sous-strate de la théorie mimétique est importante car elle permet d'en saisir les potentialités. Nous avons vu que la théorie mimétique ne protège pas contre les travers qu'elle dénonce. Girard saisit que si l'imitation est à ce point centrale chez l'homme, c'est précisément qu'elle nous inspire un

36 René GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Grasset, 1982 ; réed. Le livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2001, p. 246-269.

profond état d'unité avec les gens qui nous entourent. Il parle, nous l'avons vu, d'état sacramentaire comme d'un état d'origine avant le temps, une sorte de paradis perdu. Il voit également que l'altérité est capitale pour sortir des maladies du mimétisme. Reconnaître l'autre quel que soit sa richesse d'être est fondamental. Mais le cœur du problème girardien vient de disjonction de deux principes. Girard se montre trop géomètre, trop rationaliste. L'avantage de la sous-strate présentée ici consiste dans son caractère interpellant comme l'est la théorie mimétique. Aucune des deux n'enferme et ne clos le discours. Girard ne veut pas de théorie qui étoufferait la formidable intuition de base. La sous-strate en question est tissée d'une rationalité faite de deux postulats contradictoires. La rationalité qui pourrait lui être liée ne peut qu'appeler à l'humilité, sans prétention à la suprématie intellectuelle puisqu'elle ne peut se fonder elle-même. Elle porte en elle-même l'acceptation d'un discours autre. Elle ne peut que reconnaître une impossibilité foncière à se comprendre elle-même. C'est une rationalité de service qui se propose de mieux comprendre une théorie. Aussi, les maladies que Girard reconnaît en lui-même, ne trouvent pas de solution dans la théorie mimétique. Girard est, selon ses propres dires, *hypermimétique*, c'est-à-dire dans un sens négatif, conflictuel, *rivalitaire*. De fait, il situe toujours son discours sur un fond conflictuel. L'idée même théorique d'un Éden est peu évoquée et lorsqu'elle l'est, elle est reléguée immédiatement dans l'illusion romantique. Cet état, pourtant important pour sonder les racines du mimétisme est explicité en terme gémellaire. Les jumeaux sont semblables. La question de leur état de communion n'est qu'effleurée. En revanche, leurs conflits sont longuement décrits. Ce qui manque à Girard, c'est précisément une interprétation fondamentale de sa propre théorie lui permettant de considérer une théorie concurrente non comme rivale mais comme théorie-sœur qu'elle qu'en soit la valeur. Cela nous rappelle les frères mimétiques ne pouvant supporter une ouverture réelle à l'autre, en ce compris dans la différence d'être. L'analogie d'une part, entre l'état des frères et d'autre part, l'état intellectuel de Girard face à la concurrence intellectuelle est relativement claire. Il appréhende la différence intellectuelle en la voyant comme une rivale.

La théorie mimétique élargie et la révélation chrétienne.

Une objection évidente doit être traitée ici. La théorie mimétique élargie comme elle l'est ici pose un problème de réductionnisme. Le Christ n'est pas mort et ressuscité pour nous faire l'annonce d'un double principe fondamental de la rationalité. L'élargissement dont il est question n'épuise en rien le mystère chrétien. Tout au plus, il peut servir de garde-fou supplémentaire, afin d'éviter de déraiper dans des actes, des attitudes ou des théories non chrétiennes. Il ne peut en aucun cas être une assurance tout risque. Il est cependant proposé ici que le principe en question permet de résoudre un certain nombre de question en théologie. Plus encore, cet élargissement

n'existerait que dans le cadre de la révélation chrétienne. En d'autres termes, la conjonction unité-altérité n'existe qu'en rapport au christianisme. Nous verrons dans la dernière section quelques indices permettant d'admettre qu'elle n'existe vraisemblablement pas en dehors de la vie chrétienne. Il est bien évident que ceci ne pourrait être défendu que dans une thèse doctorale au minimum. Mais dans le cas de la théorie mimétique, nous pouvons comprendre que les théologiens sont réticents face à la théorie tel que Girard l'explique. Les objections peuvent, nous l'avons vu, être levées lorsqu'on use d'une raison élargie.

Autre objection

Le Girard des années 2000 reprendra l'idée du mimétisme en l'appliquant à Jésus. « *Dans les Évangiles, tout est imitation puisque le Christ lui-même se veut imitant et imité* »³⁷. Nous voyons ici toute la faiblesse conceptuelle de Girard. Il n'a cessé d'affirmer que l'imitation porte sur des objets. Il s'agit pour les imitateurs de posséder les mêmes choses que l'autre pour atteindre son niveau d'être. Cette imitation est bonne lorsqu'elle est reconnue comme telle. On peut concéder que le Christ reconnaît sa dépendance d'imitation par rapport au Père. Le problème où les théologiens sont en droit de grincer des dents porte sur le point précis de chose. Le Fils désire-t-il quelque chose que le Père posséderait et qui lui donnerait un supplément d'être? Assurément non. Nous ne sommes plus dans l'esprit de l'Évangile. Reprenons la sous-strate. Elle n'épuisera certainement pas la question dont la réponse relève du mystère. Nous pouvons simplement, conformément au projet en cours ici, éclairer quelques soubassements du problème. En terme girardien, le Père entretient une relation de type *sacramentaire* avec le Fils analogue à celle qui a lieu entre les deux frères sacramentaires. Ici, la plénitude de relation, ou ce qui paraît tel, ne réside pas à l'altérité. Ce qui n'est pas le cas de Dieu. Le Père et le Fils sont autres et la plénitude de relation est totale. Les deux principes sont totalement présent simultanément et de manière absolument égale. Lorsque Jésus dit « le Père est plus grand que moi », il parle selon le critère d'altérité. Le Père est celui qui engendre, le Fils est l'engendré. En ce sens, il y a une altérité irréductible et une supériorité du Père. Il est impératif de tenir l'autre approche, celle de l'unité: « moi et le Père, nous sommes Un ». L'unité ou si l'on veut la plénitude relationnelle est telle, que le Père, en générant le Fils, a tout donné, en ce compris sa divinité. Si Jésus imite le Père, il le fait de manière beaucoup plus spirituelle que les cadre Girard l'entrevoit dans le cadre de sa théorie. Cette imitation est faite d'un mystère de donation. Nous analyserons cette question importante dans les chapitres concernés par la question théologique.

37 René GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p.85.

Les solutions

A présent, il nous faut analyser la seconde strate girardienne et vérifier la pertinence de tout ce qui a été dit quant aux structures sous-jacentes de la théorie. La théorie victimaire est une réponse à une question jusque-là restée sans réponse. Comment se fait-il que les sociétés humaines ne se sont pas désintégrées face à l'exacerbation des conflits. Les maladies du mimétisme poussent les individus à nier qu'ils s'imitent et à obtenir l'objet de convoitise afin de se faire admirer par le rival. Cette admiration donnera au modèle une confirmation essentielle de sa supériorité d'être. Le désordre généralisé guette toujours toute société à tel point qu'elle est toujours menacée d'auto-destruction. Comment les sociétés s'y sont-elles prises pour éviter l'effondrement ? Cette question va nous occuper maintenant.

DEUXIÈME SECTION

LA STRATE VICTIMAIRE

I. La violence et le sacré ou le mécanisme du bouc émissaire

Fort de sa découverte et soucieux de donner une suite à *Mensonge romantique*, Girard va s'atteler à étendre son hypothèse sur le plan théorique. Ainsi, il changera l'outil d'analyse. Il passera des romans, comme source d'étude principale, aux mythes. Dans la foulée des mythes, il sera amené naturellement à l'étude des rites, répertoriés dans les descriptions d'anthropologues de tous horizons. Ici encore, il sera question de débusquer une réalité datant de plusieurs milliers d'années presque exclusivement à travers les textes.

La thèse de *La Violence et le Sacré* repose sur l'idée fondamentale que le processus mimétique décelé précédemment dans la théorie mimétique possède une puissance conflictuelle non analysée jusqu'alors.

La violence dans le religieux archaïque

Dans *Mensonge romantique* les conflits étaient analysés sur base d'un rival contre un modèle. L'analyse du conflit se faisait d'individu à individu. Le mari trompé voit sa femme de nouveau désirable face à la convoitise d'un rival. Le conflit concerne en principe chose réelle. Il peut s'agir du meilleur terrain du village, de la plus belle case. Les objets peuvent également être plus abstrait comme un statut de chef ou un titre. Selon Girard, le conflit entre individu va, à un moment donné, se généraliser. Le désir pour la meilleure parcelle va se généraliser à partir de deux individus et s'étendre à d'autres individus, toujours plus nombreux. Les deux rivaux vont attirer dans leur cercle de convoitise d'autres individus. Cela prendra du temps mais aucune société, n'est à l'abri de cette épidémie mimétique. Elles sont toutes menacées de désagrégation. Tout individu, dont le désir s'exaspère, voit alors en chaque individu de la société un ennemi. L'effet boule de neige provient de l'attirance toujours plus forte due au nombre croissant d'individus qui convoitent l'objet. Bien sûr, la rivalité généralisée au groupe peut être multipolaire. La contagion se superpose aux autres à mesure qu'elle attire plus d'ennemis. Vient ensuite le pur antagonisme qui prend forme suite à la mise en arrière-plan de l'objet exactement comme celui décrit dans *Mensonge romantique*. Le rival est tellement mû par la haine qu'il finira par oublier la raison objective du conflit. Ce qui compte alors consiste en l'éviction de l'autre. Le même processus se déroule dans la *Violence et le sacré* mais il est généralisé au plan collectif. Cette minimisation de l'objet se propage et génère une prolifération des doubles mimétiques. La crise mimétique s'étend alors et s'amplifie toujours plus. La société va devenir de plus en plus *rivalitaire* et ne tolérera plus l'existence de l'autre. Ces antagonismes sont d'un point de vue interne justifiés par une différence entre les personnes. D'un point de vue externe, en revanche, on constate que plus les rivaux se constituent et plus ils se ressemblent. Au point paroxystique, c'est-à-dire à un moment

de crise collective maximale, l'indifférenciation est à son comble. Le plus frappant, dit Girard, est la distorsion entre, d'une part, la ressemblance toujours plus forte des rivaux lorsqu'ils sont observés d'un point de vue extérieur et, d'autre part, le point de vue interne selon lequel il existe une différence considérable séparant chaque individu. Girard appelle ce processus à l'œuvre à l'intérieur du groupe la *mimesis d'hostilité*.

La méconnaissance du mécanisme mimétique à l'œuvre dans les romans romanesques rendait, selon Girard, le processus mimétique souverain car mensonger. Il stimulait la rivalité pouvant même mener à la maladie délirante. Le même type de raisonnement est utilisé dans *La Violence et le Sacré*. La rivalité se généralisera sur tel objet ou tels objets. Personne ne se rendra compte qu'en désirant le ou les mêmes objets, les individus se ressembleront de plus en plus. La méconnaissance est fondamentale pour que le processus mimétique collectif se déploie et se maintienne. Elle est également essentielle pour que les solutions prennent forme.

La première solution du religieux archaïque : la victime émissaire

Les antagonismes vont donc prendre le dessus et les différences seront mises en avant en dépit de leur insignifiance réelle. Mais « *avec un peu de chance, le caractère contagieux et la mobilité finissent par déclencher un rassemblement qui tend à l'unanimité contre un membre apparemment quelconque du groupe* »³⁸. Girard n'est pas vraiment clair à ce sujet. Ce n'est pas vraiment le hasard qui déterminerait la victime, ce n'est pas un handicap précis. Mais la victime émissaire est souvent touchée d'un trait caractéristique servant de point d'appui pour le déclenchement du processus émissaire. L'important se situe dans la conviction de la société que la victime est coupable. La rivalité rend aveugle sur l'autre. La rivalité collective est encore plus mensongère car les individus se sentent renforcés les uns par les autres. La conviction de la culpabilité d'un individu peut également se propager. Le chaos des rivalités tendra donc à basculer spontanément, mystérieusement dans un « *tous contre un* » pacificateur. L'élimination de la victime, dite *victime sacrificielle*, par un lynchage collectif fait alors chuter la violence unanime. L'effet bénéfique de cette violence, la sélection inconsciente et irrationnelle d'une victime ne suscitera pas de vengeance et ainsi ne perpétuera pas la violence. Girard voit dans l'impossibilité de représailles la nécessité que la victime soit innocente et dépourvue de force pour répliquer. C'est une réelle *catharsis*. Sans sauter les étapes de la critique de la pensée girardienne, on peut déjà attirer l'attention sur l'unanimité qui s'instaure et un recouvrement d'une nouvelle communion, d'une sorte de nouvel état sacramentaire où tout ce qui nous sépare n'est que peu de chose face à ce qui nous unit. Mais Girard préfère insister sur l'aspect négatif du processus : la catharsis injuste menant à une paix qui ne dure-

38 René GIRARD, *De la violence à la divinité*, op. cit., p. 15.

ra pas. L'effet s'épuisera. La communauté devra trouver d'autres moyens pour trouver la paix.

Un des aspects difficile de la théorie réside dans l'interprétation des traits physiques, comme des infirmités, des mutilations, des difformités. Ils ne peuvent être produits selon Girard par une simple création littéraire qui proviendrait d'une structure de pensée collective. Prétendre que des traits récurrents, repérables dans des mythes de cultures très diverses, proviennent d'un simple hasard ou d'un style littéraire commun, ne serait qu'une remythification des textes. Ce serait prendre les mythes pour ce qu'ils prétendent être, à savoir, des textes qui détournent l'attention de ses véritables origines sacrificielles. Faire droit aux « *modes de sélection imparfaitement aléatoires* »³⁹ dans le choix des victimes, c'est faire droit au réel sur le mythique. Lévi-Strauss a souvent été attaqué par Girard à ce sujet. Il ne peut y avoir d'explication structurelle liée au processus de la pensée. Il existe trop d'anomalies dans les textes qui ne peuvent s'expliquer que par des événements réels. Si l'on trouve tant de types de difformités corporelles des héros mythiques, comme les boiteux, les borgnes, les bossus, les estropiés et même les orphelins, ce ne peut être dû à une quelconque structure de pensée humaine à l'origine de la rédaction des textes. La laideur du handicap ou de la blessure est trop universelle et trop diverse pour s'en tirer à peu de frais. La véritable raison ne peut provenir du domaine de l'écriture mais de faits réels, à savoir un lynchage historique ayant précisément provoqué des difformités. Elles sont le fruit d'un processus de lynchage.

Les rites et la victime sacrificielle

Une fausse paix va régner après le meurtre collectif. Elle sera de courte durée. La désintégration par les rivalités mimétiques va bientôt reprendre. Il faudra recommencer l'opération. Mais plutôt que réitérer l'opération qui est toujours dangereuse car incontrôlable, il apparaît plus judicieux de se remémorer le lynchage d'origine. Ceci donnera les sacrifices rituels. Le lynchage d'origine est trop aléatoire pour être reproduit tel quel. On ne sait jamais sur qui la vindicte tombe. De plus il est impossible de cadenasser le processus dans le temps. Cela peut prendre beaucoup de temps et générer un désordre considéré comme interminable. Il n'est pas maîtrisable non plus dans l'espace. Le lynchage victimaire peut se produire dans des endroits inopinés. Par contre, les rites seront établis comme des reproductions délibérées de ces phénomènes spontanés, des imitations savamment manipulées. On choisit délibérément la victime que Girard appelle *la victime sacrificielle*. Le rite est structuré dans le temps et réalisé, la plupart du temps, en dehors de l'enceinte du groupe, au-delà d'une ligne de démarcation nette. Cela s'explique par la crainte non consciente de la foule de voir le processus s'emballer comme pouvait l'être le lynchage d'origine. Mais

39 René GIRARD, *De la violence à la divinité*, op. cit., p. 16

il faut par ailleurs que le rite aie un rapport étroit à lui. Pour retrouver son effet cathartique d'origine, la communauté va en général simuler la crise violente qui a précédé le sacrifice. La *mimesis rivalitaire* va faire place à la *mimesis de réconciliation* dont le mécanisme est maîtrisé. L'effet cherché est une *catharsis artificielle*. Le caractère accusatoire envers la victime est encore présente mais elle devient secondaire face au véritable objectif qui est la cohésion de la communauté. On peut déjà emprunter une excellente définition que l'on trouve dans le *Bouc émissaire* :

« (...)le rite est la reprise mimétique des crises mimétiques dans un esprit de collaboration religieuse et sociale, c'est-à-dire dans le dessein de réactiver le mécanisme victimaire au profit de la société plus encore qu'au détriment de la victime perpétuellement immolée. C'est bien pourquoi, dans l'évolution diachronique des rites, les désordres qui précèdent et conditionnent l'immolation sacrificielle vont toujours en s'atténuant tandis que l'aspect festif et convivial prend toujours plus d'importance »⁴⁰

Le caractère mimétique du processus est spécialement net. Le rite reprend toutes les étapes du lynchage originaire. Le désordre sciemment voulu qui est prévu dans les rituels s'expriment dans des simulations reconnues comme telles par les anthropologues. Elles sont censées reproduire la crise mimétique d'origine. Le principe qui préside aux choix des victimes sacrificielles est injuste comme c'était déjà le cas pour la victime d'origine. Mais à la différence de cette dernière, elles sont choisies à l'extérieur de la communauté et sont souvent incluses longuement à l'intérieur du groupe pour en faire un élément interne. Ceci permet à la communauté de se dédouaner du mal qu'elles font subir aux victimes. Le mal qui est chargé sur ces dernières a tendance avec le temps à passer au second plan. Le rite ne peut faire référence à un meurtre injuste. Il doit être justifié par d'autres voies que celles de l'origine sacrificielle. La méconnaissance est ici encore essentielle. Il sera réalisé par exemple comme un don à la divinité ou comme acte d'obéissance mais en aucun cas comme une reprise d'un événement fondateur. Le rite deviendra de plus en plus édulcoré et de plus en plus festif. La violence originaire doit encore servir de catharsis mais de manière déguisée, comme en sous-œuvre. Ceux qui sacrifient sont souvent des gens irréprochables, au-dessus de la mêlée. Tout est fait pour déculpabiliser la société de la violence du rite. Les officiants sont souvent habillés de blanc comme pour se persuader qu'ils sont purs et au-delà de tout soupçon.

Contrairement aux victimes émissaires, les victimes sacrificielles proviennent de l'extérieur. Ce sont des étrangers, des esclaves, des prisonniers de guerre mais aussi parfois des orphelins ou des enfants premiers-nés. Ces deux derniers cas sont justement des exceptions qui confirment la règle. En effet, dans l'esprit archaïques, ils n'ont pas encore reçus l'initiation. Ils sont donc encore externes à la communauté. Le rite doit être économe en violence. Ceci se confirme encore avec l'évolution des so-

40 René GIRARD, *Le Bouc émissaire*, op. cit., p. 208.

ciétés archaïques. Il sera trouvé plus économe de substituer des victimes animales aux victimes humaines.

Par ailleurs, à côté de tous les signes d'édulcoration de la violence, des personnages masqués apparaissent souvent. Ils représentent les doubles monstrueux d'autrefois lorsque la crise était à son paroxysme. Les danses bien codifiées et les simulacres de combats réactualisent une société qui était sur le point d'exploser face à la prolifération incontrôlée des rivalités. Une fois le sacrifice rituel terminé, les masques tombent, les hallucinations éventuelles disparaissent. Les personnages reprennent un visage apaisé. La catharsis artificielle est faite. Le rite dit ce qu'il faut faire pour éviter le retour de la confusion mimétique, c'est-à-dire comment châtier à juste titre le coupable pour le mal qui arrive à la communauté.

Un rite d'initiation est un cas particulier de rite. Il se réalise de manière très contrôlée à des moments choisis par avance. Une date précise ou un moment précis de la vie d'un individu. Il marque le passage à l'âge adulte et comporte une part de risque réel pour l'initié. Aussi, si celui-ci triomphe de son épreuve, il le doit à une série de qualités nécessaires comme le courage, la maîtrise de soi, la force. Ces valeurs vont générer un ensemble de codes, un système de valeurs. Les rites disent ce qu'il faut faire. Par contre, si le rite d'initiation échoue, c'est serait une très mauvaise chose pour l'individu mais une bonne chose pour le groupe. Un échec rappellerait subrepticement l'origine sacrificielle du rite et du mythe. L'initié réactualisera à son insu le bénéfice du premier sacrifice. La communauté se soudera à nouveau. Elle n'aura guère de mal à voir en lui un maladroit, un incapable, c'est-à-dire un coupable. Un rite sans risque est dangereux pour le groupe car il risque de devenir un simple amusement sans véritable effet cathartique. Les ratés rituels, s'ils ont un effet positif sur le groupe, sont cependant des échecs quant à la fonction première des rites qui ont pour but de permettre aux membres de se replacer dans une situation subjective identique à celle générée par le sacrifice sans les inconvénients de ce dernier. Ils participent au façonnement d'une culture.

Les interdits

La victime rituelle a commis un certain nombre de fautes qui ont mis prétendument la communauté en péril. Pour empêcher de retomber dans la crise d'indifférenciation, c'est-à-dire le tous contre tous, la communauté va placer les actes à l'origine problématiques de la victime dans un ensemble de codes constitués d'interdits. La communauté s'organise pour séparer des membres pour que la contagion mimétique ne puisse plus se reproduire.

De manière générale, on remarque que « *les choses qu'il convient de ne pas faire s'appellent les interdits, celles qu'il convient d'accomplir s'appellent des rituels* »⁴¹.

Les mythes

« *Le mythe est le récit, forcément gauchi, de sa genèse [du rite]* »⁴². Mais ces récits sont toujours l'œuvre d'individus qui prennent parti en faveur de la communauté et contre les victimes. Les traces de violence du meurtre d'origine sont donc une fois de plus édulcorées autant que possible sans qu'elles puissent bien souvent être totalement effacées. Le but des écrits est de conserver l'effet bénéfique des sacrifices sans toutefois ouvrir la porte à la contagion mimétique. Ceci est méthodologiquement un volet très difficile de la théorie du bouc émissaire, comme le repérage des contradictions significatives et des silences évocateurs à même de témoigner de la réalité concrète du mensonge victimaire. Girard s'appuie toujours au moment stratégique de son argumentation sur des anomalies qui ne devraient pas s'y trouver si elles n'avaient été qu'une création littéraire. La seule explication plausible, selon lui, est celle de la réalité sacrificielle.

Le Lévitique est un livre qui correspond dans le récit du « Bouc émissaire » à des critères mythologiques. Cela ne fait pas de la Bible un livre mythologique mais le sacrificiel y est important. Il se doit d'être éclairé à cet égard. L'activité du prêtre est décrite. Une fois par an, il capture un bouc qu'il charge de tous les maux d'Israël. Il est lâché dans le désert pour être chassé et mis à mort. Tous les ingrédients principaux du rite sont présents. L'animal est décrit comme porteur des péchés. Il a donc rapport à la culpabilité. Il doit être mis à mort. L'opération est limitée dans le temps et à un seul animal. Il est lâché non pas dans une enceinte, comme il devrait l'être selon la grande majorité des rites, mais dans un endroit où il n'y a personne. Il y a donc peu de risque de contagion. La société entière se réunit autour de cette nouvelle victime et repart comme unifiée. Pour Girard, ce rite est une suite d'un sacrifice réel. La correspondance entre le bouc parfaitement innocent qu'on culpabilise comme on

41 René GIRARD, *Violent origin*, Stanford University Press, 1987 ; rééd. *Sanglantes origines*, Paris, Flammarion, 2010, p. 39.

42 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 208.

peut et une victime d'origine, telle qu'on peut la reconstruire, est totale. Le bouc est rendu coupable injustement comme la victime d'origine l'a été. La communauté croit qu'il est touché par une faute. On finit par le lyncher des précautions plus sûres que dans le processus d'origine. Cependant, la Bible ne se réduit pas à ce type de sacrificiel. Nous reviendrons sur ce volet essentiel de la pensée girardienne.

Les dieux

L'avènement des dieux ne peut provenir que d'un processus dont, selon Girard, seul le mimétisme peut rendre compte. Les communautés, trompées par leur propre unanimisme contre un bouc émissaire que tous considèrent comme coupable, vont attribuer à la victime des vertus miraculeuses en vertu de la prouesse qu'elle a suscitée: la réconciliation hautement improbable de la communauté. La victime semble savoir ce qui est bon pour la communauté et comment elle l'a sauvée de l'effondrement. Elle veut également son bien. C'est pourquoi les individus vont s'adresser à elle. « Il s'agit d'un maître qu'il convient d'imiter dans les bonnes choses qu'il a faites et non dans les mauvaises »⁴³. La communauté s'adressera à eux avec succès pour la cohésion de la communauté. C'est la genèse des dieux.

La culture

La culture est la suite naturelle des mythes. Ceux-ci mettent en scènes des personnages qui vivent des épreuves censées apprendre à la société comment agir pour ne pas retomber sur les écueils qui ont failli faire sombrer la communauté tout entière.

Nous avons vu que les moments de violence sont organisés de manière précise et contrôlée, structurés dans le temps et l'espace. Ils permettent de générer une *mimesis de réconciliation* grâce aux rites. Ceux-ci sont répétés régulièrement et finissent par devenir une forme d'apprentissage, une mémoire, une structuration sociale et une conception des choses spécifiques. L'imaginaire symbolique se développera toujours plus. La polarité dans les rites passe de plus en plus de la victime vers la cohésion communautaire. Une substitution est alors possible. Un acteur peut jouer le rôle à la place de la victime. C'est l'origine du théâtre, des contes, des fêtes. Le cas du Petit Chaperon rouge est éclairant pour comprendre la génération d'une culture. Le Petit Chaperon rouge est précisément petit. Il faut comprendre qu'il est innocent, sans capacité de nuire. Il se fait manger par un loup, ressemblant à sa grand-mère. Le loup est chassé par un chasseur qui sauve la vie des deux victimes. Le conte prend parti pour le Chaperon Rouge et ses alliés. En termes girardiens, c'est un cas de tous contre un: le loup contre les personnages, en plus des lecteurs et du conteur. Le loup est le grand coupable contre lequel il n'y a pas de discussion possible. En y

43 René GIRARD, *Sanglantes origines*, *Ibid*, p. 39.

regardant de plus près, le loup n'a rien fait de mal. C'est un animal qui a attaqué une proie, sans plus. Il agit par instinct et est moralement innocent. Le récit va lui adjoindre une méchanceté parfaitement incohérente avec le personnage. En revanche, le chasseur est un tueur. C'est un sacrificateur, il possède une arme sacrificielle, un fusil. Il s'en sert. Cependant, le récit minimise sa cruauté. Le chasseur ne fait que mettre des pierres dans le ventre du loup qui vit une forme larvée de lynchage: il s'enfuit, autrement dit il est exclu. Les sacrificateurs, persuadés de leur bon droit, en sortent soulagés. L'aspect culturel se voit aisément. Il est bon pour un enfant d'obéir à ses parents, de respecter les personnes âgées, d'avoir des relations familiales fortes, de faire attention aux signes suspects, de ne pas traîner en route. Tout le mal avait été projeté sur le loup mais subrepticement, nous voyons que le Chaperon n'est pas si parfait que ça. Il pense d'abord à lui, à son plaisir, à vadrouiller. Mais le récit étouffe le problème. C'est l'accumulation d'incohérence qui fait dire à Girard que le récit n'est pas qu'une pure invention mais une lente édulcoration d'une violence réelle originaire. Ce sont autant de repères culturels qui rappellent subrepticement que le danger que les enfants font peser sur la communauté suite à leurs désirs flottants sera résolu par le meurtre d'un innocent, le loup. Ces repères vont s'imposer sous formes de contes pétris d'interdits, de lois et de toute forme d'obligation sans l'inconvénient du sang qui coule. L'origine sacrificielle se dissipe.

