

## L'identité du social et du religieux selon René Girard

Claude Troisfontaines

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Troisfontaines Claude. L'identité du social et du religieux selon René Girard. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 78, n°37, 1980. pp. 71-90;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1980.6327>

[https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1980\\_num\\_78\\_37\\_6327](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1980_num_78_37_6327)

---

Fichier pdf généré le 25/04/2018

## Résumé

Selon Girard, la société repose sur un « mécanisme » d'expulsion d'une victime arbitraire. Cette hypothèse permet de rendre compte — d'après lui — non seulement du religieux primitif (avec ses interdits et ses rites) mais aussi de toute la culture humaine (et notamment des systèmes juridique et politique). Seul le texte judéo-chrétien mettrait radicalement en question ce qui est au fondement de l'ordre social, à savoir le « sacrifice ». On peut cependant se demander si l'identification que Girard opère entre le social et le religieux ne procède pas d'un principe très massif — qui est qu'une utilisation même restreinte de la violence ne change rien à la violence originaires — et si l'hypothèse ainsi présentée n'écrase pas les différences que l'auteur lui-même met en évidence lorsqu'il décrit les diverses institutions sociales.

## Abstract

According to Girard, society is based on a « mechanism » of expulsion of an arbitrary victim. This hypothesis enables one to give an account — in his view — not only of the primitive religious phenomenon (with its prohibitions and its rites), but also of all human culture (and particularly of legal and political systems). Only the Judaeo-Christian text radically questions that which is at the base of the social order, namely the « sacrifice ». However, one may wonder whether the identification brought about by Girard between the social and the religious phenomenon does not proceed from a very crushing principle — which is that even a restrained use of violence does nothing to change original violence — and whether the hypothesis presented in this way does not destroy the differences which the author himself brings out when he describes the various social institutions.

## L'identité du social et du religieux selon René Girard

René Girard écrit : «Tout ce qui voit dans le religieux un après-coup, une simple reprise de quelque chose de surajouté, de superposé à des données de base toujours identiques à notre propre conscience, tout ce qui fait du religieux une sublimation et une idéalisation, en le subordonnant logiquement et chronologiquement à des conceptions modernes doit être abandonné. La supériorité de notre thèse consiste précisément en ce qu'elle permet de renoncer à ces falsifications grossières du religieux ; elle donne une réalité concrète, elle informe, jusque dans les moindres détails, la plus grande intuition anthropologique de notre temps, l'intuition de Durkheim sur l'identité du social et du religieux»<sup>1</sup>. Cette déclaration situe bien le propos de l'auteur. En effet, contrairement à la majorité des chercheurs actuels en science sociale qui désespèrent de trouver une théorie unitaire du religieux — et qui considèrent le plus souvent ce phénomène comme dérivé — Girard affirme hautement l'identité du social et du religieux. Pour lui, c'est le religieux qui explique tout l'ordre social et non l'inverse. Comment arrive-t-il à ce résultat ? Tout repose sur une interprétation de la nature et du rôle du sacrifice. L'hypothèse qu'il propose est la suivante : le sacrifice consiste originellement à faire refluer la violence qui menace la société sur une victime arbitraire. Les hommes, en d'autres termes, ne parviennent à s'entendre entre eux qu'en s'unissant contre un «bouc émissaire». Mais, curieusement, les hommes ne sont pas conscients de cette fatalité : ils sont tellement mystifiés par leur propre violence qu'ils attribuent toujours à leur victime — une fois que celle-ci a été éliminée — le principe de la paix recouvrée. L'ordre social repose ainsi sur un «mécanisme» inconscient : l'élimination et la sacralisation d'une victime sacrificielle.

<sup>1</sup> R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort*, Paris, Grasset, 1978, p. 90. Du même auteur, on consultera également : *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961 (réédité dans *Le Livre de Poche*, 1978). On pourrait se demander si le patronage de Durkheim invoqué par Girard est effectivement fondé.