« Les règles et interdits de toute sorte empêchent le désir de flotter au hasard et de se fixer sur le premier modèle venu; en canalisant les énergies vers les formes rituelles et les activités sanctionnées par le rite, l'ordre culturel empêche la convergence des désirs sur un même objet, il protège plus particulièrement l'enfance contre les effets désastreux du double bind »⁴⁴.

Les effets des processus émissaire et sacrificiel

La théorie victimaire est de type morphogénétique. Elle peut s'appliquer à un nombre importants de cas sans que sa réalité saute aux yeux immédiatement. Pour être logique avec ce qui précède, nous ajoutons quelques thèmes qui s'inscrivent dans la suite logique de la *Violence et le Sacré*. Il sont principalement traités dans « *Des choses cachées* » mais il s'agit plutôt d'une variation sur le même thème que d'une strate supplémentaire.

1. L'hominisation

Le schéma mimétique remplace les rapports de domination animale. Si les premières communautés humaines ont résisté à la désintégration, c'est en raison du détournement sacrificiel qu'elles ont opéré. L'hominisation a commencé lorsque les rivalités internes aux groupes sont devenues assez fortes pour briser les réseaux de dominance animale et libérer une vengeance contagieuse. Les prohibitions religieuses

44 René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, op. cit., p. 221.

sont arrivées assez tôt pour empêcher la destruction de la communauté par elle-même. Pour se faire, il fallait une pensée symbolique, c'est-à-dire la capacité à penser le symbolique, la substitution d'un individu à la place d'un autre et disposer d'un système de pensée permettant de transmettre un processus salvifique de manière efficace. Cette transmission s'est réalisée par des rituels dont le but principal est l'économie. Seul un type de pensée basée sur une victime et un sacrifice est en mesure de le faire. Ainsi, l'humanité a pu naître et survivre.

b. La royauté

Les rois sont des victimes sacrificielles en sursis. On retarde le moment de leur exécution pour les couvrir d'or, pour les soigner et en prendre soin avec la plus grande bienveillance. Ceci dans le but de disculper la communauté du lynchage et lui donner l'assurance qu'elle fait tout pour le bien de leur roi. Elle se donne les moyens ainsi de se persuader que le lynchage est légitime. La communauté est soi-disant impeccable.

c. La domestication⁴⁵:

Elle est primitivement rituelle car domestiquer des animaux est un moyen de fournir à la communauté des victimes de substitution qu'on essaie de rendre les plus humaines possible. Girard s'appuie sur l'idée que la domestication s'est faite sur une période relativement longue. Il est impensable, selon lui, qu'une communauté s'engage dans un processus qui dépasse plusieurs générations pour avoir la simple satisfaction que les animaux seront domestiqués pour des lointaines générations qui les suivront. S'il y a eu début de processus de domestication, il fallait un bénéfice immédiat. La seule explication plausible se trouve, selon Girard, dans la substitution animale lors des sacrifices. Il est plus économique de s'en prendre à un animal. Le travail symbolique pour rendre efficace le rite sur un animal est complexe. Il est de même type que celui qu'on a vu plus haut concernant le passage du rite au théâtre. Ceci va dans le sens toujours observé de l'économie de désagrément pour la communauté.

Nous comprenons plus clairement les propos de Dupuy au sujet de projet girardien de placer sa théorie à la racine de tout, en ce compris de l'hominisation. Nous comprenons également qu'il n'est pas vraiment sensé de poser la théorie sur un socle humain déjà établi car celui-ci est une conséquence d'un processus mimétique et vic-timaire. Il faut une autre visée pour entrevoir l'émergence du bouc émissaire.

45 René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978 ; rééd. Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2006, p. 94.

La valeur historique de la strate victimaire

Le bouc émissaire semble toujours beaucoup plus puissant qu'il n'y paraît. Le « *happy end* » est systématique. Le meurtre et l'expulsion entraîne un bénéfice au-delà de tout espoir de la communauté. Comment une communauté aurait-elle pu inventer quelque chose d'aussi fort sans même en comprendre les tenants et les aboutissants? Les persécuteurs se voient de bonne foi comme des victimes. Ceux qu'ils sacrifient sont affublés d'un nombre de maux maximum. Or, si les auteurs des mythes et des rites disent une chose de bonne foi alors qu'une observation attentive décèle le contraire, il est beaucoup plus simple, plus évident d'admettre l'évidence. Il y a bien un substrat réel, un événement fondateur qui explique l'incohérence entre ce qui est prétendu par les mythes et les rites et d'autre part le message contenu à l'insu des acteurs. Aucun mythe en soi ne porte la preuve de son origine émissaire mais le processus est à tel point universel qu'il peut découler d'une imagination qui porte le même mode opératoire.

Un deuxième argument que Girard développe concerne le caractère très souvent laid et insignifiant des divinités. Comment des êtres aussi préoccupés de basses querelles bien humaines pourraient-ils être acceptés comme dieux? Parce qu'ils réalisent une cohésion communautaire de type sacrificiel, d'autant plus impressionnante que son mécanisme est ignoré des individus.

On le voit, pour que le mécanisme victimaire fonctionne, il faut le mensonge ou plus exactement, il faut que la foule comme les victimes se laissent duper par un mécanisme totalement mensonger. Comme c'était le cas dans la couche mimétique, la question de la connaissance est cruciale dans la théorie victimaire. La victime est innocente des maux dont on l'accuse. Elle va même jusqu'à se persuader que le sacrifice qu'elle subit est une bonne chose, qu'elle va sauver le groupe de la dislocation. Pour la foule, sa culpabilité ne fait aucun doute. L'unanimité est fondamentale. Les voies contraires à la foule ne peuvent exister. Le contradictoire risque bien de se retrouver dans le tourbillon injuste du sacrifice. Ces voix sont une menace pour le groupe qui risque de se retourner contre le défenseur de la victime. Girard prend de nombreux exemples dans tous ses livres. Un des plus éclairants se situe au chapitre 8 de saint Jean⁴⁶. Il s'agit de la péripécie de la femme adultère. Girard prend ses précautions à rappeler que ce passage est canonique en dépit de son absence dans les manuscrits les plus anciens, comme pour rappeler que les Évangiles sont porteurs d'une vérité anthropologique. La foule obéit à une loi mosaïque qui provient, selon Girard, d'une lapidation qui dans un passé lointain a réconcilié la communauté. Cette loi est bonne. La femme mérite de mourir maltraitée. L'obnubilation du regard vengeur des accusateurs est telle qu'ils ne voient pas que cette loi est injuste. Les

46 René GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 204-209.

épouses adultères méritent un châtement mais pas les époux adultères. Des voix contestataires existaient déjà contre cette prescription mais cela n'effleure pas l'esprit des accusateurs. Il faut une parole forte, claire et risquée de Jésus sur l'iniquité de la loi. Il écrit dans le sable comme pour laisser le temps pour la réflexion. Le doute s'instaure et la première pierre n'est pas jetée. C'est le moment crucial et le plus difficile à réaliser car il n'y a encore personne à imiter. Le mécanisme n'est pas encore lancé. Le mensonge n'est plus maquillé par une excitation de la foule et se révèle. Le mécanisme s'effondre alors. La méconnaissance est primordiale. Selon la théorie victimaire, la foule n'aurait jamais obéi à la prescription mosaïque si elle avait su que ses origines remontent à une lapidation cathartique. La prise de conscience n'est cependant pas si aisée qu'il n'y paraît. Celui qui prend parti pour la victime risque d'être absorbé par le tourbillon de la foule et se retrouver au côté de la victime d'origine.

Selon Girard tous les mythes répondent d'une manière ou d'une autre à cette logique globale. Certains cas ne sont pas évidents. Il répond qu'il faut commencer par les cas les plus simples et ainsi entrer progressivement dans les arcanes sacrificielles car ils sont trompeurs « dès l'origine ». Leur but est de tromper. Il est parfaitement logique de ne pas saisir tout de suite leur articulation. Girard à ce niveau-ci a une compréhension des mythes, des sacrifices et des rituels très négative. Ce ne sont que des constructions basées sur le mensonge. Ils doivent être éliminés par la révélation qui est vérité, celle de l'horreur du mécanisme victimaire.

Beaucoup de choses pourraient encore être dites. Ne perdons pas de vue que le présent travail a comme projet une contribution au débat sur la rationalité. Il s'appuie sur l'anthropologie. C'est pourquoi nous passons à présent à la critique.

II. Les critiques de la strate victimaire

La méconnaissance

La question de la méconnaissance dans le processus du bouc émissaire est capitale. Henri Atlan⁴⁷ regrette que cette question n'est jamais traitée comme un problème mais toujours comme une évidence. Selon Girard, en effet, la méconnaissance produit le sacré. Nous avons entrevu quelques exemples significatifs. De nombreux autres exemples existent dans tous ses livres. Cela va des Védas aux événements d'actualité en passant par Dreyfus, la Shoah, de nombreux rites anciens partout dans le monde. Le fondement épistémologique de la connaissance n'est pas vraiment traité par Girard. De quelle degré de méconnaissance est-il question ? La réponse est d'autant plus confuse que Girard reconnaît que certains systèmes ont une « certaine connaissance » du principe du bouc émissaire. La lapidation était contestée dans une certaine mesure⁴⁸ et pourtant existait encore au moment de leur contestation. Pourquoi a-t-elle survécu ? Quel degré de connaissance faut-il pour atteindre un niveau critique suffisant pour que le mécanisme s'effondre. Girard se situe trop dans une opposition binaire de la connaissance totale du mécanisme victimaire face à sa méconnaissance tout aussi totale. Les rites orphiques⁴⁹ font preuve de cette connaissance. Cependant, il ajoute que cette exception n'est pas pertinente en ce sens que ces rites se situaient déjà dans la sphère d'influence du biblique. Les deux conceptions – la biblique et l'orphique – sont proches mais cette dernière est, selon Girard, incomplète, fragmentaire et surtout incapable de changer le monde. Les renonçants bouddhistes refusent toute forme de sacrifice. Pourtant, ils n'ont pas subi l'influence chrétienne. Les explications données pour maintenir l'idée de méconnaissance comme principe fondamental du mécanisme victimaire sont de moins en moins crédibles au fur et à mesure des contre-exemples mis en évidence par la critique. Plus fondamentalement, Girard se fera progressivement plus favorable à l'archaïque. Actuellement⁵⁰, il reconnaît maintenant qu'il existe des « intuitions pénétrantes dans le mythologique grecque et indienne ». Sophocle et les Védas possèdent également un étonnant savoir des processus victimaires sans cependant aller jusqu'au bout de la démythification. En réalité, cette conception de la méconnaissance était trop simple. Où peut-on placer la limite de la connaissance, le critère permettant d'affirmer que ici et maintenant une culture est dans la connaissance du mécanisme du bouc émissaire et qu'en conséquence elle y échappe complètement.

Girard s'insurgeait contre les sociétés archaïques qu'il rangeait sans nuance de

47 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 88.

48 René GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 206.

49 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, Paris, op. cit., p. 123.

50 René GIRARD, *Le sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2007.

niveau dans la méconnaissance. Lui-même se plaçait bien sûr dans la connaissance. Ceux qui défendent le mythe tombent dans le piège du mensonge. Ils participent tous d'une logique sacrificielle, une logique d'exclusion. Ce qu'il dénonce, il le pratique lui-même. Toutes les cultures archaïques ne seraient bonnes qu'à être dénoncée, ne seraient-elles que mensongères ? Il use d'une logique d'exclusion. Le même processus que dans la couche mimétique se reproduit. Girard est un fin connaisseur de sa propre théorie et pourtant, il n'est pas prémuni des travers qu'elle met en lumière. Il fait œuvre sacrificielle en rangeant trop vite l'ensemble des cultures dans un sous-produit fait de d'exclusion et d'illusion. La théorie victimaire même maîtrisée ne protège pas contre elle-même. Le processus sacrificiel est étonnamment récursif. Il faut user d'autres outils externes à la théorie afin de ne pas tomber soi-même dans l'esprit d'accusation lorsqu'on dénonce Girard comme sacrificiel. Elle condamne très clairement les accusateurs en même temps qu'elle ne permet pas de repérer le principe accusatoire à l'intérieur de son propre raisonnement. À cet égard, il est troublant d'observer un parallélisme schématique entre les deux trios Girard-sociétés archaïques-connaissance et de Rênal-Vallenod-Julien Sorel. Il faut inclure dans les sociétés archaïques toutes celles qui n'ont pas la connaissance parfaite du bouc émissaire. On se souvient que les deux personnages mimétiques de Stendhal vivent dans deux mondes prétendument différents, la noblesse et la bourgeoisie. Le noble va imaginer un objet de possession que son rival ne doit absolument pas posséder car ce serait lui reconnaître une supériorité. Cet objet relève de l'insignifiance, c'est un bruit. Il va émerger de nulle part suite à la relation conflictuelle des rivaux. Ce processus est étrangement semblable à ce qui se passe au sujet de la connaissance vue par Girard. En effet, il parle de la connaissance exactement comme d'un objet que lui maîtrise parfaitement. C'est sa chose à lui. Quelle valeur a-t-elle en réalité ? Il n'est pas interdit de penser qu'elle est peu de chose. L'enjeu d'une différence essentielle ne serait-elle pas, comme le dit Vattimo, sur le plan de l'agapè ? La question se pose alors de savoir si les sociétés archaïques en sont vraiment plus dépourvues que la nôtre. Nous n'avons pas vraiment de raison claire pour l'affirmer. Mais leurs défenseurs, en affirmant qu'elles possèdent aussi ce *Graal* qu'est la connaissance bouc émissaire ne font que renforcer la focalisation de l'attention sur cet objet de peu de valeur. Girard ne voit pas les pièges de sa formidable hypothèse.

Les sociétés archaïques possèdent donc une certaine connaissance du bouc émissaire. La même remarque vaut également pour Girard qui ne maîtrise pas totalement son processus. Une question se pose alors : est-ce seulement possible d'échapper à son principe fondateur qu'est le désir mimétique ?

Le soubassement de l'hypothèse victimaire

La strate victimaire avait montré qu'une victime émissaire détourne sur elle toutes les

tensions existant entre les individus. La lutte de tous contre tous trouve un exutoire dans ce seul individu capable de sauver la communauté de la destruction. Le processus est puissant. Il va faire oublier les différences bien ancrées dans la conscience des rivaux et faire place à une réconciliation. Tous se réjouissent que tous sont d'accord sur l'essentiel. Le groupe était gravement divisé. Les différences entre les individus étaient mises en exergue. Grâce à la victime émissaire et ensuite la victime sacrificielle, la communauté va se retrouver comme dans l'état d'origine, proche d'un état d'Éden, c'est-à-dire de frères jumeaux. Ce que Girard ne semble pas voir se trouve précisément dans ce processus d'unification. La volonté collective de faire l'unité est une véritable qualité anthropologique. Girard y voit le mensonge. Il n'a pas tort. La collectivité s'illusionne réellement. Cependant, le projet de recouvrer une communauté unie est un projet de vie qui ne peut se réduire à une conséquence d'une tromperie. Il s'agit d'une solution de vie, d'autant plus louable qu'elle évolue, grâce au rite sacrificiel, vers une économie toujours plus forte en matière de violence. À côté de ce processus louable d'unification, difficile à voir car terni par la ritualisation violente, se trouve un autre processus, plus caché encore. L'exacerbation des différences faite par la communauté envers la victime rituelle a une grande vertu anthropologique. Cela ne se remarque pas parce l'exclusion est manifeste. mais l'approfondissement de la différence répond à un profond élan de vie. Cette altérité n'est pas problématique en elle-même. Seules ses conséquences le sont. La raison se trouve de nouveau dans une difficulté mystérieuse à tenir ensemble des qualités fondamentales liées directement à la survie du groupe : l'altérité et l'unité.

L'infalsifiabilité

Girard est très préoccupé par la cohérence interne de son propre discours. Lorsqu'il parle du sacrifice d'Isaac, il affirme qu'à la base de l'événement, il existait une coutume de sacrifier le premier-né. L'action de Dieu est de faire comprendre la violence en poussant Abraham à sacrifier un bélier. Girard, d'un point de vue historique, a semble-t-il, raison. Il y avait effectivement beaucoup de sacrifices dans la région en question. De nombreux enfants y étaient sacrifiés⁵¹. Le passage s'est fait de manière douce par la substitution animale. Tout cela est très cohérent mais il ne parle jamais des fouilles archéologiques dans *la Violence et le sacré*. Il se cantonne aux récits. C'est révélateur d'une difficulté qu'il a à sortir de sa propre logique. Lorsque la théorie sera plus construite, il s'intéressera de plus en plus aux données archéologiques. Méthodologiquement, cela pose un petit problème car il ne relate que les fouilles qui confirment sa théorie. Il considère que lorsqu'on retrouve des traces de sacrifices humains, c'est une preuve supplémentaire de la validité de son hypothèse. Par contre, lorsqu'on n'en retrouve pas, la raison est à trouver nécessairement dans le laps de

51 André WÉNIN, *L'homme biblique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 2009, p. 65.

temps important qui s'est déroulé depuis les événements. Mieux encore, il dira toujours a priori qu'il est bien normal qu'on n'ait rien retrouvé car les indices de violence sont très gênants pour la communauté. Elle va toujours s'arranger pour les dissimuler. Cela pose un gros problème d'infalsifiabilité. Cette théorie ne peut qu'être confirmée et jamais infirmée, quelles que soient les découvertes empiriques. Cela ne signifie pas que la théorie victimaire soit fausse mais la préoccupation de Girard pour sa propre cohérence jette un doute sur sa capacité à entendre un discours autre que le sien. La vérité pour Girard, c'est la prise de conscience que la victime est innocente et que la foule est coupable. Ne pas prendre conscience de ceci, c'est faire droit à la logique émissaire: « *avoir un bouc émissaire, c'est ne pas savoir qu'on l'a* »⁵². Il relègue, sans s'en rendre compte, tous ceux qui n'acceptent pas son discours dans l'ensemble de ceux qui ont un bouc émissaire. C'est un raccourci conceptuel qui permet de faire taire toute critique. Cette généralisation montre bien qu'il pratique une forme subtile d'accusation. Ceux qui ne sont pas d'accord sont coupables d'avoir un bouc émissaire. C'est une nouvelle expression du caractère récursif de la théorie.

L'hominisation

La manière dont Girard a de traiter la question de l'hominisation est typique. Walter Burkert est un des rares anthropologues de renom qui a accepté un débat approfondi avec Girard⁵³. Il défend l'idée que, contrairement à la thèse sacrificielle, l'origine de l'hominisation a pour origine la chasse. Les arguments souvent très fins de l'un et de l'autre ne permettent pas de se faire une idée meilleure après qu'avant la rencontre. Aucun protagoniste n'arrive à convaincre l'autre. Cette confrontation est très éclairante. Girard, avec son bagage de connaissance mimétique ne se rend pas compte qu'il fait comme tous les savants qui cherchent une origine à l'humanité. Walter Burkert affirme que c'est la chasse. D'autres affirment que la vraie cause se situe dans un refroidissement climatique conséquent. D'autres penseront que c'est l'émergence du pouce qui a permis la préhension, l'apparition d'un certain type d'outil, l'apparition du trou occipital et pourquoi pas du gros orteil? Ceci est beaucoup plus révélateur qu'il n'y paraît au premier abord. Personne ne conteste l'idée que le sacrifice est d'une importance considérable dans l'histoire humaine comme dans la conscience du lecteur. La difficulté vient à partir du moment où la thèse est érigée en théorie exclusive de l'émergence de l'homme. La raison de s'acharner à essayer d'établir la théorie comme première relève du même principe que celui du mimétisme. Le but est d'établir « sa chose », sa théorie au sommet de la hiérarchie théorique, là où les autres formes d'hypothèses seront reléguées à l'état de cas particuliers. Elle devient totalisante. Ceci est d'autant plus problématique qu'une étude déjà ancienne⁵⁴ a mon-

52 René GIRARD, *De la violence à la divinité*, op. cit., p. 18.

53 René GIRARD, *Sanglantes origines*, op. cit.

54 Karl LORENZ, *L'agression*, Paris, Flammarion, coll., « Champs », trad. Vilna Fritsch, 1969 ; cité dans RENÉ

tré l'existence du processus de bouc émissaire chez les oies cendrées et les chimpanzés. Si la victimisation est le principe premier de l'hominisation, on ne voit pas ce que ce genre d'animaux viennent y faire...

La question de la réalité.

En réalité Girard est extrêmement concret. Il avoue même qu'il en avait honte⁵⁵ au moment de la rédaction de *Mensonge romantique* à tel point qu'il n'osait pas qualifier les objets de rivalité comme quelque chose de *réel*. Plus tard aussi, Il tentera de justifier son approche concrète par la comparaison entre Einstein et Bohr. Le premier défendant l'existence d'un monde réel tandis selon le second, on ne peut parler que de mesures-résultat. Girard commente comme ceci:

« On ne va pas arriver au réel absolu. On va continuer à découvrir de nouveaux mondes. Mais ça ne m'empêche par d'être du côté d'Einstein plutôt que de Bohr. Si je sors, je vais trouver la boulangerie du coin qui était là hier matin et qui sera là demain. Je ne peux pas m'empêcher de penser que cette sûreté et cette régularité de nos perceptions dévoilent une dimension essentielle du réel, de l'être créé. Toute ma pensée implique ce réalisme »⁵⁶.

Cette citation elle est capitale. Elle dénote une interprétation fondamentale très simplifiée de la pensée girardienne. Une confrontation entre deux des plus grands physiciens du XXe siècle est réglée en cinq lignes sur base de l'exemple de la boulangerie du coin ! Pour comprendre Girard, il faut avoir ceci en tête. Ses propos sont extraordinairement intéressants mais le soubassement interprétatif est d'une pauvreté qui prête à rire. On perçoit aisément que toute tentative pour progresser dans la théorie mimétique s'avérera caduque tant que cette question ne sera pas résolue. Girard est conscient des problèmes sa théorie.

« Je pense que la preuve, dans ma théorie, est très forte, mais mal exploitée. Avec une connaissance plus forte en logique, je pourrais peut-être faire mieux. L'analyse de contenu appliquée à un grand nombre de mythes, de provenances géographiques et culturelles diverses, permettrait de détecter la répétition de schémas et de motifs similaires »⁵⁷

La préoccupation est de toujours trouver une solution aux problèmes à l'intérieur d'une interprétation simplifiée du réel. On ne s'étonnera guère des difficultés qu'éprouve l'auteur pour compléter sa théorie.

Les autres critiques

De nombreuses autres critiques ont été faites. Une des plus importantes rencontre a été réalisée entre Walter Burkert, Jonathan Smith et Renaldo Rosaldo⁵⁸. Les trois

GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 150.

55 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Ibid, p. 73.

56 René GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 96.

57 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 217.

58 René GIRARD, *Violent origin*, op. cit.

cents pages du débat n'ont permis à aucun des protagonistes d'avancer d'un pouce. Jamais, ils ne se rencontrent. Girard exprime même son dédain envers certains de ses contradicteurs en qualifiant leurs arguments d'absurde⁵⁹. Ces hommes ne se comprennent pas. Ceci confirme l'impossibilité d'avancer dans la question girardienne sans revoir fondamentalement le discours et l'inutilité de continuer à débattre de question particulière sans avoir d'abord tenter de donner une assise théorique acceptable à l'ensemble du discours girardien. L'auteur répétera souvent que le christianisme et sa pensée sont entremêlés. Celle-ci semble préexister dans l'Évangile. C'est donc là que nous allons nous orienter pour tenter d'y débusquer un nouvel élan pour la théorie.

59 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 127.

III. La strate victimaire et la rationalité chrétienne

Avec la théorie victimaire, nous avons une explication anthropologique séduisante capable d'expliquer de puissants mécanismes d'accusation. Le théologien peut-il se satisfaire d'une telle explication? C'est la question qui va nous occuper durant ce chapitre.

L'élément premier qui apparaît discordant avec la théologie consiste dans le caractère accusateur de la théorie. Les sociétés archaïques sont présentées comme le résultat d'un mensonge, faussement salvateur. Elles en sont même le fruit. On peine à y trouver trace d'une quelconque bonté tant l'humanité y est décrite comme inéluctablement et foncièrement trompeuse. Le seul moyen d'échapper à la fatalité du mensonge victimaire est la connaissance de son mécanisme. Ceci est d'autant plus problématique qu'elle apparaît comme une technique froide. Il suffit de débusquer l'ennemi pour échapper à ses rets. Plus grave encore est la récursivité de la victimisation. Girard ne se fait-il pas accusateur des accusateurs? Assurément oui car c'est l'humanité qui se trouve sur le banc des accusés. On ne trouve guère trace de bienveillance, de miséricorde ou de recherche de qualités dont ces sociétés seraient pourvues. Nous sommes très loin des récits évangéliques, en tout cas au premier abord.

N'y a-t-il pas une sous-couche semblablement à la strate mimétique? Ceci permettrait peut-être de joindre la théorie mimétique avec la théologie. Reprenons l'idée des frères sacramentaires.