Cette hypothèse ne vaut pas seulement pour les sociétés primitives mais également pour nos sociétés dites modernes. Nous croyons naïvement avoir surmonté le problème de la violence et pouvoir nous dispenser du «mécanisme sacrificiel». Nous élaborons des théories selon lesquelles le «lien social» résulterait d'un accord fondé sur l'intérêt, la raison ou la volonté. Mais, pour Girard, nos philosophies et nos sciences ne font en réalité que prolonger la «méconnaissance» inhérente au processus victimaire : nous refusons de voir que c'est toujours par la violence que nous réglons le problème de la violence et que nous restons en plein régime sacrificiel. Un présentateur de Girard résume sa position en déclarant : «L'homme est le seul être vivant qui tue volontiers son semblable, avec le rat .... Animaux politiques? Ça oui, ça sûrement, ça surtout. Mais il faut regarder sans crainte et sans trop de dégoût ce que ça signifie. Ça veut dire : animaux décidés à liquider leurs adversaires. Des rats. Animaux qui ne consentent à se réconcilier qu'à la condition de lyncher l'un d'entre eux. Ils ont toujours fait ça, les animaux politiques. Ils ont toujours inventé des rivaux et des émissaires, pour les tuer. C'est cela, l'histoire, c'est cela, l'humanité, la culture, comme on dit»<sup>2</sup>.

Que cette conclusion heurte nos convictions humanistes ou, au contraire, qu'elle rejoigne la réprobation que nous portons sur la société, là n'est pas le véritable débat. La question qui se pose est de savoir sur quoi repose l'identification du social et du religieux, lui-même assimilé à une conception très particulière du sacrifice. C'est ce que nous nous proposons de discuter ici. Mais auparavant, il est sans doute utile de rappeler dans ses grandes lignes la démonstration de Girard. L'auteur ne se présente pas comme philosophe mais comme homme de science. Il propose une «hypothèse» qui unifie une multiplicité de «faits» tout en restant à l'épreuve des faits. Cette hypothèse — celle du meurtre fondateur — lui permet d'expliquer la religion primitive avec ses interdits et ses rites, d'en faire dériver ensuite toutes les institutions sociales et de leur opposer enfin certaines protestations comme la tragédie grecque ou le texte judéo-chrétien. Chemin faisant, Girard se mesure aux grandes théories du moment — notamment à celles de Freud et de Lévi-Strauss — et il prétend apporter une solution radicalement neuve. L'ampleur du propos et sa volonté d'originalité méritent qu'on s'y attarde quelque peu.

<sup>2</sup> M. SERRES, *Connaissez-vous René Girard?* dans *Le Nouvel Observateur*, 17-04-78, p. 72.

### 1. *Le mécanisme fondateur.*

Girard appelle «mécanisme fondateur» un processus en trois étapes : ébranlé par une «crise mimétique», le groupe expulse sa violence interne sur une «victime émissaire», et, après avoir retrouvé la paix, il «sacralise» cette victime. Pour bien saisir ce processus, il faut tout d'abord préciser les concepts d'«imitation» et de «désir». Pour Girard, la «mimésis» ne doit pas être réduite à la simple copie d'un modèle. Cette conception de l'imitation — qui remonte à Platon et qui a marqué toute la tradition occidentale — masque le fait que l'imitation est plus originairement désir d'appropriation de ce que l'autre est ou possède. L'imitation est donc essentiellement traversée par le désir. Girard distingue cependant soigneusement le désir dont il parle du désir freudien : au lieu de porter d'emblée sur un objet privilégié (la Mère), le désir, selon Girard, ne découvre son objet que par la médiation d'autrui. On a d'emblée un schéma triangulaire (moi-autrui-objet) et non simplement un schéma linéaire (sujet-objet). Le modèle le plus simple de l'imitation-désir est sans doute la vente aux enchères : c'est parce que l'autre cherche à acquérir un bien que ce bien se trouve brusquement valorisé à mes yeux et que je cherche à mon tour à me l'approprier<sup>3</sup>. La «mimésis d'appropriation» tourne ainsi inévitablement à la «mimésis de rivalité» : les sujets qui entrent en compétition finissent par oublier l'objet de leur désir pour ne plus voir que leur affrontement.