Les deux frères sacramentaires explicités dans la couche mimétique vivent dans l'unité. Ils se ressemblent et désirent les mêmes choses. Ils sont unis. Cette unité ne résiste pas à l'altérité. Il s'agit donc d'une unité fragile et caricaturale. Ils sont unis par la force de la situation qu'ils vivent. Il s'agit bien en ces termes que Girard décrit les communautés. Elles vivent en communion lorsque les objets de désirs sont partageables. Lorsque les individus se voient différents, ils entrent en conflit. Ils se focalisent sur un individu à ce point différent qu'il est rendu responsable de tous les maux de la communauté. Les autres différences, celles qui existent entre les individus qui participent au lynchage, seront tenues pour minimales jusqu'à sembler inexistantes aux yeux de la majorité sacrificatrice. Le sacrifice mettra tout le monde sur le même pied. Les rites indiqueront ce qu'il faut faire et la culture, ce qui est interdit. Tous et chacun se sentira réconforté par de nouveaux repères qui s'imposent à tous et que tous acceptent. La similitude avec les frères sacramentaires est flagrante. L'unité est faite lorsque chacun est rétabli dans une justice égalitaire que tout le monde accepte. Il s'agit d'une unité de circonstance. Mais cette unanimité tend à s'user par la force des événements. Des privilégiés apparaîtront inéluctablement avec son cortège de jalousie et d'orgueil, de jeux de contestation ou d'affirmation de supériorité. En

d'autres termes, l'unité de la communauté ne résiste pas à l'émergence de l'autre en tant qu'autre. La communauté ne peut rester cohérente avec « un mouton noir » en son sein. Ce qui est étrange apparaît dans la situation inverse. La reconnaissance de l'autre ne subsiste que dans le désordre et la division. Cet état est décrit par Girard comme chaotique. Chacun s'affirme comme différent du voisin, la moindre marque de différenciation est l'objet d'un conflit. Ici l'unité est empêchée par l'altérité. En mettant au jour cette sous-couche, nous voyons que l'état d'unité et l'émergence de l'altérité sont deux formes de bien. Il est bon que la communauté soit unie. Il est bon que chacun émerge comme différent. Girard ne voit dans le cheminement de l'humanité qu'un éternel va-et-vient avec comme seule voie de salut la connaissance.

Le projet chrétien

Le projet chrétien est tout autre. L'idéal communautaire trouve son modèle parfait dans la communion trinitaire. Le principe d'altérité est rigoureusement égal à celui d'unité. Les deux sont à considérer simultanément et de manière parfaitement équilibrée. Lorsque Jésus dit en Jn 14,28. « *le Père est plus grand que moi* », il affirme sa différence avec le Père. Il est l'engendré, le Père est l'engendrant. Par contre, nous trouvons en Jn10,30 « *Moi et le Père nous sommes un* », il affirme son unité avec le Père. Il est beaucoup plus aisé de voir en ces deux phrases deux sources différentes. Il est par contre beaucoup plus intéressant d'y voir une unité de pensée. Là se trouve une difficulté rationnelle majeure du christianisme. Les mésententes intellectuelles à l'œuvre dans les questions concernant l'Esprit-Saint semblent venir directement du malaise rationnel que les théologiens éprouvent à joindre les deux principes. Lorsqu'on donne priorité à l'altérité, on déploiera l'idée que le Père a tout remis dans les mains du Fils. Il se donne entièrement au Fils qui est totalement réception de l'engendrant. L'Esprit-Saint est totalement réception du don du Père et du Fils. Les personnes trinitaires sont considérées l'une après l'autre. Le premier est celui qui engendre, le second est l'engendré, c'est-à-dire le Fils. Ensuite vient la deuxième spiration, celle de l'Esprit-Saint. On admettra naturellement qu'il procède du Père et du Fils. Par contre, si l'approche fait primer l'unité trinitaire, on sera amené tout naturellement à reconnaître trois personnes radicalement égales. La seule idée qu'on ne pourra nier est celle selon laquelle tout vient du Père, en ce compris les spirations divines. L'Esprit-Saint en ce sens procède du Père seul. Toute la difficulté est de comprendre qu'aucune des deux approches ne prime l'autre, qu'aucune n'est réduite à l'autre. Les deux sont à tenir simultanément. Se disputer pour cela n'est jamais que l'expression d'une difficulté à penser rationnellement l'unité et l'altérité ensemble. Cette difficulté est si profonde dans la pensée humaine et en même temps si spécifiquement présente dans la spiritualité chrétienne qu'on peut se demander si elle n'est pas l'expression, dans l'ordre de l'intelligence, du péché originel.

La question de la création dans le christianisme

La même logique est à l'œuvre lorsqu'on essaie de penser la création. Il est absurde de penser que Dieu a créé le monde en dehors de lui, comme s'il pouvait exister le moindre forme d'espace en dehors de lui. Beaucoup de mystiques ont été condamnés pour cette raison. On peut citer par exemple maître Eckhart. Et pourtant cette idée n'est pas contestable à la condition d'ajouter le principe d'altérité nécessaire pour que toute ambiguïté d'hérésie soit levée. La création est bien créée. Elle est radicalement différente de Dieu. Elle ne se confond ni avec le Fils, ni avec l'Esprit-saint, ni avec le Père. De plus, elle est temporelle et finie. On connaît tous les problèmes philosophiques ou spirituels qui posent les questions liées au *tout* ou à l'être. Ces manières d'entrevoir la globalité laissent malencontreusement supposer qu'il existe une instance supérieure à Dieu, un *tout* qui l'englobe et à qui il serait comme inféodé. En réalité, toutes ces questions mettent la pensée philosophique extrêmement mal à l'aise précisément parce que nous usons d'une rationalité simple, usuelle. Pour poser la question de manière plus conforme à la théologie chrétienne, il nous faut un autre fondement rationnel. Celui qui pose la création comme à côté de Dieu mène notre pensée à des circonvolutions sans fin. L'origine du problème vient, semble-t-il, de notre mode de pensée qui achoppe à considérer les deux piliers de la sous-couche présentée précédemment. Dieu n'est pas une espèce d'énorme substance qui donnerait la vie à une autre minuscule qui se situerait à côté de son principe fondateur. Lorsqu'on fait valoir les principes d'unité, nous pouvons reconnaître que Dieu et la création sont un. Par contre, si l'on fait valoir le principe d'altérité, nous voyons la Création radicalement autre que Dieu. La théologie apparaît alors non comme une restriction de la pensée philosophique mais comme une extension extraordinaire. Deux principes foncièrement discordants sont tenus ensemble de manière fondamentale pour générer une structuration rationnelle consistante. Une question à tarauder tous théologiens. Qu'en est-il du mal ? Cette question est capitale car la réponse que l'on peut en donner va déterminer le discours que l'on tient au sujet des sociétés humaines en général et archaïques en particulier.

La question du mal.

Dans les péripécies d'exorcismes présentes en Mc 1,21-19; 5,1-20, Jésus manifeste une attention extrême aux démons. Il ne les exclut en aucune manière. Nous sommes loin des visions populaires, et néanmoins bien ancrées, du prêtre qui s'écrie « vade retro, Satanas » en vue d'expulser le malin jusqu'en enfer. En ce cas, il n'y aurait guère de différence avec un processus sacrificiel tel que Girard le décrit lorsqu'il parle des sociétés archaïques. Les démons sont expulsés en dehors des limites du monde vers un lieu absolument étanche d'où on ne revient pas. La culpabilité des

démons serait certes établie par Dieu. Cependant, le processus paraît beaucoup trop similaire à un exorcisme d'expulsion et un processus victimaire. L'effet cathartique est tellement semblable qu'il en devient suspect. Ce qui est frappant dans les périopes se trouve dans les paroles de Jésus. Chaque fois, il dit « sors de cet homme ». Jamais il n'expulse en dehors d'un cercle bien défini dans lequel vivrait la communauté. Par le tranchant de l'esprit, il impose une distinction, il purifie l'altérité. Ce n'est qu'à la demande des démons qu'il accepte (Mc 5,1-20) qu'ils puissent se réfugier dans un troupeau de porcs. Mais ce troupeau fait encore partie du monde. L'événement de la chute du troupeau dans la falaise ne signe pas la fin de la vie des démons. Ils se retrouvent seuls à errer de nouveau car incapables d'établir une relation véritable avec le monde qui les entoure. Ils continueront à chercher une proie humaine non armée pour résister à la confusion démoniaque. Nous observons donc que le mal dans une logique chrétienne ne peut être résolu par l'exclusion mais la distinction et l'esprit d'unité. Nous retrouvons les deux notions d'unité et d'altérité qui nous occupent de manière maintenant systématique. Une question difficile nous vient nécessairement à l'esprit lorsqu'on accepte de pousser la question à ses limites extrêmes. Quelle idée peut-on se faire de l'enfer? Girard est très mal à l'aise face à cette question. Son système l'empêche d'admettre qu'il puisse réellement exister. L'affirmation de sa réalité ferait de Dieu un être trop analogue aux sacrificateurs décrits dans *La Violence et le Sacré*. Il nous faut répondre à ce problème pour entrevoir de manière correcte le mal présent dans l'histoire humaine. Lorsque nous aurons une réponse satisfaisante, nous pourrions réinterpréter la théorie victimaire de manière un peu moins accusatrice que celle qui émane à la lecture des écrits girardiens. L'enfer est trop souvent présenté comme un lieu d'exclusion au sens sacrificiel du terme. Les damnés seraient voués à une éternité de souffrance insoutenable en compensation de leurs fautes. Ils paieraient donc le juste salaire de leurs fautes. Les justes seraient récompensés éternellement. La justice serait donc rétablie. La question interpelle les chrétiens depuis toujours sans qu'on puisse se satisfaire vraiment des réponses apportées à la question fondamentale: comment le Dieu de miséricorde peut-il accepter un tel châtiment dont l'homme n'a même pas l'intelligence d'imaginer vraiment? Reprenons l'idée de sous-couche pour tenter d'y voir plus clair. Rien n'existe en-dehors de Dieu. Imaginer quelque chose en dehors de lui revient à appliquer une logique dont le modèle est la géométrie. Il existeraient quelque chose à côté de Dieu comme un cercle à côté d'un autre. Il y aurait donc quelque chose de plus grand que Dieu et qui l'engloberait. Ceci ne peut satisfaire ni la spiritualité ni la rationalité chrétienne. Reconnaître l'enfer présent en Dieu est problématique si on s'arrête à cette proposition. Mais elle devient pertinente si l'on y adjoint l'idée que Dieu qui est infini reconnaît, dans un processus d'altérité, la consistance absolue d'un choix fini. Dieu ne se réfugie pas dans son infinité pour minimiser le refus fini de sa grâce. Dieu peut re-

connaître comme absolument grave un fait ou un choix de portée finie. C'est parce qu'il prend au sérieux ce qui est fini qu'il peut juger qu'une orientation spirituelle a valeur absolue. Un refus de Dieu et de l'autre, tout fini soit-il, prend une consistance absolue. En réalité, la présence de Dieu en enfer est à portée de main. Si l'on opte pour une interprétation basée sur l'unité, on admettra que l'enfer est en Dieu. Par ailleurs, si l'on opte pour une interprétation basée sur l'altérité, on admettra alors le point de vue de celui qui refuse Dieu. En ce sens, l'enfer est une rupture rendue absolue par Dieu. Nous voyons que les deux approches prises isolément sont tentantes par la simplicité et la clarté de leur fondement. Mais elles mènent inmanquablement à toutes les déviances du christianisme. La grosse difficulté est qu'elles sont vraies ensemble et de manière irréductible. La première pose problème par le fait que le mal peut subsister en Dieu. La seconde est tout aussi dangereuse pour la théologie en vertu de la difficulté à admettre que Dieu accepte une séparation éternelle. L'approche conjointe et équilibrée permet, semble-t-il, d'ouvrir des pistes de réflexion.

Retour sur les sociétés archaïques

C'est conformément à cette approche que nous pouvons avancer et analyser les sociétés archaïques. Elles ne sont plus vues comme des blocs à exclure et à condamner. Il ne s'agit en aucune manière de minimiser le mal à l'œuvre en leur sein. Au contraire, il est bien question du mal. Par ailleurs, il est bon de les considérer comme faisant partie intégrante de l'histoire humaine et donc de notre histoire à tous. Nous sommes amenés à jeter un œil bienveillant et réaliste sur ces cultures, à rechercher ce qui est bon en elles sans néanmoins minimiser le mal qui s'y trouve.

Que serait donc le bien à l'œuvre dans la société archaïque? La réponse tombe assez naturellement. La recherche d'unité est un processus de bonté. Tout se passe comme si l'homme avait toujours perçu de manière inchoative l'importance de l'unité pour la vie. Girard ne perçoit pas la dimension de bonté qu'il y a dans le processus d'unification communautaire. Il ne voit que l'aspect d'exclusion. Si l'homme cherche à unifier sa communauté, c'est pour répondre à une véritable aspiration à la vie. Si le processus d'unification contient toujours un principe d'exclusion par le bouc émissaire, c'est précisément en raison d'une aspiration vitale qui butte sur une autre aspiration qui lui est antagoniste: celle de l'altérité. Si Girard ne voit pas la nature bonne du principe d'unité, il ne voit pas davantage la bonté qui tisse le principe d'altérité. Lorsque les frères sacramentaires quittent leur état de similitude pour se découvrir différents, ils progressent réellement vers le bien, en dépit de leur rivalité. Girard le confirme implicitement par son principe de *médiation externe*. Il a été expliqué plus haut que le rival n'entre pas en conflit avec le modèle si la distance entre lui et le modèle est trop grande, comme par exemple entre le fils et le pater familias. Reconnaître l'autre comme supérieur ou inférieur quant à son degré d'être, que ce soit fondé ou

non, est constitutif de notre humanité. Ce n'est pas ce principe comme tel qui est générateur de conflits. Les relations humaines se gâtent à partir du moment où il s'agit de maintenir ou de former une communauté de vie. La médiation interne, basée sur la proximité des rivaux, révèle une difficulté fondamentale à associer deux principes bons par essence, ceux de l'unité et de l'altérité. Il ne s'agit pas ici de réduire la question du mal à une distorsion de ces deux principes. Ce serait une réduction trop simpliste. Il s'agit plutôt de comprendre que le mal, qui se trouve profondément ancré dans le cœur humain, possède un mode opératoire dont la signature peut se lire dans le domaine rationnel comme une distorsion, semble-t-il systématique, entre les deux principes bons en question.

La radicalisation d'un des deux pôles de la rationalité chrétienne

Il est étonnant de constater que la mise en exergue du principe d'unité donne l'illusion d'un aboutissement rationnel parfait. L'inverse est également vrai. Le principe d'altérité (ou principe de différence dans le cas des choses) donne le même résultat. Une société répressive ne donnera pas le droit à l'émergence d'une différence individuelle. Elle se prétendra idéale car configurée tout entière à la survie du groupe. De même, notre société occidentale vante les mérites de la différence au point de mener toute la société à une atomisation généralisée. Chaque minorité est en droit de revendiquer ses spécificités au nom du respect de l'altérité. Ce modèle est érigé en modèle ultime. Il semble suffire de s'affirmer comme autre que le groupe pour obtenir gain de cause. C'est toujours au nom d'une vérité fondamentale que le processus s'opère. Les deux mouvements contraires sont des caricatures de l'idéal évangélique dont le modèle trinitaire nous donne le sens. Cependant, il est important de comprendre qu'ils découlent d'un véritable projet bon, d'une démarche de vie. Nous avons d'un côté le cristal avec une structure rigide avec un mouvement interne minimal. Chaque élément à sa place et il n'est pas question de changer. De l'autre côté, nous avons la fumée avec des éléments constamment en mouvement. La tentation rationnelle est de choisir une des deux structures. La lecture chrétienne de Girard proposée ici combine le cristal et la fumée simultanément. Les sociétés archaïques ne se réduisent pas à la méconnaissance. On peut même affirmer qu'elles ont une connaissance naturelle d'une dimension fondamentale de la Révélation chrétienne. Le Dieu de l'Évangile annonce que la possibilité de l'unité en ce compris avec la création blessée par le mal. La méconnaissance du processus victimaire au sein des sociétés archaïques ne peut pas faire oublier au théologien qu'elles ont une saisissent l'importance de l'unité comme principe fondamentalement bon.

Nous voyons que les thèmes essentiels présents dans l'hypothèse girardienne sont interprétables en théologie. Girard va bâtir une théorie du christianisme sur les strates mimétique et victimaire.

TROISIÈME SECTION

LE PREMIER GIRARD

ET

LA PREMIÈRE THÉORIE DU CHRISTIANISME

I. La première théorie du Christianisme

Il n'est pas contesté qu'il y a chez Girard deux théories du christianisme. L'auteur est revenu régulièrement sur la question de son revirement. La première est exposée essentiellement dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. La seconde est présentée dans les livres ultérieurs. Les différences semblent simples mais la nature de la différence n'a rien d'évident. C'est pourquoi nous allons développer dans ce chapitre cette première théorie du christianisme. Girard l'a répudiée. Il est rarissime que Girard reconnaisse ses erreurs. Il a toujours évolué en approfondissant ses intuitions. Le renversement est tel que nous ne pouvons laisser de côté un revirement dont tout semble indiquer qu'il cache quelque chose d'important. Nous avons déjà repéré l'aspect récuratif de la théorie. Les capacités de lecture considérables de Girard en plus de sa connaissance privilégiée de sa propre théorie ne l'ont pas protégé contre une interprétation problématique du texte biblique. L'approche que nous allons réaliser ici cherchera, autant que possible, à débusquer de possibles indices pour parfaire, corriger ou infirmer l'hypothèse de la sous-couche interprétative qui nous a occupé dans les chapitre précédents.

En quoi consiste la première théorie du christianisme ?

Dans *Des choses cachées*, René Girard aborde pour la première fois le christianisme et la Bible. Les Évangiles y sont décrits comme la dénonciation, unique dans l'histoire du monde, de toute forme de sacrifice. Tout le récit biblique est construit sur un innocent qui garde la vérité de son innocence jusqu'au bout, envers et contre tous. Le récit mythique est structuré sur le mensonge de la culpabilité de la victime et ne fait droit qu'aux événements vus dans la perspective sacrificielle, en ce compris la conviction de la victime elle-même quant à sa propre culpabilité.

Les Évangiles sont la dénonciation, historiquement unique, de la laideur du mensonge victimaire sur laquelle repose l'ordre du monde. Le système du meurtre fondateur est révélé dans le récit de la Passion. La Révélation biblique confirme d'un bout à l'autre cette logique (excepté, concède Girard, quelques passages du Lévitique). Ceci est d'autant plus vrai que le désir et la violence font toujours partie intégrante de la trame biblique, depuis le récit du serpent allumant le désir d'Ève au paradis jusqu'à la force du mimétisme qui entraîne le reniement de Pierre au moment de la Passion.

La Bonne Nouvelle évangélique affirmerait clairement l'innocence de la victime, devenant ainsi le germe de la destruction de l'ordre sacrificiel sur lequel repose l'équilibre des sociétés. L'Ancien Testament montre, selon Girard, ce retournement des récits mythiques dans le sens de l'innocence des victimes (Abel, Joseph, Job, Suzanne...). Les Hébreux prirent progressivement conscience de la singularité de leur tradition religieuse. Le texte fondamental de l'AT est à cet égard celui du partage de

Salomon: « Des Choses Cachées est entièrement construit autour de ce texte qui a joué un rôle essentiel dans ma réflexion sur le sacrifice »⁶⁰. Pour comprendre la clef de sortie du sacrificiel dans ce qu'il a de mensonger, on ne saurait en effet en surestimer l'importance.

Durant le Moyen-âge, ce passage était représenté comme l'exemple d'une justice parfaite en la personne de Salomon. Plus tard, on y a vu un récit banal d'un roi qui, par manque d'imagination, propose de couper l'enfant en deux pour en donner une part à chacune des deux femmes qui se disputent l'enfant. Girard redonne à ce texte une interprétation magistrale où la véritable démarche s'oppose à celle de Salomon. La vraie mère propose de céder l'enfant à la fausse mère. En ceci, elle donne ce qu'elle a de plus cher pour sortir du cycle mauvais des rivalités sacrificielles. Tout l'oppose à l'autre mère. D'un côté, il y a une attitude antisacrificielle. La vraie mère dénonce la logique sacrificielle. Elle révèle à la communauté le caractère ridicule du Roi dont la justice s'avère faible car mue par une tentative d'amener la paix dans le groupe en excluant celui par qui le désordre arrive: le bébé. De l'autre côté, il y a une autre logique, celle de la fausse mère. Le processus rivalitaire est parfait. Elle est tellement préoccupée de rivalité qu'elle en oublie la vie du bébé. L'antagonisme tel que décrit dans la Violence et le Sacré est présent à l'état parfait. Face au jugement de Salomon, elle se retrouve sans argument. Cette logique ne fait pas le poids lorsqu'elle est elle révélée au grand jour. Selon le premier Girard, parler en termes de sacrifice pour décrire le comportement de la vraie mère est une trahison du texte. Le christianisme reprendrait alors cet enseignement en le menant à la perfection. Si nous voyons dans la Passion un rapport au sacrifice, c'est en raison de notre propre mentalité sacrificielle:

« si nous essayons vraiment de nous défaire des restes de mentalité sacrificielle qui nous salissent et obscurcissent inévitablement les recoins de notre cerveau, nous verrons que nous tenons tous les éléments, désormais, pour comprendre que la mort de Jésus a des raisons qui n'ont rien à voir avec le sacrifice »⁶¹

Jésus accomplit la Promesse du Royaume. Il réalise la Parole qui vient d'en Haut et qui invite à n'imiter personne que le Père. Il est le modèle même capable de s'abstenir de toutes représailles. Cette obéissance sans faille de Jésus témoigne de l'identité qu'il y a entre son destin et celui de la Parole. En réalité, Jésus est la Parole de non-violence absolue qui montre au monde la réalité du mensonge.

Cette révélation est parfaite, elle corrige ce qu'il y avait de flou dans l'Ancien Testament. Elle est tellement radicale qu'elle annonce l'effondrement du monde juif comme de l'Empire:

60 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 126.

61 René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Ibid, p. 283.

*« La Parole de Jésus a un effet destructeur sur le monde (...). Loin d'être consolidé, le monde d'Hérode et de Pilate, le monde de Caïphe et des zélotes, doit se dissoudre littéralement au souffle de cette parole. Car cette parole apporte au monde la seule vérité qu'il ne puisse entendre sans disparaître, sa propre vérité ».*⁶²

Pour Girard, Jésus prive l'humanité de ses béquilles sacrificielles menant ainsi le monde vers un inévitable effondrement de ses structures.

Pour préciser sa pensée, Girard introduit une distinction entre « *christianisme historique* » et « *christianisme essentiel* ». Le premier s'est fourvoyé en refaisant une lecture sacrificielle de la mort du Christ. Les chrétiens au fil de l'histoire n'ont fait qu'imiter leurs pères avec le cortège de meurtres, d'accusations et de lynchages qui les accompagnent. Le Christ fut crucifié. Plutôt que d'y voir une dénonciation du sacrifice, ils s'en sont servis pour à leur tour persécuter ceux qui n'étaient pas d'accord avec eux. Ce processus vient d'une lecture biblique sacrificielle. L'épître aux Hébreux voit tout en ces termes: « *Selon l'épître, il y a bien une différence entre la passion du Christ et les sacrifices antérieurs, mais elle se situe à l'intérieur du sacrificiel dont l'essence véritable n'est jamais repérée.* »⁶³ Ce texte contient nécessairement, par le fait de voir en la mort du Christ un sacrifice, la notion terrible de vengeance. En présentant le Père comme un être suprême exigeant la mort de son Fils, on a fait du Père le responsable de la mort de son Fils. La responsabilité humaine n'est alors plus ouvertement manifestée. Ceci s'oppose selon Girard, à la signification fondamentale des Évangiles. Ceux-ci sont dans leur essence le contraire même du sacrificiel. Il ne peut y avoir, sur le plan de la vérité anthropologique aucune interprétation évangélique possible dans le sens sacrificiel. La vérité du texte est antisacrificielle.

*« Il faut constater qu'il n'y a rien dans ce que les Évangiles nous disent directement sur Dieu qui autorise le postulat inévitable auquel aboutit la lecture sacrificielle de l'Épître aux Hébreux. Ce postulat, c'est la théologie médiévale qui l'a pleinement formulée c'est celui d'une exigence sacrificielle de la part du Père. Les efforts pour expliquer ce pacte sacrificiel n'aboutissent qu'à des absurdités ».*⁶⁴

La société moderne

La société moderne est tout entière fondée sur ce principe de dévictimisation. Pour extirper ce « skandalon » du cœur de l'homme, c'est-à-dire ses tendances sacrificielles, deux mille ans n'ont pas été de trop. Le texte évangélique a agi comme un ferment de décomposition de l'ordre injuste. Si la chrétienté médiévale a montré le visage d'une société sacrificielle méprisant les victimes, l'efficacité sacrificielle n'a jamais cessé de s'estomper à mesure que la connaissance avançait et donc que la méconnaissance reculait. Ainsi, ce n'est pas la science qui a stoppé la chasse aux

62 René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 282.

63 op. cit., p. 311.

64 op. cit., p. 254.

sorcières, dit Girard, mais c'est précisément parce qu'on a cessé de mentir au sujet des sorcières que la science s'est développée. C'est grâce à l'abandon progressif des formes de sacralisation qu'un rapport clair et utilitaire à la nature s'est progressivement établi. C'est bien la volonté de mettre en place une explication de la nature satisfaisante pour la raison que les accusations de sorcellerie sont devenues progressivement caduques: « *Pour s'enhardir à traiter tous les éléments naturels, comme des objets soumis à des lois naturelles, il fallait d'abord que les dieux en fussent chassés* »⁶⁵. Girard voit dans cette étape de sa pensée la modernité comme un élan antisacrificiel puissant quoique partiel. Le divorce entre christianisme et modernité s'est nourri de la dimension sacrificielle du christianisme historique. Le premier Girard voit dans la Croix telle qu'exposée dans les Évangiles la véritable origine de la science moderne. Grâce à elle, la modernité s'est tournée contre le sacrificiel. Mais ce processus est encore incomplet. La modernité n'est pas totalement sortie de ses vieux démons sacrificiels: « *Rien n'est plus révélateur que l'impuissance des plus grands esprits dans le monde moderne à saisir la différence entre la crèche de la Noël chrétienne et les bestialités monstrueuses des naissances mythologiques* »⁶⁶. Ici le monde moderne est présenté comme une culture incapable de reconnaître sa véritable origine non-sacrificielle qui se trouvent indéniablement dans le christianisme. Girard souffle le chaud et le froid vis-à-vis de la modernité. Elle constitue une étape en direction d'une libération du sacrifice même si le processus est encore incomplet. Nous pouvons déjà remarquer que la lecture fondamentale se fait à travers une visée antisacrificielle.

Le Mal

L'adversaire, le *Malin* et le *diable* pour Girard sont des notions qui ne peuvent être rien d'autre qu'une sorte de trope, de mécanisme bien ancré dans le cœur de tout homme. En aucune manière, il ne peut être une quelconque substance, un ange déchû, ou quelque puissance subjective que ce soit.

Plus encore, Girard considère que les tentatives pour affirmer l'existence du diable n'est rien d'autre qu'une remythification du texte biblique. Ceci n'est que façon de ré-introduire du sacrificiel dans un texte qui est radicalement antisacrificiel. Le diable n'est qu'une projection de nos envies de réparation. Les croyants se sont créé un être spirituel hostile qui rassemble les exclus au sujet desquels on se réjouira éternellement sans jamais se l'avouer. L'idée d'enfer serait une pure invention comme l'est la culpabilité des victimes sacrificielles.

Jésus est le seul homme à pousser l'intelligence de la miséricorde jusqu'au limite du possible. Lui seul est capable d'affronter frontalement les cycles mauvais, de les ré-

⁶⁵ *op. cit.*, p. 350.

⁶⁶ *op. cit.*, p. 304.

véler au grand jour. Il représente une logique, celle de l'Amour et de la miséricorde, celle de la vraie non-violence. Elle affronte une autre logique, celle du monde qui va lutter à mort pour sa survie. Ce monde, par l'intermédiaire des hommes qui le soutiennent, est menacé d'effondrement par le message évangélique qui ne permet plus le remède du mensonge sacrificiel. C'est pourquoi la réaction à la non-violence du Christ génère une situation violente. La Croix n'a rien d'aléatoire et les paroles évangéliques apocalyptiques sont rien de secondaire. Selon Girard, les lectures qui minimisent les paroles catastrophiques de Jésus ne sont que des lectures qui nient la réalité concrète de l'affrontement terrible que se livrent les deux logiques. Aucune autre religion, culture ou philosophie n'a atteint ce niveau de perfection.

Plus encore, la violence semble s'estomper au cours des millénaires mais la logique de mensonge violent ne fait que masquer sa propre finalité. La violence semble abolie par les cultures mais sa logique de fond, celle de la dissimulation artificielle est vivace. Seule la lecture non sacrificielle de l'annonce chrétienne a le pouvoir de l'abolir « comme un poison insidieux »⁶⁷. Le Malin tombe avec la Passion, sur plus intelligent que lui.

Le binôme sacrificiel – antisacrificiel

En établissement ce binôme, Girard voulait insister sur la différence radicale entre une victime sacrificielle et Jésus. Ces deux types de situation sont à ce point différentes qu'ils ne peuvent être rassemblés dans un même mot.

« toute démarche sacrificielle, même et surtout retournée contre soi-même, ne correspond pas à l'esprit véritable du texte évangélique (....) Loin d'être exclusivement chrétien, et de constituer le sommet de l'altruisme, face un égoïsme qui sacrifie l'autre de gaieté de cœur, le 'se sacrifier' pourrait camoufler, dans bien des cas, derrière un alibi chrétien, des formes d'esclavage suscitées par le désir mimétique⁶⁸ ».

Si l'on voit Jésus comme un homme mort comme sacrifié, on est forcé de le voir comme victime qui se sacralise, qui se divinise sachant qu'elle va sauver la communauté. Ceci se situe dans la ligne de l'ancien monde. La théologie ne peut souscrire à une telle affirmation. La Croix n'est pas un sacrifice mais un don de vie et de don de soi.

Le christianisme historique

Le Moyen-Âge, pour Girard, est une période qu'il associe au christianisme historique. C'est une période sombre qui est encore pétrée de sacrificiel. Girard nuance ses propos. Il affirme que cette période est en évolution vers la compréhension radicale du mensonge sacrificiel. Sacrifier est une manière de tenir le mal à distance, de se per-

⁶⁷ *op. cit.*, p. 270.

⁶⁸ *op. cit.*, p. 321.

suader que nous n'avons rien avoir avec ce que nous condamnons. Or c'est ce qui s'est passé à ce moment de l'histoire. Les chrétiens ont condamné les Juifs en les excluant d'une manière ou d'une autre. En faisant cela, ils ont fait renaître le processus dont ils voulaient se débarrasser. Plus tard, Girard utilisera dans l'expression « Satan expulse Satan ». En termes anthropologiques, cela signifie que l'exclusion fait naître l'exclusion.

Le binôme modernité – conservatisme

Girard oppose encore deux catégories. La première concerne les sociétés à armature rigide: « *On a l'impression que, si c'était possible, certaines cultures élimineraient entièrement le choix individuel et avec lui les occasions de convergence mimétique et de rivalité* »⁶⁹. Ceci concerne au premier chef beaucoup de sociétés archaïques. Mais elle concerne toutes les formes de ce qu'on peut appeler les droits du groupe. Il s'agit par exemple des nationalismes, des intégrismes, des traditionalismes. Ces sociétés sont tellement codifiées pour répartir les désirs qu'elles semblent orientées vers l'annihilation même du désir personnel. Les individus doivent se conformer à tels codes afin de sauver le groupe sans même qu'ils leur soient possible de remettre en question la vérité du groupe. On trouve dans cette catégorie des groupement divers très répandus tels l'armée, les traditionalismes religieux et la plupart des sociétés archaïques. A l'inverse, les sociétés à armatures lâches, telle la société occidentale, donnent une priorité aux droits des individus par rapport aux droit du groupe. Chacun aurait le droit d'imposer un particularisme au nom d'une victimisation dont il serait l'objet s'il n'obtenait pas gain de cause. Il s'agit d'un délitement des structures sociales consécutif au travail de sape de la révélation chrétienne. Ces sociétés vivent dans l'illusion de l'autonomie des individus alors même qu'ils ne font que s'imiter les uns les autres dans le déni de la dépendance qu'ils éprouvent un ressentiment envers ce qui les a généré. Dans ce type de sociologie, on reconnaît le modernisme, la science, les formes de libéralisme ou de modernisme au sein même de l'Église. Les deux catégories sont critiquées par Girard. Elles n'ont jamais selon lui réussi à entrer dans une logique du don de soi de l'Évangile. Les deux types de sociétés sont renvoyées dos à dos.

Tout ce discours a correspondu à une conversion personnelle de Girard en faveur de la foi chrétienne. Il a toujours affirmé qu'il peut en rendre compte d'un point de vue strictement anthropologique comme une hypothèse scientifique. Cette conversion peut être jugée à l'aune de sa puissance explicative. Sa critique doit s'exercer sans présupposés religieux. Que l'on croie ou non à la résurrection du Christ, le texte biblique est là, à la disposition de tout lecteur.

⁶⁹ *op. cit.*, p. 380.

II. Les critiques du premier Girard

Les objections à la théorie du Girard I peuvent se ranger en deux catégories. Celles qui sont d'ordre anthropologique et celles qui sont d'ordre théologique. Les unes comme les autres sont importantes à présenter.

Les critiques anthropologiques:

a. Les bases de première théorie du christianisme

L'objection anthropologique première a été faite par Dupuy: « *la théorie n'est pas fausse, mais elle n'est pas établie. Girard a été un explorateur, il n'a pas eu le temps d'étayer la totalité de ses thèses. Il a été trop rapide*⁷⁰ ». Ceci revient à dire que les strates mimétiques et victimaires ne sont pas suffisamment établies comme universelles. Nous avons vu les lacunes de la théorie du désir mimétique. Les réponses girardiennes se sont avérées indécidables. La force de *Mensonge romantique* était de mettre en évidence le processus très puissant de l'imitation du désir. Jusque là, il n'y avait pas d'objections. Le problème est venu avec la généralisation du désir. Girard s'est mis à présenter le désir comme étant toujours mimétique sans qu'il y ait d'autres moteur dans sa genèse. Ensuite la thèse victimaire a suivi la même voie. *Tous* les conflits naissent *toujours* d'une *mimesis d'appropriation*. C'est pourtant l'universalité et l'exclusivité de cette thèse qu'est bâtie entièrement la strate victimaire. Toutes les formes d'exclusions, les mythes, les rites et les cultures sans exceptions trouveraient toujours une explication mimétique et victimaire. N'y a-t-il rien d'autre dans les formes d'exclusion que la *mimesis* qui se généralise au groupe à partir de binôme rival-mo-dèle comme le décrit la *Violence et le sacré*? En d'autres termes, le bouc émissaire ne serait-il qu'une extension, de proche en proche, à l'ensemble du groupe d'un processus existant au départ entre deux personnes ? De plus, le processus victimaire ne serait pas aussi universel que Girard l'affirme. Autrement dit, l'influence sacrificielle n'entrerait que pour une part seulement de l'explication de la genèse de la violence et de la culture. La strate victimaire se trouve ainsi doublement fragilisée par l'incomplétude de ses fondements à la fois dans la strate mimétique et dans la strate victimaire. Ceci poserait un gros problème pour la thèse contenue dans *Des Choses cachées*. Peut-on encore sur une base aussi problématique affirmer que toutes les sociétés sont radicalement sacrificielles et que seul le christianisme a mis fin aux sacrifices par une dénonciation du mensonge victimaire? On ne peut pas le considérer qu'une réponse affirmative est établie. Les doutes s'épaississent davantage encore lorsqu'on jette un regard sur l'évolution de l'humanité. Il est indéniable qu'il existe une lente diminution des sacrifices humaines dans l'ensemble des cultures . On sait que Girard répondrait que la violence perdure mais qu'elle avance masquée. Néanmoins,

70 Guillaume GUIRAUD, Julien GUITARD, *Entretien avec Jean-Pierre Dupuy*, p. 69.

encore ici Girard répond à des critiques au sujet de sa théorie avec la logique de son propre système qui, quant à lui, n'est que partiellement établi. L'affirmation d'une force violente cachée n'est pas toujours de l'ordre du vérifiable mais seulement parfois.

b. La question des solutions

Si les hommes sont « fils de Satan »⁷¹ et la culture n'est que la conséquence du mensonge, alors quel avenir peut-on espérer pour le monde ? Girard répond « *il faut que les hommes se réconcilient à jamais sans intermédiaires sacrificiels ou qu'ils se résignent à l'extinction prochaine de l'humanité* »⁷². Cette phrase fut écrite en 1978 et est criante d'actualité. Il n'empêche que Girard ne propose guère de solutions. Il s'avère toujours critique mais on a peine à trouver une parole vraiment constructive face aux assertions répétées que toute production humaine est en définitive basée sur l'illusion victimaire.

c. Le christianisme historique

Girard ne voyait pas à l'époque l'aspect récuratif de ses propos. En distinguant le christianisme essentiel du christianisme historique, il induit l'idée qu'il a tout compris du christianisme qu'il qualifie d'essentiel et tient à l'écart une période de plusieurs siècles européen à l'écart de ce que, lui, a compris parfaitement. Le même processus récuratif était déjà à l'œuvre envers les cultures archaïques. En réalité, Girard veut en découdre avec ce qu'il voit comme le mal absolu. En procédant ainsi, il fait bien malgré lui œuvre de division. Il ne voit pas que cette histoire, comme l'histoire des religions archaïques, c'est aussi notre histoire. Girard est un homme d'une capacité intuitive extraordinaire mais il cherche à retourner constamment le couteau dans la plaie. Il voit les différences, autrement dit l'altérité. Il ne cherche jamais à conjoindre les divergences avec un projet d'unification, ici celle de l'histoire chrétienne et de la révélation. Beaucoup de chrétiens du passé ont été motivés par le sacrificiel, notamment durant l'Inquisition. Cette attitude était produite afin de produire de la paix dans la communauté. La même critique peut être faite concernant l'histoire chrétienne que celle faite précédemment au sujet des sociétés archaïques. Les sacrifices réalisés par ces dernières ne peuvent être réduites à un principe mauvais. Il y a dans leur mécanisme même un principe de vie, celui de s'unifier et de permettre à la communauté de vivre. De même, dans le christianisme. Sacrifier comme on l'a fait dans l'histoire chrétienne était certes répréhensible. Ce qu'il convient de comprendre ici est la difficulté qu'éprouve Girard à considérer le principe d'exclusion sans condamner de manière binaire des actes plus complexes qu'ils n'y paraissent de prime abord.

71 René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 228.

72 op. cit., p. 167.

d. Girard prend appui sur l'universalité de sa théorie victimaire pour affirmer le caractère anthropologiquement supérieur du christianisme. Qu'en est-il des cultures non-chrétiennes? Obéissent-elles toujours à la dissimulation victimaire?

La Révélation *judéo-chrétienne* révèle le mensonge des cultures répandu « depuis la fondation du monde ». Il y a une dichotomie entre l'annonce de Jésus et le reste de l'histoire humaine. L'affirmation de la divinité du Christ est l'aboutissement de la logique de non-violence révélant le caractère hideux du sacrifice. Le savoir et la sagesse révélés dans les Évangiles sont à ce point différents de ce qu'ils sont dans les autres productions culturelles qu'on ne peut pas les considérer comme d'origine humaine. Girard à cet égard oscille entre une vision dichotomique de l'histoire où le christianisme essentiel est antisacrificiel et les autres cultures et religions qui seraient sacrificielles, et d'autre part une vision plus modérée où le christianisme essentiel représente la radicalité de la logique de non-violence. Cette dernière conception s'impose de plus en plus à Girard. Il n'a pas vraiment le choix car force est de constater que de nombreux textes de dénonciation de l'injustice victimaire existent. La théorie du christianisme perd ainsi de sa netteté car la révélation chrétienne n'aurait pas l'apanage de la manifestation du principe victimaire. Or, selon Girard, le christianisme serait le premier système à faire *radicalement* la clarté sur le bouc émissaire. Pour lui, la différence entre le christianisme et les autres religions est une question de nature. Or, compte tenu de toutes les lacunes de son système, on peut y voir tout au plus une différence de degré. Prenons un exemple d'*Antigone* de Sophocle commenté par Girard⁷³.

Girard prend appui sur Simone Weil qui voit en Antigone la *figura christi* la plus parfaite du monde antique. Ses paroles « Je ne suis pas née pour partager la haine mais l'amour » peuvent se rapprocher de la vraie mère dans le récit de Salomon. Elles peuvent bien sûr être rapprochées des paroles christiques. Antigone sape le fondement de haine qui structure la société. Mais selon Girard, elle ne meurt pas pour quelqu'un de vivant mais pour quelqu'un de mort, elle se bat finalement pour des rites funéraires. L'héroïne de Sophocle met en péril l'ordre social injuste sur lequel est bâti l'ordre de la société. Toute la différence avec le texte biblique où la vraie mère se bat pour un bébé vivant. La puissance de révélation est bien supérieure au texte de Sophocle. La première révèle radicalement le bouc émissaire, l'autre partiellement. Ceci peut être défendu sans trop de difficultés. Le problème demeure. Quelle est la ligne de démarcation entre les textes non-bibliques et les bibliques? Girard use de mots tels que parfaitement, radicalement pour affirmer que la révélation chrétienne est tellement parfaite qu'il a fallu plus qu'une intervention humaine pour la générer. Mais cela n'explique pas pourquoi tous textes mythiques sont dans l'impossibi-

73 *op. cit.*, p. 330.

lité d'accéder à cette radicalité alors mêmes qu'ils montrent une évolution en ce sens. Ce qui pose fondamentalement problème dans théorie girardienne est l'affirmation que l'homme ne peut sortir parfaitement du principe victimaire par ses propres moyens.

Les critiques théologiques

a. Beaucoup de théologiens grincent des dents face aux thèses de Girard. Dieu userait d'une ruse pour démonter les plans du mal. La formule de Marie-Louise Martinez « à malin, malin et demi »⁷⁴ exprime bien ce type d'action divine dans le monde. Tout dans les propos de Girard peut s'interpréter de manière anthropologique. L'établissement de la transcendance se fait uniquement sur base de conclusions liées à l'analyse de l'histoire humaine. L'action de Dieu se confondrait au projet de dénonciation du mal. Elle n'aurait pas d'autre fonction, d'autre rôle. Le mal est un mécanisme immanent, le péché originel ne peut être qu'une tendance de convoitise mimétique, l'hominisation est due au sacrifices, l'apocalypse est nécessairement une catastrophe qui ne peut qu'arriver suite à l'effondrement des remparts culturels mensongers, la crucifixion est un événement qui devait arriver vu l'effondrement des béquilles sacrificielles suscité par Jésus. Pour être juste, il faut reconnaître à Girard qu'il tisse dans ses propos toujours l'idée que Dieu montre qui il est par la Croix, c'est-à-dire un être de don de soi et d'amour. La difficulté ici réside dans le caractère très anthropomorphique de Dieu. Il s'occupe du monde de manière très stratégique. Selon l'expression de Dupuy, « nous avons affaire à un Dieu qui s'occupe un peu trop des petites affaires humaines »⁷⁵. Il n'est guère aisé d'étayer ces propos tant Girard maintient les valeurs essentielles du christianisme en arrière-plan de sa théorie:

« ... la seule conduite vraiment humaine, le seul moyen de faire la volonté du Père, sur la terre comme au ciel, c'est de se conduire comme la bonne prostituée, c'est d'assumer les mêmes risques qu'elle, non dans une sombre volonté de sacrifice, non dans une attirance morbide pour la mort, mais au contraire par amour pour la vie véritable, pour assurer le triomphe de la vie⁷⁶ ».

Nous voyons ici que c'est bien le Dieu vivant des Évangiles qui soutient, du moins théoriquement, tout l'édifice girardien. Mais l'amour de Dieu en question ici s'intègre mal à l'ensemble de la théorie. La miséricorde divine se déploie dans la dénonciation d'un mal. La gêne théologique semble évidente. Regardons ce que le procès de Socrate nous apprend. Il donne sa vie, il rompt avec les cycles de vengeance, il répond à l'injuste en maintenant l'affirmation de son innocence jusqu'au bout. Ses alliés paraissent faire pâle figure face à la foule qui réclame justice. C'est un exemple parfait, selon les critères mimétiques, d'une réponse de vie. Quelle différence y a-t-il finale-

74 Marie-Louise MARTINEZ, *Déconstruire la violence, construire la paix*.

75 Discours de réception à l'Académie française par Jean-Pierre Dupuy, 2005.

76 René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 327.

ment avec la Passion? La différence paraît plus comme une question de degré que de nature. La Révélation n'aurait pour but que de faire mieux comprendre ce que Socrate, Sophocle ou Empédocle avaient déjà compris? Girard répond de manière un peu évasive à cette question. Il parle du texte du procès de Socrate comme un texte de persécution. C'est un type de textes qui est écrit et qui subsistent dans des sociétés en voie de désacralisation⁷⁷, comme l'était la Grèce antique. Mais seules les cultures chrétiennes peuvent comprendre que cette désacralisation est nécessaire par principe et essentielle pour sortir du mal. Ceci ne répond pas vraiment à l'objection, même si l'argument n'est pas faux. La question était de savoir si nécessairement il faut une transcendance révélée exclusivement par les Évangiles pour arriver à se débarrasser de la mécanique victimaire. Il y a une radicalité face à la victimisation dans la Révélation chrétienne mais il n'est pas établi que les autres cultures ne peuvent pas y arriver.

b. L'opposition sacrificiel-non sacrificiel: La théologie, et même l'anthropologie, ne peut souscrire à l'idée à une telle affirmation. La Croix est de toute évidence un sacrifice, au sens de don de vie et de don de soi. Mais il ne s'agit en rien d'un quelconque masochisme, terme utilisé par l'auteur pour parler de ce question « *Il y a aussi un 'masochisme' du se sacrifier* »⁷⁸. L'événement de la Passion est parfaitement compatible théologiquement avec celle de sacrifice. Dans ce cas, il faut y voir l'acte de donation totale du Christ. Il se sacrifie lui-même pour le salut du monde « ma vie, personne ne la prend, je la donne pour la reprendre »⁷⁹. C'est une des caractéristiques de sa divinité. Elle se comprend dans le sens du tombeau vide. Dans son pouvoir de ressusciter, de faire de lui-même un don de soi éternel, en ce compris en ce monde terrestre.

Toutes ces critiques se frayeront un chemin dans l'esprit de Girard. Il se rendra compte petit à petit que sa lecture des événements de l'histoire est trop carrée, trop binaire. Il tentera de rectifier sa vision des choses. Ce détour est nécessaire ce qui motive sa pensée. Avant de passer au deuxième Girard, nous allons essayer de donner une interprétation théologique fondamentale des raisons possibles pour lesquelles il s'est temporairement fourvoyé et pourquoi il s'est amendé.

⁷⁷ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 183.

⁷⁸ op. cit., p. 321.

⁷⁹ Jn 10,18

III. Le premier Girard et la rationalité chrétienne

« *Des choses cachées* » est, nous l'avons vu, entièrement bâti sur l'histoire du partage de Salomon. Une femme préfère offrir son bébé que de le voir périr. Girard y voit un élan de vraie bonté qui sape le pouvoir établi, nécessairement sacrificiel de Salomon. La même logique est utilisée pour la mort du Christ qui donne sa vie et dénonce ainsi les systèmes religieux comme sacrificiels. Une opposition est faite entre la vraie mère et le reste, la fausse mère, Salomon et la foule qui le suit. De même Jésus, seul contre la foule, dénonce le pouvoir qui se trouve désormais en danger. Lorsque Girard parle du christianisme, il en parle en termes essentiellement négatifs exactement comme c'était déjà le cas avec les sociétés archaïques. Lorsqu'il nuance ses propos, il le fait en fonction d'une grille de lecture strictement anti-sacrificielle. Son critère d'évaluation d'un groupe se résume à savoir dans quelle mesure tel groupe s'approche-t-il de l'idéal de la compréhension de la dénonciation du mécanisme victimaire. Il n'y a finalement pas d'autres formes de bien que celle qu'il énonce. Or Jésus selon l'Évangile selon saint Luc s'écria : « pardonne-leur car il ne savent ce qu'ils font ». Ce n'est pas du tout de pardon inconditionnel qu'il s'agit ici. L'exclamation ne peut se paraphraser en « pardonne-leur car tout est mauvais en eux » ou « pardonne-leur car il n'y a que le pardon qui compte ». Ceci n'aurait pas de sens. La particule « car » suggère vraisemblablement qu'il y a un pôle objectif sur lequel s'appuie le pardon. Autrement dit, Jésus est capable au plus profond de la misère d'entrevoir la possibilité de l'existence d'un bien même dans les plus événements qui en sont manifestement les plus dépouillés. La ligne de démarcation que Girard situe entre le christianisme essentiel et le reste de l'humanité se défend mal, nous l'avons vu, lorsqu'elle est placée sur le plan du binôme sacrificiel-antisacrificiel. L'attitude du Christ semble différente. Il ne montre pas de signe d'exclusion du mal. Jésus n'utilise pas des armes qui sont, selon Girard, celles du mal : « Satan expulse Satan ». Il ouvre les mains et les bras et n'exclut rien de ce qui se présente à lui. La nouveauté de la Révélation se situerait-elle ici ?

Au jardin des Oliviers, Jésus donne une valeur extraordinaire à l'amitié. Il attend quelque chose de ses amis. Leur défaillance à veiller avec lui marque d'un sceau indélébile l'importance irréductible de la relation humaine. Le temps qui passe, loin d'être minimisé, est soudain hissé à des hauteurs insoupçonnées. Cette nuit est devenue peut-être la plus importante de l'histoire humaine. Au moment de la Croix, le corps également se voit rehaussé dans un niveau de dignité maximal. La santé apparaît comme une chose perdue. C'est précisément parce qu'elle est perdue qu'elle s'avère comme un don irréductible. La moindre trace de bonté de la part du « bon larron », une seule phrase, suffit pour que Jésus lui promette sa présence au paradis le soir même. Même le « mauvais larron » ne se voit opposer aucune remarque

comme si Jésus restait en attente du moindre signe de vie tant attendu. On sent également que le centurion qui s'exclame « cet homme était un juste » est déjà accueilli dans les bras ouverts du Christ. Chaque forme de bien, aussi minime soit-elle, est considérée pour elle-même. La perspective d'un bien supérieur, comme celui de sauver l'humanité qui voit désormais le ciel s'entrouvrir, n'écrase rien de ce qui est bien. Toute la différence avec Socrate se trouve semble-t-il ici. Voici ce que Charles Taylor en dit :

« Socrate tente de prouver à ses amis qu'il ne perd rien de grande valeur, qu'il conquiert un grand bien. Dans sa dernière requête, lorsqu'il demande à Criton d'offrir un coq à Asclépios, il semble laisser entendre que la vie est une maladie dont la mort guérit (Asclépios est le dieu de la guérison à qui on offre une récompense si on guérit). »⁸⁰

Nous pouvons commencer à répondre à l'originalité anthropologique du Christ. Le philosophe canadien nous montre que Socrate se concentre sur la conquête d'un bien supérieur. La vie en définitive n'est pas de grande valeur en rapport à ce qui est gagné. Jésus en Croix paraît alors autrement plus puissant. Il n'exclut rien ni personne. Jamais il ne sépare et reste toujours dans une unité relationnelle totale. Sa capacité à donner une importance maximale aux choses les plus temporelles dénote un sens parfait de l'altérité. Il montre une capacité surhumaine à ouvrir la porte au bien, fût-il minime et temporel, au sein du déchaînement du mal le plus intense. Le premier Girard présentait l'amour divin en décalage avec sa théorie. Elle paraît trop étriquée eu égard au récit évangélique. Tenir compte de la spécificité christique dans le discours girardien semble d'un intérêt considérable. En effet, le binôme unité-altérité peut encore ici se lire semble-t-il aisément. Jésus n'exclut rien, il prend tout, il vit dans l'unité à son Père mais aussi avec le monde qui l'entoure. Il montre une capacité divine à reconnaître les réalités les plus hostiles ce qu'elles possèdent de bon. Ceci ne signifie pas que le discours théologique se réduirait à ce binôme mais il est tellement présent qu'il semble s'inviter à tous les niveaux théoriques. Sans l'intégration, la théorie de Girard devient comme extérieure au discours chrétien.