Ceci posé, parcourons les trois étapes du «mécanisme fondateur». La première étape est celle de la «crise mimétique». Les sociétés primitives, plus clairvoyantes que les nôtres, savent très bien que l'imitation est fondamentalement violence et que l'ordre réside dans le maintien des différences. Dès qu'un individu convoite ce que l'autre est ou possède — que ce soit sa femme, sa richesse ou son pouvoir — la société risque d'être ébranlée car il y a offense et il faut prendre parti pour l'offensé. Le malheur est qu'on ignore toujours dans ce cas qui a

<sup>3</sup> Girard cite souvent l'exemple du partage chez les enfants : «Mettez un certain nombre de jouets, tous identiques, dans une pièce vide, en compagnie du même nombre d'enfants : il y a de fortes chances que la distribution ne se fasse pas sans querelles», *Des choses cachées*, p. 17. La position de l'auteur vis-à-vis de Freud est plus nuancée que certaines de ses déclarations péremptoires ne le laissent supposer. En fait, Girard reconnaît à certains moments qu'il y a deux conceptions du désir chez Freud : le désir de fusion avec l'objet et le désir de rivalité avec l'autre. Pour lui, cependant, ce qu'il y a de génial dans la seconde conception est toujours détruit par la première. Quelle que soit la valeur de la théorie de Girard, il nous semble que ce dernier pose une question sérieuse en demandant s'il n'y a pas deux conceptions très différentes du désir chez Freud.

commencé, ce qui entraîne un cycle indéfini de représailles. La violence se répand comme la peste dans le groupe, chacun devenant le «double» de l'autre, à la fois persécuteur parce que persécuté et persécuté parce que persécuteur. C'est ce que Girard appelle la «crise mimétique», l'effondrement des différences, le retour au chaos. Comparées aux sociétés animales, les sociétés humaines semblent «dénaturées». En effet, l'éthologie montre que l'agressivité chez les animaux est instinctivement arrêtée par des conduites de soumission : le loup ne tue pas le rival qui lui tend la gorge. L'homme, en revanche, a le triste privilège (avec, semble-t-il, le rat) de tuer son semblable et de tomber ainsi dans des représailles qui menacent directement la cohésion du groupe.

Comment échapper à cette «crise mimétique», à cette généralisation de la violence qui a perdu tout frein naturel? C'est ici qu'intervient la deuxième étape du «mécanisme fondateur», le moment spécifiquement humain du «sacrifice», à savoir le reflux de la violence sur une «victime émissaire». Le groupe n'intériorise pas sa violence — il ne la refoule pas — au contraire, il l'expulse en dehors de lui en cherchant un responsable unique. «À l'opposition de chacun contre chacun succède brusquement l'opposition de tous contre un. À la multiplicité chaotique des conflits particuliers succède d'un seul coup la simplicité d'un antagonisme unique : toute la communauté d'un côté et de l'autre la victime. On comprend sans peine en quoi consiste cette résolution sacrificielle; la communauté se retrouve tout entière solidaire, aux dépens d'une victime non seulement incapable de se défendre, mais totalement impuissante à susciter la vengeance; sa mise à mal ne saurait provoquer de nouveaux troubles et faire rebondir la crise puisqu'elle unit tout le monde contre elle»<sup>4</sup>. Il est à noter que le «sacrifice» ne s'abat pas sur le «vrai» coupable, mais sur une victime arbitraire qui — ce n'est pas un hasard — apparaît toujours comme marginale dans la société. Les juifs envoyaient au désert un bouc chargé de tous les péchés de la société. Les grecs entretenaient un «pharmakos», un misérable, qui, aux moments de grandes crises, était mis à mort.