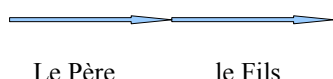
Le don tel qu'il peut être vu par la théologie

La notion de don est très présente dans le premier Girard mais elle semble être comme engoncée dans la logique de dénonciation victimaire. En théologie, cette notion trouve son modèle ultime dans la trinité. Le Père est tout entier donné à son Fils et inversement. L'Esprit-Saint est également donation de soi. Nous sommes ici freiné par une forme de rationalité qui nous colle à la peau. Spontanément, nous sommes poussés à considérer que le Père donne quelque chose au Fils, comme par exemple la vie ou même l'être ou quoi que ce soit. Ceci poserait un gros problème et induirait l'idée qu'il y a quelque chose entre les personnes trinitaires. Cette rationalité ne

80 James TAYLOR, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998, p. 283.

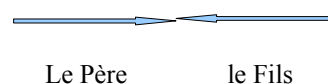
convient pas pour rendre compte de notre foi en la Trinité. Elle ne convient pas non plus pour exprimer l'idée de don divin. Entre les personnes trinitaires, il n'y a pas d'espace au sens où il y aurait comme un entre-deux séparant les personnes divines. Le fils n'est pas semblable à un réservoir qui se remplirait de la grâce du Père. Il est totalement engendré du Père et il est tout entier tourné vers lui. Il y a un double mouvement sur lequel notre intelligence semble buter de manière définitive.

schéma 1



Le Père engendre le Fils
Il vient de lui

schéma 2



Le Fils est tourné vers le Père

Le piège de ce genre de schéma est de le fusionner de manière synthétique comme suit:

schéma 3



Ce schéma 3 pose un gros problème. Lorsque nous parlons du Fils qui est engendré et deuxièmement du Fils qui est tourné vers le Père, nous parlons du même mouvement. Or ici, les deux mouvements se suivent. Le Fils sort du Père et puis revient à lui. C'est une conception géométrique et juxtaposée du mystère trinitaire. Le Fils est tourné vers le Père dès l'origine. Le schéma 1 se comprend comme une procession du Fils à partir du Père. Le schéma 2 peut se comprendre comme une relation de donation absolue. Ces deux logiques doivent être tenues ensemble sans que l'une surpasse l'autre. Nous reconnaissons cette tournure logique. Elle conjoint l'altérité et l'unité. De l'autre côté nous avons le don qui engendre le don, comme intérieur à lui-même. Il n'y a pas d'espace à côté du Père. D'un autre côté, nous avons un pure don d'altérité. Le don divin ne se saisit pas comme une grâce qui remplirait un vase. Le Père se donne au Fils. De même l'Esprit-Saint est donation pure. Jésus adopte ce modèle durant toute sa vie et est spécialement visible durant sa Passion. Il se donne sans rien exclure. Il distingue et reconnaît l'altérité. Jésus admet le bien et

le mal dans leur enchevêtrement. Le bien, tout relatif soit-il, montre une importance par les paroles adressées au larron « aujourd'hui même tu seras au paradis avec moi ». Nous pouvons saisir que la nouveauté chrétienne par rapport à Socrate tire son fondement théologique d'une conception rationnelle spécifique du modèle trinitaire.

Eli eli lama sabaqthani

Selon Bourquin⁸¹, les Évangiles reprennent en la modifiant la parole du psaume 21 « Eli, Eli, lema azavthani » modifie cette parole tiré du psaume 21. Le sens diffère de manière sensible mais significative. Il contient un adoucissement que l'on pourrait traduire par « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu laissé seul ». Cette formule pose le même type de problèmes que ceux de Girard. Il est tentant d'y voir une déchirure interne dans la trinité comme un élan kénotique qui rend présent le Christ dans le cœur de l'humanité. De fait il n'a jamais été aussi loin du Père. Leur projet semble diverger. Le Père lui paraît lointain, incompréhensible, autre que lui. Et pourtant il s'adresse au Père. Son cri de désespoir n'est pas une question dans le vide. Il s'adresse bien au Père. Il ne s'explore pas devant une entité indicible et inaccessible. C'est bien un véritable parole adressée de manière directe. Si déchirure il y a, elle doit être comprise sur une toile de fond relationnelle forte et précisément indestructible. Le même paradoxe déjà vu apparaît de nouveau. L'altérité est tirée au maximum en même temps que l'unité demeure parfaite.

Nous voyons mieux maintenant le problème chez Girard. Pour lui, Jésus nous fait le cadeau de sa vie. Certaines personnes dans la foule l'ont reçu, d'autres n'ont pas compris. La foule serait comme une main ouverte qui reçoit la grâce. Cette conception que nous avons vue plus haut n'est pas fausse mais réductrice. C'est le modèle géométrique. Dieu serait quelque part là-haut et donnerait l'enseignement du don du Fils en Croix. Ce qui manque à Girard est une pensée qui conjoiendrait la double volet en question. Plus tard, dans un de ses derniers livres *achever Clausewitz*, il comment Hegel sans vraiment voir la portée de ses affirmations: « *la dialectique hégélienne ne me convient pas, (...) je la trouve trop rationaliste, et pas assez tragique. Elle traverse le conflit sans perdre une plume.* »⁸² Il ne parvient pas à penser les mystères chrétiens autrement qu'en termes de séparation, de juxtaposition. De fait, ces réalités sont indéniables dans l'événement de la Passion. Elles sont mêmes irréductibles. Mais la rationalité girardienne l'empêche de considérer que rien n'est jamais brisé avec Dieu. L'unité de Jésus à son Père s'applique également au monde d'ici-bas. Girard ne peut entrer dans cette logique qui est aussi celle du théologien. C'est

81 Yvan BOURQUIN, Daniel MARGUERAT, *Pour lire les récits bibliques*, quatrième édition, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009, p. 146.

82 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 126.

dans cet esprit qu'il pourra vraisemblablement saisir les potentialités de la théorie mimétique. Girard est peu loquace sur les solutions au mal. Pour lui, le Christ donne l'exemple d'un don à une foule jusque là trompée. Il faut l'imiter. Mais cette imitation débouche sur une morale très généreuse qui ressemble fort à une caricature de christianisme. Avec Girard, les mystères chrétiens deviennent des remèdes à un mal. La révélation pourrait très bien s'arrêter à la Crucifixion. Quelle est encore le sens de la Résurrection si tout est inclus dans la dénonciation du principe victimaire. Son arrière-plan rationnel, basé sur un principe juxtapositionnel, tient sur l'exemple terrestre de Jésus qu'il faut imiter pour sortir du mensonge. Mais avec saint Paul nous pouvons dire: « si le Christ n'était pas ressuscité, nous serions les plus malheureux des hommes ». L'intérêt de la méthode proposée ici pousse à s'en remettre à plus grand que soi. En effet, l'altérité et l'unité sont des principes tellement antinomiques qu'ils ne peuvent tenir tout seuls. Ils ne peuvent tenir que par une intervention réelle au sein même du monde incarné : celle de la résurrection, c'est-à-dire de la force de Dieu qui permet au relatif, au fini, à l'humanité d'entrer dans sa communion. Nous avons déjà vu qu'il n'y semble pas avoir de trace dans l'histoire de l'humanité de conjonction entre unité et altérité. La ligne de démarcation ne paraît plus se situer dans la notion de sacrificiel-non sacrificiel mais dans un principe plus profond qu'est la conjonction du binôme humainement impossible.

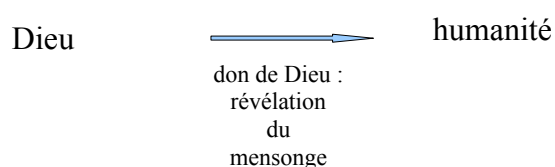
Tout est grâce

Ce thème paulinien a été repris de manière célèbre par Thérèse de Lisieux et ensuite par Bernanos. Il est symptomatique que ce sont des spirituels qui parlent alors que la théologie problématique semble si mal à l'aise avec l'idée de la grâce. On la conçoit dans l'idée de séparation ou de confusion. Les deux donnent des systèmes extrêmement compliqués qui s'avère finalement ptolémaïques. On comprend la grâce avec notre rationalité fondamentale. Ce que la Révélation semble proposer après ce qui a été dit ici est que l'homme est à l'image de Dieu. Il est grâce, don de soi. Il reste dans son intimité. Comment pourrait-il en sortir. Il n'y a rien en dehors de lui, l'humanité ne fait pas exception. Imaginer ce néant à côté est précisément user d'une rationalité de juxtaposition qui est trompeuse. Le Père est grâce, le Fils et l'Esprit-Saint également. La création l'est aussi même avec le mal. Les hommes qui commettent le mal n'ont pas le pouvoir de changer leur nature profonde, c'est-à-dire leur nature créée par Dieu et en lui, mais il peuvent la refuser. Ce refus est reconnu par Dieu car il prend en compte ce qui n'est pas lui. L'auto-expulsion du mal en dehors du monde de la grâce prend une consistance absolue par la reconnaissance que Dieu en fait. Cette approche de la grâce convient mieux, semble-t-il, pour saisir la révélation du Christ en Croix. Jésus déploie cette logique nouvelle. Il voit le mal comme réel mais il ne le place pas sur le même plan que le bien. Le mal ne se comprend que sur la toile de

fond absolue de la grâce qui porte le monde, qui porte le péché du monde.

Cette lecture chrétienne peut aider à comprendre en quoi la notion girardienne de don est trop humaine. Jésus ne divise pas, il distingue. Girard fait trop droit à la division, tout est séparé chez lui. Dieu devient alors une force ou une réalité puissante qui apporte quelque chose à l'humanité. « *Dans les Évangiles, la passion nous est bien présentée comme un acte qui apporte le salut à l'humanité, mais nullement comme un sacrifice* »⁸³. Le schéma peut s'établir comme suit :

schéma 4



Nous voyons ici que le salut est présenté comme quelque chose qui est apporté à l'humanité. Ce schéma souffre d'un problème qui porte préjudice à la pensée de Girard. Il pressentira cette difficulté jusque dans ses œuvres tardives. Il dira même que pour les choses importantes, il opère dans une épistémologie très classique, qu'elle pourrait être modernisée, qu'il y a un sorte d'incompatibilité entre la philosophie traditionnelle et la théorie mimétique⁸⁴. Il reconnaît qu'il éprouve énormément de difficultés à voir en quoi sa propre réflexion est pénalisée par des schémas de pensée trop classique. En effet, la conception qu'il propose du don divin induit l'idée qu'il y a ceux qui connaissent la perfection du message apporté et ceux qui ne le comprennent pas. C'est une pensée qui mène inévitablement à l'exclusion et à la minimisation des formes de bien présentes en elles. Ceci n'est visiblement pas le regard du Christ tel qu'il apparaît dans les Évangiles. Jésus n'exclut rien en voyant la valeur des choses, si faibles soit-elles. Relire la théorie mimétique avec ce regard permet, semble-t-il, de lui donner un souffle vraiment nouveau. Mais nous approfondirons cette question à la section suivante. Mais avant nous devons traiter un sujet important.

83 René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 252.

84 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 200-202.

Le péché originel

Pour Girard, le péché originel se confond avec les travers du mimétisme et ses conséquences victimaires. Il n'a pas tout à fait tort à ce sujet. Il suffit de lire la Bible pour reconnaître que la convoitise est omniprésente ainsi que les accusations injustes. A la limite, le péché n'existerait pas dans un monde où tous les biens seraient répartis équitablement. Le mal se propage par imitation et n'aurait aucune raison de naître dans un monde parfait. Certes, il subsisterait une tendance péccamineuse qui prendrait corps à l'occasion d'une répartition inéquitable. Cette tendance paraît bien faible car en théologie, le péché ne concerne pas seulement une tendance de la volonté mais aussi un amoindrissement de l'intelligence. Or pour Girard, l'intelligence est influencée par la concupiscence mais elle n'est pas touchée comme telle. Il suffit d'un effort de bonne volonté pour réparer le travers vicieux. Ceci est très éloigné de la théologie. L'avantage de la lecture girardienne qui est faite ici réside dans l'idée que l'intelligence ne peut saisir intellectuellement le don car il se déploie entre deux pôles qu'elle ne peut rassembler. Mais elle peut fonder par ses propres moyens une définition du don évangélique. Elle est comme fissurée mais pas détruite car elle peut, à la suite de la révélation chrétienne, avoir une pensée qui lui paraît contradictoire.

Girard va maintenant chercher à corriger sa vision qu'il avait du sacrifice. En réalité, ce qu'il va corriger consiste en un rapprochement de sa théorie avec la théologie. Il cherchera à échapper à son démon de toujours qui est l'accusation. Il va ainsi changer radicalement son interprétation du sacrifice.

QUATRIÈME SECTION

LE DEUXIÈME GIRARD

ET

LA DEUXIÈME THÉORIE DU CHRISTIANISME

I. La seconde théorie du christianisme

Face aux objections contestant le caractère complet de sa théorie, Girard modifiera sa théorie du christianisme. La mue opérée par Girard est évidente. Cependant, la compréhension profonde du changement est beaucoup plus malaisée à saisir. Les thèmes les plus importants de sa théorie vont être relus autrement:

La révision des grandes oppositions

A. Le couple sacrificiel – antisacrificiel

Selon le premier Girard, tout ce qui était sacrificiel était mauvais. Le deuxième Girard répudie complètement cette conception des choses. Désormais, tout ce qui semble manifester des expressions antisacrificielles ne sont fondamentalement que des illusions. Il n'est pas possible d'échapper au sacrificiel. Dieu ne lutte pas contre ce processus. S'il le faisait, il échouerait car l'homme ne peut en sortir sans se nier. L'histoire s'inscrit d'un seul trait. Si le modèle par excellence, le Christ, a pu inverser les choses, c'est en raison de sa soumission aux conditions sacrificielles. La Passion christique ressemble beaucoup trop aux mythes pour maintenir l'idée d'une opposition frontale entre ces deux expressions du religieux, même si Girard tient à maintenir une différence essentielle sur laquelle nous reviendrons.

Les ressemblances principales sont:

- a. L'unanimité de la foule lors de la Crucifixion rejoint le tous-contre-un des récits archaïques. Les proches de Jésus perdent eux-mêmes pied dans le tourbillon de la foule. Les voix de contestation sont trop faibles pour être entendues. On reconnaît notamment celles Marie, mère de Jésus et de Jean, le plus jeune des apôtres.
- b. Jésus a été crucifié légèrement à l'écart du lieu de vie de la communauté. Les mythes également veillent à séparer le lieu du sacrifice du lieu de vie de la communauté comme pour marquer une séparation nette afin d'endiguer la propagation de la violence.
- c. Les faux témoignages auxquels toute la foule croit.
- d. Le caractère irréfléchi de la foule. Elle est versatile. Le récit évangélique raconte l'entrée de Jésus à Jérusalem une semaine avant la Passion. Faire d'une future victime un roi permet à la foule de se dédouaner en se convainquant du bon traitement qu'elle impose à la victime. La communauté se convainc alors de sa parfaite innocence.
- e. L'indifférenciation de la foule. Les hiérarchies s'estompent. De fait, Pilate se lave les mains, sa capacité de décision faiblit et, avec elle, sa posture de chef hiérarchique.

f. La réconciliation de la foule après le sacrifice. Hérode et Pilate étaient ennemis. Ils se réconcilient. La foule est apaisée.

g. Des rites qui apparaissent suite au sacrifice. Ces rites vont réactualiser, comme les rites archaïques le font, le sacrifice d'origine. Ils indiquent ce qu'il faut faire. C'est précisément ce qui est dit dans les textes : « *Vous ferez cela en mémoire de moi* ». Anthropologiquement, les effets de ces paroles vont dans le même sens que les rites anciens, à savoir le prolongement de l'effet de l'événement fondateur pour générer une solution durable au problème de la violence. De plus, la dimension sacrificielle du christianisme constitue un nerf vital du rite. L'eucharistie est un sacrifice au sens le plus premier du terme jusqu'à mimer les rites cannibales : « *La véritable histoire de l'humanité est une histoire religieuse qui remonte au cannibalisme primitif. Le cannibalisme primitif est la religion, et l'Eucharistie récapitule cette histoire* »⁸⁵. L'usure du temps agit également dans le rite chrétien. On sait que polarité du rite archaïque passe progressivement de la victime à la fête communautaire. On sait que les traces de violences sont masquées au cours du temps mais que les traces pouvaient demeurer. La Cène protestante fait du rite eucharistique un repas dont le sens violent est édulcoré au bénéfice de son aspect festif. Cependant, même dans ce cas, l'annihilation de cette violence est impossible. La dernière Cène est pétrie de violence. En la refaisant en mémoire du Christ, on ne peut cependant éluder le processus dit du bouc émissaire.

h. Les interdits également apparaîtront en ligne directe avec le sacrifice d'origine. Des prescriptions vont apparaître, d'autres disparaître dans le but d'éviter à l'avenir que les conflits se résolvent sur du sacrificiel autre qu'au sens christique. Le cas le plus typique étant l'interdit de la crucifixion. Crucifier quelqu'un est un risque d'avènement d'une fausse paix. Il sera définitivement aboli sous Constantin. De manière plus générale, les sacrifices dans les cultures chrétiennes, une fois repérés comme tels, sont toujours en sursis. Les religions anciennes n'ont pas tenu très longtemps. Les restes de rites existants encore actuellement, comme les corridas, les chasses à courre, les combats de coqs subsistent de manière tellement locale qu'on a pas de peine à les imaginer disparaître à moyen terme. La méfiance de plus en plus vive vis-à-vis des condamnations fausses se met facilement en lien avec le Droit qui prend de plus en plus parti pour la victime. Tous ces interdits ont généré une culture, celle de la défense de la victime.

En avançant l'idée de l'impossibilité d'abolir le sacrificiel, Girard renforce le caractère central du principe victimaire. Ce mécanisme est d'une telle force qu'il fallait que le Christ prît la place du bouc émissaire selon les critères les plus parfaits de la mythologie, hormis le mensonge. C'est la condition nécessaire pour que le projet de la

85 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 129.

Transcendance fonctionne. En réalité, Girard opère une véritable révolution copernicienne appliquée aux sciences humaines. En effet, le Christ, en prenant la position de la victime, attire vers lui tout homme dans ce qu'il a de plus ancré : le mécanisme victimaire. L'humanité, en croyant sortir du sacrificiel, ne fait que s'y soumettre. Girard affirme que ce n'est pas le sacrifice qui tourne autour de l'homme mais bien le contraire. Le seul moyen d'échapper à sa fatalité destructrice est d'inverser le processus dans le sens offert par la Transcendance, c'est-à-dire par la reconnaissance de la vérité révélée par le bouc émissaire qu'est le Christ. Jésus s'est fait le bouc émissaire parfait. La puissance du récit évangélique est capable de changer le monde. Le procès de Socrate n'en est pas capable. La réponse à l'objection de Whitehead : « *Christianity lacks clear-cut separation from the crude fancies of the old tribal religions* »⁸⁶ change de plan. Ce qui différencie le christianisme n'est pas la lutte contre le sacrificiel mais la réalisation parfaite du sacrifice. Seul Dieu peut atteindre une telle perfection.

B. Le couple interprétation – faits

Le premier Girard voyait dans l'événement de la Croix une dénonciation de notre mécanisme accusateur. L'amour de Dieu, nous l'avons vu, apparaissait comme une pièce rapportée. Le lien entre les deux pôles – amour de Dieu et dénonciation du mal victimaire – n'a rien de nécessaire. On peut très bien interpréter cette dénonciation comme l'acte d'un dieu agissant par haine d'un concurrent maléfique pour triompher *in fine*. On peut aussi l'interpréter de manière gnostique comme une lutte du bien contre le mal. L'amour divin dont parle Girard apparaît alors comme un ajout facultatif. Par contre selon le deuxième Girard, la révélation victimaire se confond de plus en plus avec une interprétation mystique. Le lien entre l'amour de Dieu et la Croix est désormais indissociable. L'un ne peut aller sans l'autre. Dans une confrontation serrée avec le philosophe Vattimo, un penseur devenu chrétien et déconstructiviste, il affirme en conclusion : « *Essayons de croire aussi bien aux faits qu'aux interprétations* »⁸⁷. Les faits correspondent aux événements tels qu'ils se sont passés. À cet égard Girard est très pragmatique. Il ne se perd pas en considérations philosophiques. Il affirme même que ses lecteurs ne s'imaginent pas à quel point, il est étranger à la philosophie. L'événement de la Croix est le même pour tous. C'est un sacrifice. La véritable interprétation que Girard donne s'inscrit dans sa nouvelle lecture du partage de Salomon. La vraie mère propose de céder l'enfant à la fausse mère. En ceci, elle donne ce qu'elle a de plus cher pour sortir du cycle mauvais des rivalités sacrificielles. Plus encore que de donner son enfant, elle se donne elle-même. En contestant directement le roi, elle s'expose à une vengeance du roi. Révé-

86 RENÉ GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 21.

87 RENÉ GIRARD, Gianni VATTIMO, *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, p. 148.

ler le mécanisme victimaire constitue un risque majeur de figurer parmi les victimes de la foule. La vraie mère prend le risque d'humilier Salomon en révélant son mensonge par la cassure qu'elle fait de l'unanimité suscitée par la « grande justice de Salomon ». Elle fait d'elle-même une victime toute désignée comme bouc émissaire.

« La bonne prostituée se sacrifie pour que l'enfant vive et son sacrifice correspond admirablement à celui du Christ qui sacrifie sa propre vie pour faire la volonté de son Père et sauver l'humanité, non seulement en mourant pour nous mais en nous éclairant du même coup sur notre propre expérience »⁸⁸.

Ceci est foncièrement un don de soi. Jésus se donne sans réserve. La révélation du mécanisme victimaire n'est plus premier. La polarité du discours passe d'une logique de dénonciation du mensonge à un don sans réserve. La révélation du mécanisme victimaire ne cadenas plus le don du Christ mais elle en est comme un corollaire. Jésus donne sa vie en mourant et *du même coup* nous éclaire sur notre propre expérience, nécessairement victimaire. La logique de confrontation fait place à une logique de don total de soi. La polarité passe d'une logique de confrontation à une logique de don total de soi. Il ne manquera jamais de revenir sur ce thème mais plus il l'approfondit, plus il montre des difficultés à le clarifier. La Croix devient un effacement dans le silence du Père. Il cite aussi Pascal « *Il n'y a rien de plus conforme à la raison que ce désaveux de la raison* »⁸⁹. Il parle aussi des simples chrétiens qui, pour saisir le mystère ne s'en remettent pas à la philosophie mais à la *foi, l'espérance* et la *charité*⁹⁰. Il ira jusqu'à prendre appui sur le poète Hölderlin pour tenter de donner une lecture de la Croix. « *Le Christ, en s'abîmant dans le retrait de son Père invite chacun à calquer sa volonté sur celle du Père. Écouter le silence du Père c'est s'abandonner à son retrait, s'y conformer* »⁹¹. C'est de cette manière que finalement nous pouvons interpréter l'événement de la Croix. Par ailleurs, Girard rappelle que le christianisme porte un jugement positif sur la raison humaine sans qu'elle soit apte à conduire à une vérité éternelle. Nous voyons bien ici toute l'oscillation de cette pensée entre une confiance dans la raison et une retenue nécessaire pour lire les mystères chrétiens de manière correcte. Cette lecture du mystère de la Croix est beaucoup plus complexe que celle de *Des choses cachées*. En une phrase, Girard résume son problème : « *essayons de croire aussi bien aux faits qu'aux interprétations* »⁹². Le fait est que le Christ est mort innocent, *lynché* par une foule inconsciente et sûre d'elle. L'interprétation est celle de la vraie mère qui se donne elle-même pour la vie de l'autre. Ce point est central et pousse Girard à osciller entre raison et mystique. Que signifient *dans le retrait du Père, le silence du Père, calquer sa volonté sur celle du Père* alors même qu'il s'entrevoit dans le silence ? Nous reviendrons sur

88 René GIRARD, *De la violence à la divinité*, op. cit., p. 1001.

89 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 235.

90 René GIRARD, Gianni VATTIMO, *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 118.

91 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 220.

92 René GIRARD, Gianni VATTIMO, *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 148.

cette question. Nous pressentons qu'il nous faut un autre type d'approche pour rendre compte de ses oscillations.

C. Le couple archaïque – chrétien

Nous voyons ici également un regard tout autre que celui de *Des choses cachées*: Alors que Girard y proposait une lecture extrêmement négative de l'archaïque, le Girard II l'entrevoit de manière plus favorable. Il n'enlève rien à ses aspects terrifiants jusque dans ses fondations mêmes : « *la violence est le cœur et l'âme secrète du sacré* »⁹³. Néanmoins, le christianisme s'inscrit à la suite de l'archaïque. Il en est la continuation. La corollaire de cet vision de continuité apparaît alors : « *Les bénéficiaires des résurrections archaïques qui ramenaient le calme et l'ordre, étaient dans un rapport au divin qui était réel* »⁹⁴. Ceci est neuf car même le premier Girard mettait beaucoup de précaution à ne pas condamner ces cultures, mais ces précautions s'intégraient mal dans sa théorie générale. Sa propre théorie le poussait à ne pas condamner qui que se soit, en ce compris les cultures anciennes, mais en réalité, il n'arrêtait pas d'y voir des déviations trompeuses. Désormais, il n'y a donc qu'une seule logique dans l'histoire humaine: c'est celle du sacrifice. Si le Christ a pris la place de la victime consentante, c'est pour pousser à bout la logique victimaire en centrant l'annonce non sur le mal mais sur le bien du don absolu. Ceci a pour conséquence que les cultures archaïques possédaient déjà *quelque chose* qui mettait en contact avec le vrai Dieu. Nous entrevoyons ici une confirmation du caractère favorable du sacrificiel. Il existe dans le sacrifice quelque chose de fondamentalement bon, abstraction faite de toute forme de violence. Concernant le sacrifice d'Isaac, Girard en dit ceci :

« Ce qu'il y a d'extraordinaire dans ce texte biblique, c'est qu'il commence à mettre en scène un Abraham obéissant encore au système du sacrifice humain. Il montre l'obéissance d'abord : il montre que c'est à partir de cette obéissance-là que tout devient possible »⁹⁵.

Habituellement, ce que l'on trouve extraordinaire est l'obéissance d'Abraham lorsque Dieu lui dit d'arrêter son geste meurtrier. Girard ajoute que cette obéissance est déjà présente au moment où Abraham s'apprête à tuer son fils. Autrement dit, il est possible de trouver dans le sacrifice archaïque une véritable démarche de vie. Girard prend conscience progressivement du sens de sa propre théorie. Il ne se veut plus accusateur. Le sacrificiel non biblique est reconnu dans une relation réelle mais ce thème n'est jamais abordée que très imparfaitement. Girard cherche à sortir de l'accusation mais peine à thématiser son intuition. Il cherche à inclure dans un même principe la non-accusation inspirée par sa propre pensée et garder à l'esprit l'horreur

93 RENÉ GIRARD, *De la violence à la divinité*, op. cit., p. 16.

94 RENÉ GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 20.

95 RENÉ GIRARD, *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 84.

des sacrifices. Un basculement fondamental se produit dans sa pensée. Pour se faire moins accusateur, il utilise un nouvel outil. Le christianisme est le sacrifice total de soi. L'archaïque est le sacrifice d'autrui. Celui-ci est vu de manière beaucoup moins négative. Le sacrifice chrétien se structure sur un don total de soi. Les rituels archaïques peuvent se lire comme un don partiel de soi-même. Offrir les prémises, un enfant est un véritable don de ce qui fait partie de sa propre vie. Cet aspect de donation peut pétrir le rite archaïque à des degrés divers. Un offrande d'un prisonnier n'a pas la même valeur que celle de ses enfants. Mais quelque chose est donné en vue d'un supplément de vie. L'ennemi sacrifié aurait pu servir comme esclave. Il est offert rituellement pour attirer la bienveillance de la divinité. Les rituels établis par des siècles de culture portent la trace d'une vraie générosité. Il importe rappeler la distinction entre les rituels avec les sacrifices émissaires qui sont des maladies du mimétisme. Les traditions rituelles comportent une véritable dimension de bonté. Mais le don total dans les sociétés anciennes n'est pas pensable humainement, il serait synonyme de mort. Avec le christianisme, ce don total de sa propre vie devient possible. Il commence au baptême, continue dans une vie de sainteté et termine dans la mort offerte. Ceci est théorique et sera l'objet d'une analyse plus approfondie dans le chapitre consacré à l'interprétation chrétienne du deuxième Girard. Nous pouvons déjà observer qu'il tend à développer une théorie du christianisme qui s'inscrit dans une différence qui est désormais à la fois une continuité et une évolution radicale vis-à-vis des sociétés anciennes. La spécificité du don total chrétien devient plus nette en même temps qu'elle s'inscrit dans le sillage de l'histoire humaine. C'est une lecture moins binaire que celle de *Des choses cachées*.

D. Le couple archaïque – modernité

Plus haut, nous avons vu que Girard réalise une révolution copernicienne. Ce n'est pas le sacrifice qui tourne autour de l'homme. C'est le contraire. L'humanité, en croyant maîtriser le sacrificiel, ne fait que s'y soumettre. Un excellent exemple est celui de la *modernité*. Le premier Girard y voyait un élan puissant quoique incomplet en faveur de la dévictimisation. Maintenant, il n'a pas de mots assez durs pour la décrire. Girard va plus loin:

« Le mouvement de la critique est le mouvement du mythe lui-même. Le rationalisme ré-mythifie ce qu'il croit démythifier, c'est-à-dire la Bible dans son ensemble. C'est le Logos de la violence [à l'œuvre dans la modernité] qui étend sur toutes choses sa propre domination et qui finit par se projeter dans le seul texte où la violence ne triomphe pas, c'est-à-dire dans les Écritures »⁹⁶.

En d'autres termes, le rationalisme moderne fait œuvre de victimisation menée au nom de la dévictimisation reste foncièrement religieux et sacrificiel.

« Il [le Dieu en tant qu'il est du côté de la victime] est en dehors de la cité ordon-

⁹⁶ René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 104.

née par le jeu de la différence sacrée, cette différence que les pensées modernes ont reconduite, avec une naïveté et une violence inouïe, par peur de l'identité »⁹⁷.

Cette différence sacrée est celle des mythes qui voient des fausses différences et qui tirent de ce fait une fausse vérité afin de fonder le mensonge victimaire. Quant à la peur de l'identité, il s'agit de celle qui mène à refuser sa propre origine mimétique, celle à qui la modernité doit tout, précisément le christianisme avec son contenu non-victimaire. Elle l'imité sans se l'avouer comme le rival amoureux de *Mensonge romantique*. Le ressentiment apparaît par les accusations incessantes qu'elle lui fait. Nous avons un processus archaïque privé toutefois de ses béquilles sacrificielles dont l'interdit empêche le sacrifice des chrétiens. Cette non-violence foncièrement sacrificielle revêt prétendument un statut d'authenticité. L'homme seul et sa raison seraient à l'origine de la paix que la modernité a apporté au monde. L'anti-sacrificiel est une modalité du sacrificiel. La modernité est antisacrificielle car elle condamne le sacrifice. Mais en le condamnant, elle met en exergue le statut de la victime et se montre persécutrice envers les prétendus accusateurs qu'elle trouve précisément dans le groupe de ses propres modèles que sont les chrétiens.

E. Le couple christianisme essentiel – christianisme historique

Le premier Girard avait des mots très durs contre le christianisme historique: « *il faut que meure effectivement la divinité sacrificielle et avec elle le christianisme historique dans son ensemble* »⁹⁸. A l'instar de son regard envers les religions archaïques, il n'offrait que des lots de consolation. Aux chrétiens de l'histoire, il leur était tout juste accordé d'avoir été empêchés, grâce au caractère antisacrificiel de la passion, de dissimuler leur propre violence. En effet, lorsque le processus victimaire ne fonctionne plus, les actes d'agressions sont moins camouflés. Les traces de violences apparaissent davantage. C'est en ce sens qu'il faut lire les déviations médiévales. Aussi, le christianisme historique avait également permis de transmettre le message évangélique. Mais ces raisons évoquées semblent très faibles et retentissent également comme un lot de consolation plutôt que comme une véritable parole conforme à ce qu'on pourrait attendre de la théorie mimétique, à savoir une parole d'apaisement. C'est en ce sens que s'oriente le deuxième Girard qui ne parle plus d'un « *christianisme essentiel* » qui s'opposerait à un « *christianisme historique* » fait de maladresse et de sacrifices.

« Je suis revenu sur ma critique de l'Épître aux Hébreux de saint Paul qui était tout ce qui restait en moi de 'moderne' et d'antichrétien. La critique d'un 'christianisme historique' au profit d'une sorte de 'christianisme essentiel' était absurde. Il faut penser le christianisme comme essentiellement historique au contraire (...). Nous sommes immergés dans le mimétisme et il nous faut renoncer aux pièges

⁹⁷ *op. cit.*, p. 105.

⁹⁸ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *op. cit.*, p. 320.

de notre désir »⁹⁹.

En abandonnant cette dualité de l'histoire contre le conception totalisante de celle-ci, Girard opère un basculement épistémologique capital. « *Il n'y a pas de savoir absolu possible, nous sommes obligés de rester au cœur de l'histoire, au cœur de la violence, parce que nous en comprenons toujours mieux les mécanismes* »¹⁰⁰. C'est donc à l'intérieur même de l'histoire que nous pouvons faire mieux droit à la vérité. Le discernement nous permet de sortir des cycles infernaux. Ceci fait dire à Girard qu'il ne prétend pas incarner la sagesse mimétique¹⁰¹, qu'elle peut seulement se trouver dans le christianisme. Sur le plan de la rationalité, ceci est très important. Nous remarquons qu'il ne se place plus sur le point de vue de Sirius, comme placé en dehors des maux que sa théorie dénonce. Désormais, il tente de rendre compte de la possibilité qu'il est lui-même pris dans les rets de la victimisation, qu'il n'échappe pas nécessairement aux dangers que son système met en évidence. La récursivité du principe victimaire commence à être introduite dans le système.

F. Le couple imitation – reconnaissance

Cette récursivité va se déployer également dans le thème de la reconnaissance. On se souvient que la reconnaissance de son propre mimétisme était le trait du roman romanesque et que la négation de sa dépendance était le trait des œuvres romantiques et donc mensongères. La connaissance du mécanisme mimétique et victimaire aurait permis de se prémunir des effets négatifs de ces mêmes mécanismes. Or nous avons vu qu'il n'en est rien. La reconnaissance se situait trop comme une instance supérieure et extérieure à l'imitation comme s'il était possible de s'ériger au dessus de nos propres désirs, ce que la théorie victimaire récuse. Désormais, Girard élimine ce couple imitation-reconnaissance. Il renonce à établir un modèle strictement rationnel pour définir le bon mimétisme : « *Face à cette fatalité des modèles mimétiques, il apparaît très difficile de définir un modèle (entendre ici par schéma de pensée et non personne à imiter) qui resterait rationnel.* »¹⁰² Il cherche maintenant à établir un discours qui élimine de l'intérieur les maladies du mimétisme. À cet égard, il se montre encore très confus, oscillant entre mysticisme et rationalité. D'un côté, il parle des génies et des saints qui sont capables d'échapper à l'emprise du mimétisme et d'un autre côté, il cherche à définir rationnellement cette propriété qu'il considère comme une découverte anthropologique essentielle. Le modèle (entendu ici comme personne à imiter) devient modèle-obstacle lorsque l'imitateur reste bloqué sur lui, lorsqu'il cherche de plus en plus à s'appropriier l'être même¹⁰³. Le mau-

99 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 80.

100 op. cit., p. 80.

101 op. cit., p. 330.

102 op. cit., p. 235.

103 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 73.

vais mimétisme est une *forme d'hypnose, de fixation, de tentation héroïque*¹⁰⁴ sur le modèle qu'on vénère sans se l'avouer. Ce processus repose sur une *identification* de l'imitateur sur le modèle. Le bon mimétisme par contre est celui qui passe *librement* d'un modèle à l'autre sans se fixer. Les bons modèles, acquis nécessairement dans l'enfance, peuvent tirer le sujet de la *fatalité* de l'emprise des modèles sur les sujets imitants. Ce sont les bons modèles, qui sont les véritables moteurs de la *mutation du mimétique*¹⁰⁵. Le caractère central de la connaissance et de la reconnaissance est maintenant relativisé. Le sujet tourne autour du principe mimétique. Il subit le principe et s'il agit, c'est conformément à lui. Le caractère fondamental de l'imitation est devenue désormais première à tout niveau. Le premier Girard voyait les solutions au bouc émissaire par une lutte frontale contre la victimisation. Désormais, c'est le mimétisme qui est maître du jeu. C'est ce principe qui pilote non seulement les maladies du mimétisme mais aussi celles de la couche victimaire. Le système mimétique est dans sa structure théorique moins accusateur. Comme il n'existe plus de ressentiment par les doubles mimétiques, ceux-ci ne peuvent plus proliférer et ne mènent plus aux faux remèdes du bouc émissaire. De plus, l'imitation positive entraîne une meilleure compréhension de la couche supérieure qu'est la théorie du christianisme. La question demeure cependant de savoir ce que signifie *poser un acte librement*. Cet adverbe est-il synonyme de fréquemment? N'y a-t-il pas une lacune de définition? Il nous faudra tenter de critiquer ce concept car il semble mal défini. Ceci est d'autant plus important que c'est tout le système qui est en jeu.

La nécessité de la conversion mondiale et la nouvelle rationalité

La question est essentiellement traitée dans « *Achever Clausewitz* » et dans « *Christianisme et Modernité* ». Avec le deuxième Girard, nous avons un recentrement de toute la théorie sur ce qui lui est le plus fondamental. Précédemment, la victimisation sacrificielle pouvait être combattue directement. C'est désormais le bon mimétisme qui s'avère la solution au problème. On ne saurait exagérer l'importance que ce point précis. C'est dans le mimétique que se trouvent les solutions aux maladies à l'œuvre dans le sacrificiel et dans le religieux. La théorie du christianisme était présentée comme une vérité anthropologique construite strate par strate. Maintenant, avec la concentration de toute la théorie sur le mimétisme, le christianisme se présente comme une nécessité impérieuse pour résoudre le mensonge existant depuis toujours et en particulier celui dans lequel se vautre l'humanité actuellement. Le deuxième Girard en appelle à un complet retournement de la pensée conformément à ce qui a été vu plus haut. Renoncer à l'illusion de l'autonomie de son désir, c'est se libérer des chaînes du mensonge. Pour sortir de l'imitation négative, il faut accepter

104 *op. cit.*, p. 234.

105 *op. cit.*, p. 232.

l'idée d'une imitation positive. L'histoire humaine crie que ce modèle, c'est le Christ. Le suivre, c'est renoncer aux cycles mimétique, c'est accepter *la médiation intime*¹⁰⁶ face à une médiation interne. Comme Girard sait lui-même qu'il use d'un coup de force rationnel en incluant des éléments très intuitifs, voire mystiques, dans son argumentation, il va chercher à déforer la raison commune en la reléguant au rang de mythe. Ceci paraît anecdotique dans sa pensée. En réalité, c'est très révélateur. C'est le signe que son discours sur le mimétisme ne tient pas seul et qu'il lui faut prouver que les autres solutions de l'humanité sont nécessairement caduques. A longueur de pages, il va tenter de montrer que la raison s'illusionne sur son pouvoir. Elle laisse croire qu'elle peut trouver une solution à la violence alors que ses réponses ne s'inscrivent que dans une logique défensive, plus dangereuse encore car savamment orchestrée. « *Les frappes chirurgicales, les zéro morts sont de nouvelles modalités d'une guerre que l'on veut défensive mais qui en réalité est d'autant plus guerrière qu'elle est mieux orchestrée et donc plus efficace* ». En d'autres termes la raison actuelle est restreinte et inapte par son aveuglement à gérer la montée incessante de la violence provoquée par la chute des béquilles sacrificielles. Alors même que nous sommes la première civilisation qui sait qu'elle a le pouvoir de se détruire, nous reléguons cette hypothèse au rang de mythe. Penser de cette manière, c'est précisément faire droit à l'illusion en ce sens que la raison ne fait jamais que répondre à la violence par des solutions illusoire comme le font les communautés archaïques. Pour trouver une solution, il faut un changement des modes de pensées. La théorie mimétique soutient ce projet. Pour ce faire, il faut constater que « *le rationalisme n'est pas une vraie mise à distance [du religieux] mais une digue dont nous voyons qu'elle est en train de céder* »¹⁰⁷. Notre mode de pensée actuelle ne permet pas de comprendre, par l'exclusion du divin, que les béquilles sacrificielles ont été brisées par le christianisme. Notre raison actuelle, ne peut pas non plus gérer ce religieux *démonétisé*, privé de sacrificiel, qui ne peut plus trouver d'exutoire dans un bouc émissaire. Cette impossibilité de canaliser sa propre violence génère une montée aux extrêmes car il n'existe plus de moyens sacrificiels pour trouver la paix. Le seul moyen que l'Occident a trouvé consiste en un maquillage de l'exclusion et de la violence par une logique de *guerre défensive* qui est l'outil pour masquer son caractère fondamentalement archaïque. Dans cette logique, c'est l'autre qui est toujours implicitement accusé d'attaquer alors que soi-même est érigé en victime persécutée. Cette raison est érigée comme un objet de convoitise dont l'Occident aurait l'apanage et qui serait la solution à tous les problèmes de violence. Cette attitude n'est jamais qu'un mime de la raison chrétienne. L'Occident se targue de prendre la défense des victimes alors qu'il ne s'agit, selon Girard que d'une immense tentative de camouflage de ses démons archaïques et victimaire. De vraie paix, au sens christique,

106 René GIRARD, *Achever Clausewitz, Ibid*, p. 235.

107 *op. cit.*, p. 214.

il n'en est jamais question. Notre culture actuelle occidentale montre ainsi comme un rival pétri de ressentiment envers son modèle auquel il refuse toute dépendance mais qu'il ne peut cependant s'empêcher de critiquer. Ainsi, l'humanité a un choix radical. Soit, nous continuons dans la voie mensongère et mimétique de « *l'anti-religion actuelle qui accumule une telle masse d'erreurs au sujet du religieux qu'on peut à peine en faire la satire tant elle méconnaît le religieux* »¹⁰⁸ et « *nous ferons sauter la planète* ». Soit, nous consentons à lire les signes des temps et élargissons notre raison pour prendre le divin au sérieux par un travail de démystification de la raison faite de reconnaissance de sa propre dépendance, de *médiation intime*¹⁰⁹, d'entrée dans la *chaîne de bonne imitation*, d'imitation positive¹¹⁰.

Nous le voyons bien, Girard n'a pas établi vraiment la rationalité qu'il promeut. Il ne s'en cache pas. Il sait que sa première théorie souffrait de lacunes à tous niveaux. Dans la seconde, il ne cherchera plus une complétude anthropologique en ce sens qu'il abandonnera l'idée de trouver une ligne de démarcation claire et démontrée de la différence entre le bon modèle – le Christ – et tous les autres modèles. Il cherche une différence essentielle en terme de qualité en le christianisme et son grand rival, le rationalisme. Mais pour ce faire il a dû forcer sa pensée en laissant en friche tout le travail d'une raison élargie¹¹¹. Avant d'étudier cette question, nous devons faire état de la critique.

108 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 214.

109 *op. cit.*, p. 235.

110 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, *op. cit.*, p. 137.

111 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 348.

II. Les critiques du deuxième Girard

Le deuxième Girard est nettement plus difficile à saisir que le premier. Girard a cherché à répondre aux nombreuses objections. De fil en aiguille, une nouvelle théorie va naître, probablement plus intéressante et plus porteuse de potentialités. L'état de la critique fait ici va tenter d'éclairer les forces et les faiblesses du discours afin d'en tirer d'éventuelles conclusions théologiques. Les critiques vont être classées sur base des couples dont il a été question au chapitre précédent.

Les grands couples

A. Le couple sacrificiel – antisacrificiel

Face aux ressemblances trop fortes entre le caractère sacrificiel des rites archaïques et de la Passion, Girard a dû redéfinir sa notion de sacrifice tout en tenant compte de la radicale différence qu'il y a entre les deux formes sacrificielles en question. Dieu n'apparaît plus comme une puissance qui lutte contre le principe mauvais du sacrifice. Il se soumet de manière parfaite aux conditions sacrificielles. Il entre dans le jeu du mal. C'est par ce procédé qu'il va triompher de lui. La critique la plus courante apparaît comme naturellement. Elle est signalée encore par Dupuy¹¹². L'action divine est une ruse pour déjouer les mécanismes sacrificiels. Les petites actions des hommes, au départ toujours très mesquines, prendraient une importance cruciale dans le projet du salut divin. L'expression éloquente de Louise-Marie Martinez « à malin, malin et demi » qualifie bien la conception girardienne de la lutte de Dieu contre le mal. Il s'agirait d'un combat entre Dieu et le mal comme deux joueurs d'échecs. Le monde serait un immense échiquier. Il n'est pas étonnant que la plupart des penseurs critiques, comme Dupuy, insistent sur cette remarque car ils ne suivent pas Girard jusque dans sa théorie du christianisme. Mais en se privant de la dimension théologique, ils ne peuvent saisir l'importance que revêt le mimétique comme véritable pilote du sacrificiel. Ils ne peuvent comprendre que ce modèle, c'est qui imite le Père et qui nous propose le premier maillon d'une chaîne *positive*. C'est une difficulté réelle car le problème consiste dans le caractère flou et mal établi de ces racines théologiques. On ne peut, en toute rigueur qu'en rester à une vision réduite de l'hypothèse, celle centrée sur la ruse. Que signifie en effet qu'une imitation positive se doive de passer d'un modèle à l'autre sans fascination mimétique. Girard se fait très confus à tel point que Dupuy, qui connaît personnellement très bien Girard, persiste dans sa critique. En réalité, le sacrificiel est présenté comme central – le sacrificiel définit l'homme. – et d'autre part il parsème son argumentation de clés dont il ne mesure pas toute l'importance pédagogique : « *pour se libérer du sacrifice, il faut renoncer inconditionnellement aux représailles mimétiques* »¹¹³, « *l'imitation positive*

112 Guillaume GUIRAUD, Julien GUITARD, *Entretien avec Jean-Pierre Dupuy*, p. 69-76.

113 René GIRARD, *Les Origines de la Culture*, op. cit., p. 113.

consiste à passer librement d'un modèle à l'autre », « la mutation mimétique »¹¹⁴ qui consiste à accepter notre dépendance à l'autre. Les véritables solutions à la victimisation se trouvent dans l'imitation d'un bon modèle ou d'un modèle qui l'imité. Mais on voit aisément la faille. L'imitateur a toujours un rôle qui n'est jamais clairement exploité par Girard. La liberté existe bien chez l'imitateur ; le renoncement inconditionnel se limite-t-il à nier sa propre autonomie et reconnaître que tout vient du modèle ? Girard peine à admettre une responsabilité réelle et consistante à l'imitateur mais il ne l'explicite pas. Il se contente d'insister sur l'absurdité de l'autonomie du sujet. Il ne donne de sa théorie qu'une version appauvrie, entrevue sous un angle réductionniste. C'est précisément cette réduction qui fait dire aux critiques que la divinité girardienne manie la ruse pour arriver à ses fins. On sent bien l'Évangile dans le discours girardien et spécialement ces paroles : « *le Fils ne peut rien faire de lui-même, il fait seulement ce qu'il voit faire par le Père; ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement* »¹¹⁵. La relation du Père au Fils se comprend sur un plan autrement plus profond que la vision réduite en question. Il en va de même des saints vis-à-vis de Jésus. Or Girard parle bien d'une *chaîne imitative* qui remonte au modèle des modèles. La question se pose en termes anthropologiques. Quelle richesse le deuxième Girard cache-t-il sous une explication mal assurée ? Nier la profondeur abyssale de l'imitation chrétienne revient à s'exposer à des critiques d'un Dieu qui pratique la ruse.

B. Le couple interprétation – faits

L'interprétation de l'innocence du Christ est centrale. Le Christ est innocent car il se donne totalement. Il est le modèle à imiter. En disant cela, la théorie mimétique devient nébuleuse. En effet, un modèle mimétique possède toujours un objet médiatisé qui permettra au rival d'acquérir quelque chose de l'être du modèle. Or le Christ ne possède rien en propre. Il a par contre le pouvoir de donner sa vie et de la reprendre. Ce n'est pas interprétable dans la théorie girardienne car en ce cas, il n'y a pas de médiation au *Mensonge romantique* où l'objet était toujours réel, clairement identifié, comme par exemple une voiture, un statut social, une qualité physique. Certes, Jésus est médiateur. Le problème est qu'il est modèle. Or la théorie mimétique est triangulaire et ne peut fusionner l'idée de modèle et d'objet médiatisé. L'interprétation que le deuxième Girard donne au récit du partage de Salomon est éclairante à ce sujet. Le sacrifice de la vraie mère est la préfiguration du sacrifice du Christ. Elle offre sa vie. Elle refuse la fixation sur la médiation que représente son enfant. Par ce moyen, elle révèle l'absurdité du projet sacrificiel de la fausse mère. Elle représente de cette manière un modèle à imiter, un exemple de sacrifice de soi. De

114 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 232.

115 Jn 5,19

même le Fils imite le Père mais sans médiation. La théorie mimétique de type triangulaire ne convient pas pour analyser ce qu'elle prône. Girard cherche des réponses dans des concepts comme le silence du Père, le retrait du Père, la volonté de calquer sa volonté sur lui¹¹⁶, mais ceci laisse apparaître la difficulté qu'éprouve Girard à rendre compte de l'idée de médiation dans le cas de l'*imitation positive*. Ce sera la question posée dans la partie théologique du deuxième Girard.

C. Le couple archaïque – chrétien

La réhabilitation du sacrificiel par l'auteur est conforme à la logique même de la théorie mimétique. Dès qu'il repère un indice de victimisation, il produit aussi vite que possible un remède intellectuel pour sortir de l'impasse. Cependant, il ne s'harmonise pas nécessairement avec l'ensemble de son discours. En effet, il reconnaît un rapport réel des cultures archaïques à la divinité. Ainsi, il existerait une continuité entre l'ancien monde et le nouveau, celui introduit par le sacrifice christique. Mais il est difficile de comprendre le fondement de cette affirmation. Elle ressemble fort à une déclaration d'intention. L'archaïque et le chrétien ont tous deux une démarche sacrificielle. Le premier est sacrifice de l'autre et le second, sacrifice de soi. Il n'est guère difficile d'y voir de l'égoïsme total dans le premier cas et de l'altruisme dans le second, générant ainsi une opposition sans continuité. Girard essaie d'introduire la notion d'obéissance, spécialement avec le sacrifice d'Isaac. Ce concept est de tout évidence trop hétérogène avec la cohérence d'ensemble de la théorie. Girard semble manquer de ressources pour sortir de ce que sa théorie met en évidence. C'était déjà le cas dans le premier Girard. Nous voyons que ici que c'est encore le cas.

Girard ne semble pas conscient du problème. La voie qu'il ouvre en distinguant sacrifice d'autrui pour l'archaïque et sacrifice de soi pour le christianisme manque de clarté. Le premier apparaît comme égoïste et le second comme suprêmement généreux. Il est difficile de percevoir la continuité entre les eux. Mais nous voyons avec le récit du sacrifice d'Isaac, que Girard cherche à expliciter une autre distinction. L'obéissance d'Abraham lorsqu'il s'apprête à tuer son fils manifeste une volonté de faire ce qui lui coûte cher. Il s'apprête à payer de sa personne. Il sacrifie quelque chose qui a de la valeur dans sa vie. Il s'agit bien plus que d'un sacrifice d'autrui. Nous avons affaire à un sacrifice de soi. La différence avec le sacrifice christique est qu'il est partiel et non total. Nous retrouvons ici ce qui a été dit plus haut. Nous voyons mieux les potentialités de moins en moins accusatrices de la pensée girardienne.

D. Le couple archaïque – modernité

Les mots du deuxième Girard au sujet de la modernité sont très durs. Ce qu'il dit

116 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 220.

semble très vrai. En effet, la modernité, et spécialement le monde intellectuel, semble vouer un ressentiment vis-à-vis du christianisme comme un rival vis-à-vis de son modèle. On aurait beaucoup de difficulté à trouver dans ses propos l'ombre d'une qualité accordée à la modernité. À l'entendre, celle-ci aurait tout faux. Mais en parlant si durement, Girard agit conformément aux modèles qu'il décrit dans les romans étudiés. Le modèle fait tout pour étaler sa supériorité et l'imposer à son imitateur. Pourquoi s'entête-t-il à convaincre le monde intellectuel de sa dépendance vis-à-vis du christianisme ? On est loin de la mimesis paisible qu'il appelle lui-même de ses vœux.

E. Le couple christianisme essentiel – christianisme historique

Le deuxième Girard voit une continuité profonde du christianisme entre son moment fondateur, la Passion et la Résurrection, et le christianisme actuel. Il n'y a pas de rupture mais une continue et lente progression de la révélation du mensonge victimaire et de son remède fondamental, la *mutation interne du principe mimétique* selon le modèle christique. Le problème est soulevé ici par l'histoire et la théologie. A force de voir une continuité dans l'histoire chrétienne, Girard transforme le christianisme historique comme il l'entend. La différence entre sa version des mystères chrétiens et celle du Moyen-Âge est telle que la continuité semble vraiment forcée. Les notions comme l'enfer, Satan, le péché originel sont très éloignées de la foi du christianisme historique, sans parler des récits bibliques. Sa vision des grands thèmes théologiques n'a pas évolué par rapport à sa première version du christianisme. Le péché originel n'est, selon Girard, qu'un *trope* alors que selon la théologie historique, il est présent dès la conception. Il s'agit d'un défaut d'origine qui va se déployer suite à la fréquentation de mauvais modèles mais il est antérieur à l'imitation. Girard cherche à affiner toujours plus son concept d'imitation pour tenter de le confondre purement et simplement avec celui de péché originel. Cette voie, nous l'avons vu, s'avère très brouillonne. Quant à l'enfer¹¹⁷, selon la théorie mimétique, son existence est contraire au Dieu de l'Évangile. Cette idée serait l'expression d'un type de pédagogie liée à une époque de sa rédaction. Le principe même d'enfer ressemble tellement à une exclusion sacrificielle qu'il n'est guère envisageable de l'intégrer dans la théorie girardienne, quant bien même est serait agréée par Dieu. Lors de l'analyse du premier Girard, il a été question de la difficulté de l'idée d'enfer dans la théorie. Nous voyons ici que le deuxième Girard n'a pas évolué à ce sujet. De même, Satan ne peut exister. Il n'est qu'une sorte d'aimant théorique sans consistance réelle. Il existe comme une sorte de tendance dans le cœur humain. Le reconnaître comme existant en dehors de l'homme reviendrait à penser l'enfer, ce qui n'est pas possible pour le deuxième Girard. Cette question est problématique en théologie. Au-

117 René GIRARD, Gianni VATTIMO, *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 80.

cune piste nouvelle ne peut être attendue de la part de la théorie mimétique dans l'état actuel des choses.

F. Le couple imitation – reconnaissance

Le problème de la reconnaissance de ses propres dépendances vis-à-vis des mécanismes mimétique et victimaire s'avère de plus en plus problématique. Girard, de plus en plus, repousse la question de l'imitation à la périphérie de notre conscience. D'une part la bonne imitation est le propre des génies et des saints. En ce cas, il n'est guère possible de saisir ce dont il est question dans le principe d'imitation. Il n'est plus question de la très claire triangularité mimétique de *Mensonge romantique*. Il n'est plus du tout évident de comprendre ce que les génies et les saints imitent puisque cela est devenu leur apanage. Que reconnaissent-ils au juste quant à leur propre imitation ? Girard ne répond pas directement à la question. Il développe l'idée selon laquelle le remède à la mauvaise imitation consiste en la reconnaissance que le principe d'imitation est un pôle auquel il n'est pas possible d'échapper. Reconnaître ce principe permet d'éviter le ressentiment et passage d'un modèle à l'autre sans rester bloqué sur un seul de ces modèles. Cette conception du mimétisme est encore très lacunaire. Suffit-il de reconnaître sa dépendance vis-à-vis du principe mimétique pour cesser d'éprouver du ressentiment ? Est-ce que cela suffit pour garantir la valeur de ses modèles ? On peut très bien s'orienter vers de mauvais modèles et n'éprouver aucun ressentiment. De plus, on ne voit pas très bien le sens de changer de modèles dans le cas des saints qui gardent comme modèle fondamental la personne du Christ.

La théorie du christianisme

« *Interpréter les Évangiles,...* ça veut dire qu'il y a un homme au moins qui a fait ce que Dieu aurait fait s'il était venu chez nous »¹¹⁸. C'est l'élément qui permet de dire que la révélation chrétienne a bien une origine transcendante. La formule est un peu maladroite mais très riche à l'intérieur de la pensée girardienne. Bien sûr, le Fils n'est pas à la place du Père. La formule n'a comme telle guère de sens. Mais il s'agit de saisir une imitation en esprit. Pour la comprendre, nous pouvons transposer cette imitation à celle du chrétien par rapport au Christ. La foi n'oblige en rien à faire ce que Jésus a fait durant sa vie, de mourir en croix, de guérir des aveugles, de prêcher comme il l'a fait, de vivre la pauvreté comme il l'a vécue. Cependant, la théorie mimétique parle d'objet de médiation pour fonctionner. Or, l'imitateur du Christ qu'est le chrétien selon le Girard II, se doit de toujours réinterpréter cette imitation en fonction de ce qu'il est lui. Autrement dit, cet imitateur imitera toujours de façon unique son modèle en fonction de ce qu'il est au moment présent. L'imitation est toujours néces-

118 Christine FOURNIER, Gérard VINCE, *Regards de philosophes*, 2/3.

sairement fluctuante et insaisissable. Ceci ouvre une voie à la compréhension de l'imitation positive faite de liberté et d'absence de fixation héroïque. Que signifie à la place de? Le Christ peut-il être à la place de quelqu'un? Le Père peut-il être à la place du Christ? Elle repose sur une rationalité semble-t-il peu claire. Cependant Girard tente de compléter ces problèmes par des formules comme par exemple « *imiter le Christ, c'est tout faire pour ne pas être imité* »¹¹⁹ ou encore « *la parole prophétique s'enracine dans la parole de l'émissaire consentant, mais elle ne prétend pas incarner cette vérité* »¹²⁰. A ce niveau encore, Girard peine à définir l'imitation positive, libre, qui est pourtant devenue centrale dans son discours. Il s'agit d'une sorte d'imitation en esprit. Le Fils imite le Père de manière mystérieuse et insaisissable. Girard a peu d'outils intellectuels pour en dire plus. Les saints imitent également le Christ de manière tout aussi mystérieuse. Il aura tendance à le dire dans ses derniers livres que cette humiliation est à prendre au sens second, comme celui d'une advenue à l'humilité, celle qui reconnaît la vérité de notre nature profonde. Ici, il bascule dans une certaine forme d'intuition spirituelle. On peut commencer à comprendre pourquoi Dupuy affirme « *Il est impossible d'enseigner la théorie mimétique, du moins comme on enseigne une science ou les mathématiques. C'est dans sa chair que l'on éprouve sa validité* »¹²¹. Il s'agit peut-être d'une forme de capitulation due à un manque de soubassement philosophique. C'est ce que nous verrons également au chapitre suivant lorsqu'il sera question de relire la théorie girardienne à la lumière de la théologie.

La nouvelle rationalité et la nécessité de la conversion mondiale

La faible réception de la critique suite à la publication dans laquelle est traitée la question de la nouvelle rationalité dénote une réelle difficulté qu'à Girard a finaliser sa pensée. Ses propos concernant l'Occident sont relativement clairs. Ce que l'auteur propose s'inspire du *discours de Ratisbonne*. Il cherche à joindre la « *différence grecque et l'identité judéo-chrétienne* »¹²². Il appelle de ses vœux à l'élaboration d'une raison élargie. Ceci s'avère nécessaire tant le discours devient passionnant à certains égards en même temps très confus. Seul un radical changement de rationalité serait susceptible de décrire la théorie mimétique de manière pertinente et ainsi saisir les paradoxes de sa théorie. Comment, tout en gardant une rationalité héritée des Grecs, intégrer tous les thèmes chrétiens posant un problème de définition à l'intérieur de la théorie girardienne ? Comment expliciter les concepts comme *médiation intime*, *imitation positive*, *reconnaissance*, *mimesis paisible* ou *sortie du ressenti-*

119 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 218.

120 op. cit., p. 342.

121 Discours de réception de René Girard à l'Académie française, 2005.

122 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 300.

*ment, mimesis trouée de l'intérieur ?*¹²³. Comment essayer d'échapper aux pièges mimétiques dans lesquels, selon les aveux de Girard lui-même, il tombe lui-même. C'est le projet du chapitre suivant.

123 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, *op. cit.*, p. 345.

III. Le deuxième Girard et la rationalité chrétienne

Pour relire le deuxième Girard de manière théologique tout en conservant le cœur pulsant de la théorie mimétique, nous allons reprendre les fondamentaux de la théologie tels qu'ils ont été mis en évidence à la fin du chapitre précédent. Le principe de don comme interprétation fondamentale de la Trinité va servir ici à relire la théorie mimétique en vue d'éliminer, autant que faire se peut, ses difficultés.

On se souvient que le principe de don dépasse la raison. Le don trinitaire ne peut se penser, sans risque de perversion, en terme de juxtaposition. Il s'entrevoit comme intérieur à lui-même tout en conservant un sens absolu de l'altérité. En ce sens, il reste insaisissable. La raison peut cependant jouer un rôle très important pour saisir les pièges de ses propres mécanismes. Prenons le cas de l'imitation.

L'imitation et le don relus à la lumière de la théologie

Lorsque dans l'Évangile, Jésus dit que tout ce que le Père fait, le Fils le fait également, cela ne signifie pas, de tout évidence, que le Fils copie ou veut posséder quelque chose que le Père possède et qui octroierait un supplément d'être au Fils. Cela ne signifie pas non plus que le Fils fait quelque chose que le Père fait. Le principe imitatif est radicalement originaire. Il n'y a pas un seul moment, fût-il logique, où le Fils n'imité pas le Père. Pas davantage, il n'est semblable à lui au sens *Homoiousios*. Il est autre que le Père et un avec lui. Il a le pouvoir de donner sa vie et de la reprendre. C'est en cela que consiste son imitation du Père. C'est un caractère proprement divin.

Le sacrifice et le don relus à la lumière de la théologie

La notion girardienne de sacrifice se laisse deviner facilement dans le dogme trinitaire. La Trinité est un échange infiniment mystérieux de donation infinie. Ici encore, la tentation est d'y voir trois entités juxtaposées qui entretiendraient des relations. Cette capacité de se donner totalement est également un caractère éminemment divin. Toute créature ne peut s'y risquer sans perdre la vie.

En théologie, l'homme a été créé bon, à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Celle-ci se lit comme une sorte d'imitation originaire. C'est en tant qu'il est créé comme don de soi qu'il est à la ressemblance de Dieu. Il n'est pas question ici de médiatisation. Le mystère du mal a rendu l'évidence du don divin obscure. Le mal fait voir les relations d'altérité, à partir d'un point de Sirius, comme s'il existait un point de vue en dehors de Dieu. Cette approche trompeuse fait l'impasse sur la vérité de la relation de don. Elle s'érige au dessus de la création pour ne plus voir que de éléments juxtaposés qui se font face. Le sens sacrificiel de Dieu autant que le sens mimétique ont dis-

paru parce qu'ils ne se lisent plus dans une optique de donation divine. L'homme ne peut saisir le don au sens originare du terme. La déchirure de l'unité originelle entraîne une incapacité à tout sacrifier, en ce compris sa propre vie. Même le sens du baptême est devenu difficile. Comment saisir le sens de la mort baptismale qui s'ouvre à la vraie vie nouvelle venue d'en haut. Notre raison peine à théoriser la grâce dont il est question. Il fallait un modèle parfait dont l'incarnation renvoie toujours à ce mystère de donation originare.

La difficulté théologique de la théorie mimétique semble résider ici. Le remède radical aux maladies de l'imitation et du sacrifice ne réside pas dans un approfondissement des idées d'imitation et de sacrifice mais dans une interprétation radicalement autre de leur signification.

Le couple sacrificiel – antisacrificiel

En passant d'une lecture antisacrificielle à une lecture sacrificielle, le deuxième Girard se rapproche des fondements théologiques du christianisme. Il tend vers une tendance moindre à l'accusation. Cependant, il peine à donner tout l'éclat à ses propres intuitions. Il éprouve des difficultés à répondre à la critique d'un Dieu qui ruse avec le mal. Il chercherait à mimer le sacrificiel archaïque et obtiendrait gain de cause en se calquant sur les conditions des « *petites affaires humaines* »¹²⁴. Une lecture plus théologique de Girard permet d'entrevoir toute la potentialité de la théorie. L'interprétation du sacrifice dans la Révélation, comme sacrifice tel que Dieu seul peut le faire, fait apparaître les sacrifices archaïques comme des tentatives pour accéder à une réalité de donation toujours à refaire, toujours inaccessible car jamais totale. Tout semble comme des pâles imitations du sacrifice christique. En affirmant que les cultures anciennes ont un rapport réel au divin, Girard exprime sans vraiment en rendre compte que les sacrifices génèrent une forme de proximité à la divinité. Cette proximité se fait toujours au détriment de quelque chose dont la communauté va sa passer. Les sacrifices tout au long de l'histoire humaine paraissent étrangement comme des dégradations du vrai sacrifice divin révélé sur la Croix. Tout se passe *comme si* les sacrifices procédaient d'un sens naturel de Dieu mais perverti par l'incapacité à saisir le don selon le modèle du Dieu révélé par la Croix et la Résurrection.

La médiatisation

Quant à l'imitation, que Girard présente comme fondamentale, elle paraît également étrange, comme une dégradation de l'imitation du modèle christique. En effet, selon la théorie mimétique elle est un principe salvateur. De fait, nul n'en conteste l'extrême

124 Discours de Jean-Pierre Dupuy lors de la réception de René Girard à l'Académie française, 2005.

importance. Cependant, elle mène inéluctablement au conflit. « Nous désirons les mêmes choses, nous sommes amis ; nous désirons les mêmes choses, nous devenons ennemis ». L'humanité entière court derrière des modèles qui s'avèrent illusoires et décevant. Ce type d'imitation paraît un mime précisément du modèle christique qui n'a pas de médiation et ne souffre pas des maladies mimétiques de la rivalité. Jésus-Christ n'est donc pas un modèle en tant qu'il a réalisé de grandes choses ou qu'il a tenu tête à la foule, seul contre tous. Mais il l'est en vertu de son être profond de donation totale. Par cette révélation, il s'est manifesté comme le Médiateur entre le Père et la création. Aussi, par le même élan, il s'est montré l'Immédiateur du Père qui devient immédiat à l'homme. Médiation et immédiation ne font qu'un en la personne du Christ. Tout modèle humain paraît alors n'être que des tentatives naturelles et fragiles afin d'accéder à quelque chose d'essentiel. En ceci, l'imitation semble être un chemin authentique vers la divinité car elle est un chemin profondément honnête vers la vie. L'autonomie, par contre, est une perversion de l'imitation en ce sens qu'elle n'est qu'une mise en évidence trompeuse de l'autarcie du sujet comme s'il était possible d'échapper au monde qui nous entoure et avec lequel nous ne faisons qu'un.

Dans ses dernières œuvres, Girard se plaint de ne pas disposer d'une assise théorique entre fait et interprétations¹²⁵. Celle qui nous avons présenté ci-dessus semble éclaircir le flou de la théorie du christianisme. Lorsqu'il écrit des phrases du style « *Ce qu'il faut imiter dans le Christ, c'est son retrait* », il ne dispose d'aucun outil pour expliquer ce qui ressemble plus à une intuition qu'à une affirmation susceptible d'être comprise par le lecteur. Par contre, lire la vie de Jésus sur le modèle trinitaire est un moyen de saisir le sens du retrait : le Médiateur rend présent le Père immédiatement, sans médiation, et par ce fait, se retire, en même temps qu'il sert de médiation. En se donnant de manière totale et divine, il accomplit sa mission de rendre le Père présent à l'humanité. De même, le concept de médiation intime ressemble à une pièce importée dans la théorie mimétique. Elle s'éclaire par l'idée trinitaire nous présentant un Dieu capable de nous inclure dans son unité tout en conservant l'individu dans sa personnalité propre. Dieu et le monde concret, en ce compris le mal, devient intime à soi-même. La distance au sens géométrique n'existe plus comme telle. Seule demeure la distance d'altérité à l'image de la Trinité. Aussi, l'imitation est qualifiée de positive car elle ne se fixe jamais. De fait, lorsqu'elle reste fidèle à son modèle fondamental, elle ne peut se dégrader en rivalité mimétique. Elle n'a plus besoin de fausses solutions pour perdurer comme c'est le cas, selon Girard, pour toutes les cultures.

Paradoxalement, nous pouvons maintenant mieux comprendre la raison pour laquelle le deuxième Girard voit dans les sociétés anciennes un véritable rapport à la

125 René GIRARD, Gianni VATTIMO, *Christianisme et modernité*, op. cit., p. 147.

divinité en même temps qu'il voue un dédain virulent contre la société moderne. Les sociétés anciennes ne méprisent pas l'imitation. Elles pressentent naturellement que l'individu seul ne peut aboutir à rien d'essentiel. L'imitation apparaît comme un chemin de salut. Il y a une compréhension naturelle de la nécessité d'avoir le meilleur modèle possible pour accéder à une vie la meilleure possible. En ceci réside le rapport réel à la divinité. Les modèles peuvent paraître bien fades en regard de la théologie chrétienne mais ils reposent sur une perception de la nécessité d'un modèle parfait, source de vie. Nous pouvons remarquer que ces tentatives, extrêmement louables, visent à résoudre le problème de la différence entre les individus. On n'imité que ce qui est différent. Deux individus s'imitent précisément parce l'altérité est un problème à surmonter. Les modèles servent de solutions pour gérer la relation à l'autre, en ce compris l'inconnu divin. Ces modèles sont toujours déficients car ils ne peuvent jamais, humainement parlant, gérer toutes les différences de manière parfaite. Anthropologiquement, le modèle christique est le seul doté d'une telle puissance. Jésus ne perd jamais la relation, il manifeste une capacité de ne jamais briser la relation, même avec le mal, comme nous l'avons vu. Présenté de ce cette manière, l'imitation dans les cultures anciennes paraît comme des tentatives naturelles de façonner ce modèle parfait, sans néanmoins y arriver.

La Révélation chrétienne et sa capacité de dissolution des sacrifices anciens

Selon Girard, l'imitation doit être complétée par le mensonge sacrificiel pour rétablir l'ordre induit par ses propres défaillances. Le christianisme révèle le mensonge des sacrifices et finit par dissoudre les religions en question. L'imitation étant le fondement du sacrificiel, la religion chrétienne éprouve énormément de difficultés à venir à bout de religions qui possèdent un modèle fort car, en ce cas, le sacrificiel possède un fondement tellement solide qu'il permet aux sacrifices de perdurer. Le caractère dissolvant des récits évangéliques présentés comme révélation du mensonge sacrificiels ne sont plus opérants. Nous reviendront au dernier chapitre sur cette question importante car la théorie mimétique dans l'état actuel n'apporte que de très vagues réponses à la question de savoir pourquoi le sacrifice christique n'a pas aboli tous les sacrifices reconnus comme tels. Ceci fait perdre une grande crédibilité à la théorie girardienne.

Par ailleurs, le sacrificiel est une solution pratiquée par toutes sociétés de toutes les époques pour générer la communion. Ces solutions sont toujours imparfaites car elles se réalisent toujours aux dépens d'un bien. Cependant, on ne peut occulter le rapport réel à la divinité car ces pratiques reposent sur une perception de l'importance de la notion d'unité comme chemin pour accéder à la meilleure vie possible. Comme il est difficile de ne pas remarquer dans l'importance de l'imitation une perception dégradée mais réelle du modèle parfait en la personne du Christ, de même, il

est difficile de ne pas y voir le même processus concernant le sacrifice. Le sacrifice christique est générateur d'unité radicale. Les sacrifices autres que chrétiens paraissent ainsi à la fois pâles vis-à-vis du sacrifice parfait tout en visant exactement les mêmes objectifs, l'unité totale de communauté. On peut percevoir un réel rapport à la divinité dans les mécanismes archaïques car les sociétés anciennes saisissent le véritable projet de Dieu qui est celui de l'unité totale et de l'altérité parfaite, seules réalisable par le don divin. Dans le dernier chapitre, nous nous poserons la question de savoir s'il existe des sociétés qui s'appuient sur les sacrifices parfaits, ou prétendus tels. En cas, ceux-ci seraient ou prétendrait générer l'unité parfaite au même titre que la révélation chrétienne. Ce serait une deuxième catégorie sur laquelle le christianisme présenté à la manière de Girard – le sacrificiel chrétien est si parfait qu'il abolit les autres formes sacrificielles – serait inopérant.

La formule de Calcédoine présente un aspect prophétique. Il ose la formule « sans confusion et sans séparation ». Les Pères ont alors posé un acte d'une audace peu commune. Il ont parlé en termes grecs et clairs d'une réalité qui nous dépasse. Ils ont posé un acte d'une rationalité dont on n'a pas soupçonné l'importance tant le message était masqué par deux négations mais qui s'avère, semble-t-il, extrêmement porteur de sens. Lorsque cette formule est relue en positif et appliquée au dogme trinitaire, nous pouvons saisir qu'elle se comprend dans une interprétation renouvelée du don. Ce mystère fait droit au principe d'imitation en résolvant foncièrement les problèmes d'altérité que l'humanité cherche à résoudre depuis toujours grâce à des modèles souvent valables mais jamais parfaits. Il fait droit également au sacrifice car celui qui est proposé permet de donner une réponse définitive à l'autre grand problème de toujours et qui consiste en l'unité de la communauté.

Sur ce point, il convient de commenter ce que Girard appelle la chaîne d'imitation positive. Cette idée s'oppose à celle qu'il décrit comme la tentation hypnotique ou l'attachement à un modèle. Le modèle christique dans théorie mimétique est le modèle ultime à condition de le saisir dans sa donation originale nécessairement divine et insaisissable. Il constitue ainsi le point de fuite de tous les autres modèles. Girard exprime beaucoup de difficultés à développer ce thème. La compréhension du modèle christique sur base du don trinitaire permet de saisir qu'il est impossible de s'accrocher à lui car en tant que don original, il nous échappe toujours. Les modèles intermédiaires, constitutifs de cette chaîne sont parfaitement légitimes dans la mesure où ils font place à leur modèle d'origine. Il ne peut donc être question d'une quelconque *fixation* ou *tentation héroïque*. Ce sont des maillons qui, à l'image de leur origine, s'effacent sans perdre de leur identité ni de leur différence. Ils déploient à leur manière le sens du sacrifice christique. Par leur baptême, ils donnent leur vie pour la reprendre car elle leur est donnée d'en-haut conformément aux promesses de la foi. En s'effaçant de la sorte, ils rendent témoignage au don original de Jésus-Christ.

La même logique peut s'appliquer au sacrifice. Il n'en existe qu'un. Cependant, un acte sacrificiel reste possible s'il s'inscrit dans l'élan même du sacrifice divin, grâce contre grâce (Jn 1). L'exemple des martyrs chrétiens nous rappelle que ceux-ci ont tous donné leur vie en offrande. Loin d'être dénigrée, reléguée comme chose sacrifiée, aussi lointaine et différente paraît-elle en regard de la vie éternelle, elle en prend toujours une importance maximale.

Cette force apparaît d'une telle singularité qu'elle ne peut être mise sur le compte d'une évolution humaine. En ceci, nous pouvons trouver une base pour une christologie ascendante car l'idée de donation qui semble sous-tendre l'œuvre girardienne mène à la perfection l'idée d'imitation et de sacrifice. En ce sens elle ne paraît souffrir d'aucune concurrence. Partir de ce socle permet légitimement d'affirmer que l'événement de la vie de Jésus et du tombeau vide a une origine véritablement transcendante.

Dans le chapitre qui va suivre, nous allons plus concrètement entrevoir les deux catégories anthropologiques qui présentent des résistances peu communes au christianisme.

CINQUIÈME SECTION

LES CAS DE RÉSISTANCE AU CHRISTIANISME

Deux grandes catégories ont été sommairement présentées au chapitre précédent. La raison qui préside à ce choix n'était pas le fruit du hasard. Elle s'inspire de deux traditions qui posent un gros problème à la théorie girardienne, le bouddhisme et l'islam. Le christianisme selon Girard opère comme un révélateur de mensonge. Il agit comme un dissolvant de tout sacrifice pour substituer un sacrifice parfait. Or il existe bien des sacrifices dans les deux cas cités. Ceci déforce le discours girardien car il ne répond pas à la question de savoir pourquoi le sacrifice chrétien est venu à bout des religions archaïques rapidement alors qu'il semble tenu en échec par les cas en question. Le beau discours de Girard semble s'arrêter et n'apporter aucune réponse à ce problème d'une importance anthropologique considérable.

I. Le bouddhisme

Girard a consacré un livre à l'analyse des Védas¹²⁶. Ceci n'est pas étonnant car les personnages dont il est question dans ces textes très anciens sont un sujet de choix pour l'analyse victimaire. Les dieux tels Prajapahti sont estropiés ou blessés. Il leur manque un bras et présentent des traces pouvant être interprétées comme des suites de violences faites à leur égard. Ce travail de Girard n'a eu qu'une réception très modeste parmi les critiques. On le comprend aisément car l'exercice réalisé n'est que très théorique. L'enjeu est d'explicitier la nature sacrificielle des systèmes philosophico-religieux actuels qui sont des évolutions considérables en regard de leur fondations. Le bouddhisme doit à cet égard retenir toute notre attention. Il présente des caractéristiques tellement novatrices par rapport aux Védas qu'on ne peut plus rien retrouver des enseignements girardiens. La notion de sacrifices n'est plus interprétable selon la théorie mimétique. Le Père Scheuer donne un éclaircissement extraordinaire lorsqu'il parle du don dans le bouddhisme :

*« Les innombrables commentaires sur l'esprit qui doit animer le don, sur l'attitude intérieure qui accompagne le geste généreux, manifestent clairement qu'il ne s'agit pas d'une générosité ostentatoire, d'une volonté secrète de se faire valoir. Il ne s'agit pas davantage de la simple libéralité du propriétaire qui, sans cesser de se considérer comme tel, peut se permettre de sacrifier une modeste part de ses biens. Le geste matériel n'a de sens, en contexte bouddhique, que s'il s'inscrit dans un esprit de désappropriation : dans le don véritable, ne cesse-t-on de rap-peler, il ne doit y avoir ni donateur, ni donataire, ni chose donnée. Si l'esprit ou la conscience s'attache à la représentation illusoire d'un sujet ou d'un « soi » qui donne, à l'illusion d'un autre sujet ou « soi » qui serait le bénéficiaire, enfin à la notion du caractère substantiel et permanent de ce qui est offert, le don, même follement généreux, ne fera que renforcer les liens producteurs de souffrance ».*¹²⁷

Toute l'idée maîtresse développée dans ce livre est présente dans cette citation. Le bouddhisme, loin des poncifs habituels qui lui collent à la peau en Occident, est une

126 René GIRARD, *Le sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2007.

127 Jacques SCHEUER J.(S.J), *Un chrétien dans les pas de Bouddha*, Bruxelles, Lessius, 2009, p. 94.

discipline de donation pure. Girard cherche absolument à débusquer le sacrificiel archaïque dans les cultures qu'il étudie. Il s'arrête tout naturellement aux sources anciennes védiques mais ne peut guère aller plus loin. Il est prisonnier de l'idée que le don de soi, qui s'oppose au don de l'autre, est l'apanage du *judéo-chrétien*. Le modèle de la vraie mère dans le récit du Partage de Salomon n'existerait que dans la sphère biblique. Or dans le bouddhisme, la notion de don de soi et plus encore, de don total de soi existe également. Le christianisme, vu comme dénonciation du mensonge victimaire, n'a rien à apporter car il n'y a dans l'école de l'Éveil rien de dissimulé ni de mensonger au sens sacrificiel du terme. Ceci est d'autant plus remarquable que cette générosité foncière est soutenue par un enseignement culturellement structuré. Il n'est pas l'exploit passager d'un individu héroïque. On retrouve une étrange similitude avec le dogme trinitaire en ce sens que les personnes trinitaires ne se donnent rien comme tel. Le Père est père. Il se donne. C'est sa nature comme l'est le Fils et l'Esprit-Saint. De même, de nombreuses péripécies évangéliques déploient cet enseignement. Le don de la pauvre veuve est d'une tout autre nature que celui du riche donateur car elle a donné d'elle-même tandis que l'autre n'a donné que quelque chose pour quelqu'un. Les deux conceptions bouddhiste et chrétienne du don s'avèrent étonnamment similaires. Il nous faut, ici encore, prolonger la pensée de Girard. Selon lui, le sacrifice est générateur d'unité. C'est précisément ici que réside la spécificité majeure de tout le courant hindouiste dont le bouddhisme est l'héritier. Tout revient toujours à l'idée que toute forme d'extériorité est une illusion. La non-dualité se comprend de manière absolue. Toute idée d'imitation contrevient au but ultime de la Voie. Un maître bouddhiste verra dans un modèle une vacuité, une sorte de vide illusoire. Les perceptions sont vidées de leur consistance. Toute reconnaissance d'une quelconque consistance produit une dualité et une chute dans le monde de la souffrance et du désordre. Cette forme de spiritualité est extrêmement évocatrice dans le cadre de l'approche girardienne car elle montre une possibilité de sacrifice parfait qui réalise parfaitement ce que les sacrifices archaïques cherchaient, avec un succès toujours mitigé générant ainsi une unité partielle vouée à s'épuiser avec le temps. L'offrande du disciple abouti de Bouddha est celle de soi-même. Son enseignement lui donne la certitude de l'accomplissement de son cheminement qui est l'accès à l'unité parfaite. Lorsqu'on met ceci en perspective, d'un point de vue théologique, avec l'importance que revêt le sacrificiel depuis que l'homme est homme, on peut y reconnaître quelque chose d'essentiel dans l'être de Dieu. Là où le sacrificiel archaïque ne présentait qu'un rapport partiel avec Dieu, le bouddhisme nous montre que lorsque le principe est poussé à sa perfection, il permet de percevoir et d'exprimer une dimension fondamentale de Dieu qui est l'unité absolue. L'Éveil bouddhique ne peut cependant intégrer l'autre dimension présente dans la théorie girardienne. En effet, un Dieu créateur qui viendrait en personne pour sauver

l'humanité n'a pas de sens dans le cadre du nirvana. Tout pôle d'altérité est dilué totalement dans ce que l'on peut appeler une non-pensée mais qui se rapproche d'une pensée radicalement indifférenciée, dépourvu de l'illusion de l'altérité. Nous avons un cas d'une spiritualité d'une importance mondiale apte à montrer une capacité à faire droit aux critères les plus parfaits du sacrifice et par ailleurs absorber toute valeur liée à la reconnaissance de l'autre. Il y a ici une claire incompatibilité des deux principes fondamentaux qui nous occupe de manière systématique. Le contraste avec la théologie chrétienne apparaît d'autant mieux. Rien n'est rejeté de l'aspect donation bouddhiste, mais elle ose y adjoindre le caractère central de la place de l'autre. Ceci est d'autant plus caractéristique que le principe d'imitation est absent chez les disciples de Bouddha. Tout au plus suivront-ils un maître tant que l'objectif n'est pas atteint mais une fois réalisé, il ne peut être question d'imitation. En revanche, le plus grand des saints ne pourra jamais se permettre de quitter son regard du modèle christique ni négliger la chaîne d'imitation positive. Tout modèle intermédiaire se présentant à lui sera l'occasion d'une attention toujours plus vive. La Croix ne passera jamais parce que le mystère est une donation qui porte en soi la plénitude de l'altérité. La crucifixion est un événement où se manifeste de manière parfaite le modèle parfait qui est foncièrement autre que celui qui l'imité. Cette altérité rendue visible ne peut être absorbée par aucun exercice de méditation, aussi puissant soit-il.

La comparaison avec le bouddhisme à la lumière d'une théorie mimétique élargie permet peut-être de jeter les bases d'une meilleure compréhension de la théologie naturelle. On comprend probablement mieux le sens d'un rapport réel à la divinité. La révélation chrétienne est pleine et définitive car elle joint ce que l'homme n'est pas capable de joindre. Par ailleurs la saisie du don comme les bouddhistes l'entendent apparaît comme étrangement proche d'une des dimensions révélées par le Dieu chrétien. L'homme serait capable de saisir une des deux dimensions – unité ou altérité – soit de saisir les deux de manière partielle comme c'est le cas dans les sociétés archaïques ? Cette impossible conjonction serait-elle un des effets sur l'intelligence de ce que le concile d'Orange le péché originel ? Le christianisme annoncé de manière exclusivement sacrificielle, comme dénonciation du mensonge victimaire et même comme perfection de la grâce divine semble de toute évidence inopérant sur les traditions extrême orientale car leur approche du sacrifice leur fait voir une perfection de la donation avec ses effets d'unité parfaitement réalisés. Un Dieu qui se donne à l'humanité n'apporte aucune valeur ajoutée tant leur notion du don leur paraît parfaite et définitive. En revanche, un Dieu invitant à l'imitation ouvre la voie à la différence irréductible. L'annonce chrétienne est aussi et nécessairement celle d'un don à imiter car il ne peut être réduit à une dimension strictement intérieure du croyant. Le pauvre, le riche, le pécheur, le possédé, l'ignorant et tous les cas concrets rencontrés dans les évangiles sont toujours pris pour ce qu'ils sont dans leur réalité concrète.

Leur dignité est comme élargie dans l'ici et le maintenant de leur condition finie. En revanche, la non-dualité, bouddhique absorbe l'altérité.

Maintenant, nous allons prolonger l'investigation et nous pencher sur la deuxième catégorie citée précédemment.

II. L'islam

Nous abordons ici une religion qui présente, à la lumière d'une lecture élargie de la théorie girardienne, des caractéristiques diamétralement opposées à la spiritualité de la non-dualité. Dieu est présenté dans l'Islam comme parfaitement transcendant. On ne peut envisager de manière orthodoxe une communion ou toute forme d'union à lui. Cela contreviendrait à une dimension fondamentale de la révélation coranique. La distance entre lui et le croyant doit toujours être strictement respectée. Elle ne peut être franchie. Seule sa parole est digne de foi. Les nonante-neuf noms révélés sont conformes à ce qu'il est mais nous renvoie toujours à un au-delà infranchissable par l'homme. Il est le Très-Haut, vérité, lumière. Ces qualités dépassent infiniment le monde créé qui est souvent qualifié dans la tradition musulmane d'obscur, d'évanescant, de limité et même de néant. Dieu est tellement au-dessus du créé qu'il en est infiniment différent. Nous pouvons sans raccourci deviner que cette religion est celle de l'altérité radicale. C'est précisément ici que Girard bute sur son analyse. Elle fonctionne peut-être pour tout mais reste muette sur l'Islam. Lorsqu'il essaie d'en donner une explication, il montre qu'il pressent quelque chose qu'il ne peut exprimer. Voici ce qu'il dit au sujet de la religion en question :

« Alors qu'il n'y a plus de religion archaïque, tout se passe comme s'il y en avait une autre qui se serait faite sur le dos du biblique, d'un biblique un peu transformé. Elle serait une religion archaïque renforcée par les apports du biblique et du chrétien. Car l'archaïque s'était évanoui devant la révélation judéo-chrétienne. Mais l'islam a résisté, au contraire. Alors que le christianisme, partout où il entre, supprime le sacrifice, l'islam semble à bien des égards se situer avant ce rejet »¹²⁸.

Il est très important de tenir compte de l'impuissance intellectuelle que Girard éprouve vis-à-vis de cette religion. Il avoue ensuite son impuissance à la saisir et que les explications qu'il donne *« sont souvent du ressort d'une propagande frauduleuse contre les musulmans »¹²⁹*. Il ne faut donc en aucun cas y voir un mépris ou quelque forme de dédain. Il cherche à comprendre et ne lance que des pistes plausibles. À cet égard, son intuition vise très juste sans toutefois aboutir à une formulation claire. L'islam, dit-il, semble se situer avant le rejet du sacrifice par le christianisme. Ceci signifie que le sacrifice christique ne peut rien pour diluer le sacrificiel musulman. En utilisant la formule *l'islam semble à bien des égards se situer avant ce rejet*, Girard

128 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 360.

129 op. cit., p. 361.

donne, sans s'en rendre compte, l'explication grâce aux ressources de sa théorie. Ce qui se situe avant le sacrificiel est le mimétique. L'islam aurait donc une solidité mimétique remarquable qui rendrait le sacrificiel indéradicable. Il n'est guère difficile de comprendre que cette chaîne mimétique remonte à Mohammed qui est le *bel exemple*, celui qui a obéi à Dieu en tout, celui qui a reçu de manière parfaite la parole descendue sur lui, celui qui l'a récitée sans altération, celui qui a servi la cause d'Allah de la manière la plus parfaite qui soit. Il est donc un modèle inaccessible au sens de la médiation externe. Aucun ressentiment ne peut se produire envers lui car il est lointain, sans objet de convoitise possible et est de plus reconnu par la parole divine comme prophète. Il est incriticable. En conséquence de quoi, ce qu'il fait et la qualité de ce qu'il récite, au sens musulman du terme, n'est pas davantage critiquable. Il faut recevoir la Parole comme le prophète l'a reçue c'est-à-dire dans la moindre modification et, comme lui, y obéir. Par ailleurs, selon la théorie girardienne, l'islam est une religion archaïque. Elle possède nombre d'éléments sacrificiels au sens ancien du terme. Mais ils sont inféodés à l'obligation d'imiter le modèle prophétique. Le sacrifice du mouton, la catharsis qui suit la fête, la présentation de l'enfer, l'exclusion de catégorie entière de gens jugés non conformes au modèle correspondent de fait à ce que Girard décrit dans les cultures anciennes. Celles-ci ont été supplantées par le christianisme. Ça n'a pas été le cas pour l'islam. Les raisons sont inverses à celles dont il a été question dans le bouddhisme. Ici, le sacrifice est parfait, il génère la perfection de la non-dualité. Là, c'est l'imitation qui est érigée au rang de perfection. Aucun jugement n'est permis sur le modèle. Toute parole ou toute expression sur les processus d'exclusion est nécessairement étouffée par la conformité puissante au modèle. Il est bien évident que le sacrifice, vu de l'extérieur de la communauté musulmane, a un effet réel. Il produit une communion. Elle est bien sûr partielle car elle est toujours à recommencer et ne produit qu'une unité strictement communautaire. Mais ce caractère partiel et imparfait n'importe pas car seul compte l'action en regard de l'exemple. Le sacrificiel est fondé sur un roc qui, d'un point de vue musulman, est indestructible. Girard aime analyser les cas les plus extrêmes pour tenter de tirer le dernier carat du sujet étudié. Il cherche ainsi à comprendre le terrorisme islamique, *à la fois lié au Coran et différent de lui*¹³⁰. Il dit ne pas comprendre ce processus. Le ressentiment moderne par exemple ne va jamais jusqu'au suicide. Selon lui, il n'y a pas moyen de comprendre car « *nous n'avons aucun contact spirituel, intime et phénoménologique avec cette réalité* »¹³¹. Le problème de Girard réside encore sur sa trop grande focalisation sur le victimaire. Un attentat-suicide dans le cas musulman n'est pas d'abord un sacrifice mais un acte d'imitation qui relègue le sacrifice au second plan comme l'est celui, par exemple, du mouton. Son aspect sacrificiel est comme absorbé par l'obligation de faire ce que le modèle incite à faire. La

130 René GIRARD, *Achever Clausewitz*, op. cit., p. 360.

131 op. cit., p. 361.

figure prophétique est celle du combattant. Il faut s'y conformer. Alors que le mimétique était inféodé au sacrificiel dans le bouddhisme, le sacrificiel est inféodé au mimétique dans l'Islam. Ici, c'est l'altérité qui prime. En ce sens, il y a dans cette démarche musulmane une perception d'un pôle du binôme en question. Mais il est laissé à lui-même et rendu inattaquable. C'est la parole qui vient d'ailleurs, d'un Dieu transcendant, autre que l'homme et qui prétend résoudre la question de distance infinie qui sépare le croyant de son créateur. L'acte suicidaire repose sur un acte de volonté qui voit dans l'acte en question une réponse la plus parfaitement conforme à son modèle prophétique. Remarquons que l'acte suicidaire ne génère aucun sentiment d'unité. Il est même posé contre une communauté extérieure. Il produit explicitement de l'opposition allant jusqu'au conflit radical. Par contre il résout ou prétend résoudre le grand problème d'altérité qui est la solution absolue. Il s'attire le regard bienveillant de celui qu'il n'est pas abusif dans ce cadre d'appeler le Tout-Autre. Les maladies de l'imitation meurtrière sont évidentes. Girard le dit. Il y a un ressentiment des kamikazes vis-à-vis de l'Occident mais ils ne peuvent l'admettre. En ce cas, cela signifierait l'imperfection et l'insuffisance de leur modèle. Il y a étouffement dans la prise de conscience de la suite naturelle de ce qui est décrit tout au long de *Mensonge romantique*. Le suicidaire ne peut reconnaître qu'il agit par ressentiment. Ce serait jeter un trouble dans ce qu'il tient pour certain, l'image auquel il se conforme.

L'islam ainsi perçu laisse percevoir toute son interprétation sur la dimension d'altérité. Un chrétien n'aura pas de difficulté à saisir que cette conception entretient un réel rapport à Dieu mais ce rapport est naturel et partiel. Cette naturalité et cette partialité paraît très étrangère au Dieu révélé en et par Jésus-Christ, comme l'était la spiritualité bouddhiste. Cependant, la révélation chrétienne nous permet de comprendre que la dimension d'altérité constitutive d'un certain type de recherche naturelle de Dieu, est une dimension même de ce Dieu. Celle de l'altérité, lorsqu'elle est poussée à un degré convaincant de perfection, est à même de convaincre qu'elle résume à elle seule l'accès au vrai Dieu. Une certaine lecture de la théorie mimétique peut nous faire comprendre que ce que l'Islam fait avec l'altérité, le bouddhisme le réalise avec l'unité. La révélation chrétienne nous montre à quel point la conjonction des deux principes est hors de portée de l'intelligence humaine mais qu'elle constitue une condition nécessaire pour rendre témoignage à celui qui se donne parfaitement et éternellement.

Le christianisme historique a éprouvé et éprouve encore d'immenses difficultés face à ces deux piliers de la spiritualité mondiale. Une voie qui se propose ici serait de renouveler notre discours rationnel en faisant droit au caractère fondé de la rationalité chrétienne et de son ancrage anthropologique. L'homme est un être d'imitation autant que de don de soi. Il se déploie à l'image de son Créateur dans un don originaire insaisissable mais dont il peut rendre compte. Le bouddhisme peut ainsi être consi-

déré comme entretenant un rapport réel à Dieu. Mais que la voie unique et inaccessible ne se trouve qu'en Jésus-Christ.

Avant de conclure, répétons qu'une rationalité qui prétend s'appuyer sur un élément exclusivement dans sa quête, qu'elle soit spirituelle, religieuse ou intellectuelle, se verra doté d'une certitude intérieure d'entretenir un rapport abouti à l'essentiel. Par contre, une rationalité, telle qu'elle est présentée ici, se voit amenée à l'humilité car il n'est jamais possible de saisir par la raison simultanément les composantes qui la portent. Elle ne peut se clore sur elle même au risque de se renier. Elle ne peut exister qu'en s'ouvrant au don réel qui se déploie dans l'imitation et dans le sacrifice parfaits.

CONCLUSION

Ce travail avait commencé par une réflexion d'un des excellents commentateurs et ami de Girard : les idées sont simples, trop simples et pourtant elles sont mal comprises. Une question s'est alors posée naturellement. Pourquoi ? Pour tenter d'y répondre il a fallu reprendre toute la théorie à son point de départ et l'analyser selon ses strates successives. La plus fondamentale d'entre elle est la théorie mimétique proprement dite. C'est la partie la moins contestée de l'œuvre. Elle en constitue le socle qui détermine tout l'édifice. En l'analysant, nous avons repris les critiques de penseurs de qualité, tel Dupuy, Scubla, Atlan. Il est apparu des lacunes de complétude. Face à celles-ci, Girard s'est montré très peu pressé d'y donner suite. De fait, c'est dans sa chair que l'on comprend ses écrits. Les romans sont à l'origine de ses observations. Dostoïevski, Dante, Proust, Cervantès et Shakespeare ont bien mieux compris l'homme que les philosophes. Ils nous rejoignent dans ce qu'ils ont de plus profond. Cette profondeur de perception, Girard ne l'a jamais lâchée, c'est pourquoi, il s'est toujours montré réfractaire aux abstractions trop éloignées du vécu. Il n'en demeure pas moins que les lacunes demeurent. Était-il possible de faire droit à la préoccupation girardienne et en même temps compléter son discours ? Certaines contradictions apparentes, comme par exemple, le fait que l'auteur n'échappe pas aux défauts que ses propos dénoncent, nous ont poussés à constater la possibilité d'une sous-strate qui recèlerait les éléments d'explications manquants. La lecture théologique qui en a été faite a laissé entrevoir la possibilité de lire la théorie dans une interprétation fondamentalement différente de celle de Girard. Sa tournure rationnelle trop classique, trop juxtaposée limitait la portée de ses idées. Une interprétation plus audacieuse, conforme à la formule de Calcédoine « sans séparation, sans confusion », a permis de mieux entrevoir la sous-strate, composée de deux éléments antagonistes. L'unité et l'altérité ouvrait la voie à une rationalité élargie d'autant plus prometteuse qu'elle ne peut s'enfermer dans le discours. Cette approche, toute contradictoire paraissait-elle, s'est montrée consistante au point de pouvoir continuer l'investigation au sujet du deuxième niveau. C'est une véritable aventure qui ne faisait que commencer d'autant plus prometteuse qu'elle pourrait répondre aux vœux de l'auteur lui-même de compléter sa théorie par une assise interprétative fondamentale.

Vint alors l'approche de la deuxième strate, celle du bouc émissaire. Son analyse sur base de commentateurs engagés dans un dialogue constructif avec l'homme Girard, montrait le même type de lacunes. Elle est incomplète avec des aspects infalsifiables ou indécidables. Les mêmes constations ont été réalisées jusqu'alors. Le cœur pulsant du système girardien se situerait dans une interprétation de base. La lecture théologique est allée dans ce sens.

La troisième section est la théorie du christianisme. Elle vient en troisième position et s'établit sur les strates précédentes. Pourtant, elle est présentée par l'anthropologue

comme préexistante au reste. C'est la partie la plus contestée de toute l'œuvre. Elle est connue sous le nom de premier Girard. Le détour par cette pensée a valu la peine car il a montré un fois encore que sa théorie ne protège pas contre les travers qu'elle met en lumière. Mais il y introduit une notion nouvelle et fondamentale dans l'idée de don total et don partiel. Lorsqu'il comprendra que la lecture antisacrificielle qu'il donne du sacrifice christique ne correspond pas à la révélation *judéo-chrétienne*, il changera du tout au tout. Viendra alors le deuxième Girard. Plus le temps est passé, plus l'auteur s'est montré intuitif, spirituel. Les commentaires se montrent plus buissonnants que jamais. Chacun part dans des directions différentes en fonction de ses propres préoccupations. L'auteur de ce mémoire s'est retrouvé dépourvu de ressources dans la littérature secondaire. Il a fallu s'appuyer sur ce qui avait été constaté précédemment. L'application de la sous-strate à la notion de don a permis de continuer la réflexion, muée par la force des choses en épopée solitaire. L'audace s'était invitée comme hôte obligé face à une seule idée centrale qui porte l'ensemble de présente recherche : *le don de Dieu* dans la théorie mimétique ne se comprendrait pas de manière classique mais selon une interprétation qui prend en compte les deux principes antagonistes décelés précédemment. Il fallait continuer avec cette idée. Elles donnerait les moyens d'établir une théorie des religions. Les promesses d'un éclaircissement d'une nouvelle rationalité devenaient plausibles. Sont-elles maintenant établies ? Il serait naïf de l'affirmer. Cependant, le but a été de mieux comprendre Girard selon un projet théologique. Ce projet nous a mené vers des sentiers imprévisibles et parfois tortueux. Peut-être trouveront-ils quelque nouvel horizon...

Bibliographie

DUPUY Jean-Pierre, *Mimesis et morphogenèse*, Paris, Grasset, 1982.

BOURQUIN Yvan, MARGUERAT Daniel, *Pour lire les récits bibliques*, quatrième édition, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009.

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 ; réed. Hachette littérature, 2006.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972; réed. Hachette littérature, 2004.

GIRARD René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978 ; réed. Livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2006.

GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Grasset, 1982 ; réed. Le livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2001.

GIRARD René, *Violent origin*, Stanford University Press, 1987 ; réed. *Sanglantes origines*, Paris, Flammarion, 2010.

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

GIRARD René, *Quand ces choses commenceront : entretien*, Paris, Arléa, 1994 ; réed. 2006.

GIRARD René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999 ; réed. Le livre de Poche, coll. « Biblio essais », 2003.

GIRARD René, *Le sacrifice*, Bibliothèque nationale de France, 2003.

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

GIRARD René, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.

GIRARD René, *De la violence à la divinité*, Paris, Grasset, 2007.

GIRARD René, VATTIMO Gianni, *Christianisme et modernité*, Paris, Flammarion, 2009.

LORENZ Karl, *L'agression*, Paris, Flammarion, coll., « Champs », trad. Vilna Fritsch, 1969.

SCHEUER Jacques, *Un chrétien dans les pas de Bouddha*, Bruxelles, Lessius, 2009.

TAYLOR James, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

WÉNIN André, *L'homme biblique*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 2009.

Les articles :

VERT Julien, GIRARD Julien, *Entretien avec Jean-Pierre Dupuy*, dans *X-Passion, Revue des Élèves de Polytechnique*, 35(2003), p. 47-52.

GUIRAUD Guillaume, GUITARD Julien, *Entretien avec Jean-Pierre Dupuy*, dans *X-Passion, Revue des Élèves de Polytechnique*, 35(2003), p. 69-76.

MARTINEZ Marie-Louise, <http://home.nordnet.fr/~jpkornobis/Textes/Biblique2.html>

Conférences et interviews disponibles sur internet:

Discours de Jean-Pierre Dupuy lors de la réception de René Girard à l'Académie française ; <http://www.canalacademie.com/ida511-Rene-Girard-de-l-Academie-francaise.html>

FOURNIER Christine, VINCE Gérard, *Regards de philosophes*, Entretien avec René Girard 1-2-3, 2007; ACF films et KTO, mis en ligne en 2007, disponible par exemple sur http://www.youtube.com/watch?v=k_lo9CNN-bo

Entretien avec Jean-Pierre Dupuy, France Culture, <http://www.franceculture.fr/emission-les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance-rene-girard-24-des-choses-cachees-depuis-la-fonda-0>

Table des matières

INTRODUCTION.....	2
PRESENTATION GENERALE: la structure du système girardien.....	5
PREMIERE SECTION : la strate mimétique.....	10
I. Mensonge romantique et le désir mimétique.....	11
II. Les critiques de Mensonge romantique.....	16
La généralisation de la théorie.....	16
La faille logique.....	18
La primauté de sa propre théorie.....	21
La primauté de sa propre théorie.....	21
La question de la reconnaissance.....	22
La résolution des conflits.....	25
III. La strate mimétique et la rationalité chrétienne.....	26
La question de l'altérité.....	26
Le concile de Calcédoine.....	26
Qu'en est-il de l'enfer, la théorie mimétique et la raison élargie.....	27
Une péricope éclairante : un exorcisme dans l'évangile de Marc.....	28
Le caractère conflictuel de la théorie girardienne.....	29
La théorie mimétique élargie et la révélation chrétienne.....	30
Autre objection.....	31
Les solutions.....	32
DEUXIEME SECTION : La strate victimaire.....	33
I. La violence et le sacré ou le mécanisme du bouc émissaire.....	34
La violence dans le religieux archaïque.....	34
La première solution du religieux archaïque : la victime émissaire.....	35
Les rites et la victime sacrificielle.....	36
Les interdits.....	39
Les mythes.....	39
Les dieux.....	40
La culture.....	40
Les effets des processus émissaire et sacrificiel.....	41
La valeur historique de la strate victimaire.....	43
II. Les critiques de la strate victimaire.....	45
La méconnaissance.....	45
Le soubassement de l'hypothèse victimaire.....	46
L'infalsifiabilité.....	47
L'hominisation.....	48
La question de la réalité.....	49
Les autres critiques.....	49
III. La strate victimaire et la rationalité chrétienne.....	51
Le projet chrétien.....	52
La question de la création dans le christianisme.....	53
La question du mal.....	53
Retour sur les sociétés archaïques.....	55
La radicalisation d'un des deux pôles de la rationalité chrétienne.....	56
TROISIEME SECTION: Le premier Girard et la première théorie du christianisme.....	57
I. La première théorie du Christianisme.....	58
En quoi consiste la première théorie du christianisme ?.....	58
La société moderne.....	60

Le Mal.....	61
Le binôme sacrificiel – antisacrificiel.....	62
Le christianisme historique.....	62
Le binôme modernité – conservatisme.....	63
II. Les critiques du premier Girard.....	64
Les critiques anthropologiques.....	64
Les critiques théologiques.....	67
III. Le premier Girard et la rationalité chrétienne.....	69
Le don tel qu'il peut être vu par la théologie.....	70
Eli eli lama sabaqthani.....	72
Tout est grâce.....	73
Le péché originel.....	75
QUATRIEME SECTION : le deuxième Girard et la deuxième théorie du christianisme.....	76
I. La seconde théorie du christianisme.....	77
La révision des grandes oppositions.....	77
A. Le couple sacrificiel – antisacrificiel.....	77
B. Le couple interprétation – faits.....	79
C. Le couple archaïque – chrétien.....	81
D. Le couple archaïque – modernité.....	82
E. Le couple christianisme essentiel – christianisme historique.....	83
F. Le couple imitation – reconnaissance.....	84
La nécessité de la conversion mondiale et la nouvelle rationalité.....	85
II. Les critiques du deuxième Girard.....	88
Les grands couples.....	88
A. Le couple sacrificiel – antisacrificiel.....	88
B. Le couple interprétation – faits.....	89
C. Le couple archaïque – chrétien.....	90
D. Le couple archaïque – modernité.....	90
E. Le couple christianisme essentiel – christianisme historique.....	91
F. Le couple imitation – reconnaissance.....	92
La théorie du christianisme.....	92
La nouvelle rationalité et la nécessité de la conversion mondiale.....	93
III. Le deuxième Girard et la rationalité chrétienne.....	95
L'imitation et le don relus à la lumière de la théologie.....	95
Le sacrifice et le don relus à la lumière de la théologie.....	95
Le couple sacrificiel – antisacrificiel.....	96
La médiatisation.....	96
La Révélation chrétienne et sa capacité de dissolution des sacrifices anciens.....	98
CINQUIEME SECTION : les cas de résistance au christianisme.....	101
I. Le bouddhisme.....	102
II. L'islam.....	105
CONCLUSION.....	109