Une fois la victime éliminée, le groupe retrouve comme par enchantement son unité. La violence, en s'étant concentrée sur un seul, est comme exorcisée. C'est ici qu'intervient la troisième étape du mécanisme

<sup>4</sup> *Des choses cachées*, p. 33. On remarque que Girard décrit la résolution de la crise mimétique comme étant déjà sacrificielle. N'est-ce pas là une identification prématurée? Ne faudrait-il pas distinguer l'événement fondateur (qui n'est sacrificiel qu'en un sens très large) et le sacrifice proprement dit qui est une reprise technique, rituelle, de cet événement?

fondateur : la «sacralisation de la victime». Selon Girard, le groupe est incapable de se rendre compte de la nature purement sociologique du mécanisme de la violence. C'est à la victime elle-même qu'il va attribuer la paix recouvrée. De maléfique, celle-ci est devenue bénéfique; de poison, elle est devenue remède. La victime mise à mort apparaît dès lors comme «sacrée» et elle devient le garant de l'ordre social. Il s'agit bien évidemment d'une mystification mais celle-ci est invincible pour la conscience primitive. «Au moment où la violence s'interrompt, où la paix s'établit, la communauté a son attention fixée sur cette victime qu'elle vient de tuer; elle découvre le premier cadavre, en somme. Mais comment le découvrirait-elle au sens qui est le nôtre, au sens de la mort naturaliste, puisque ce cadavre signifie pour cette communauté entière le retour à la paix, l'avènement de toute possibilité culturelle, c'est-à-dire, pour les hommes, toute possibilité de vie. C'est aux vertus réconciliatrices de la victime émissaire qu'il faut attribuer, chez les hommes, la découverte conjointe, sur le même cadavre, de tout ce qui peut se nommer mort et de tout ce qui peut se nommer vie. La mort se manifeste d'abord comme un formidable influx de vie»<sup>5</sup>. La «méconnaissance» est donc essentielle au religieux primitif et lui permet de jouer un rôle fondateur : c'est parce qu'il est persuadé que l'ordre vient de la victime éliminée que le groupe se met à honorer cette dernière et à respecter les règles dont elle semble maintenant la source. Si le groupe se rendait compte qu'il a commis un vulgaire «lynchage» et s'il cessait en conséquence de sacraliser ses victimes, il y aurait une mutation radicale du mécanisme sacrificiel<sup>6</sup>.

Ayant ainsi forgé son hypothèse du «mécanisme fondateur», Girard en tire toutes les conséquences. Pour lui, tout l'ordre social a sa matrice dans le «religieux». Le religieux en effet est la mise en œuvre du processus d'élimination et de sacralisation qui permet au groupe d'expulser sa violence interne. La violence est en quelque sorte une maladie. Or, devant une maladie, on prend soit des mesures de ségrégation (de prophylaxie), soit des mesures d'immunisation (de vaccination). C'est bien dans ces

<sup>5</sup> *Des choses cachées*, p. 90.

<sup>6</sup> Girard est ainsi amené à discuter longuement du cas des textes de persécution qui n'aboutissent pas à la sacralisation de la victime (cf. *Des choses cachées*, p. 136 et sq.). Pour l'auteur, le récit cru d'un lynchage n'est possible que dans l'aire judéo-chrétienne (dont l'originalité est justement d'empêcher le mécanisme fondateur de fonctionner jusqu'au bout). Dans les autres aires culturelles, le lynchage est toujours camouflé par la sacralisation mythique de la victime. C'est dire également — et Girard le reconnaît — que l'événement fondateur n'est jamais constaté comme tel mais fait l'objet d'une reconstruction à partir d'un travail de décryptage des données mythiques.

deux sens — opposés mais complémentaires — qu'agit le religieux : il cherche soit à éloigner la violence (et ce sont les interdits) soit à l'utiliser à petite dose (et c'est le rituel). Les deux piliers du religieux primitif s'expliquent ainsi parfaitement, selon Girard, à la lumière de son hypothèse : ils sont l'un et l'autre des moyens de conjurer les dangers de l'imitation.

## 2. *Les interdits.*

Pour établir que les interdits sont liés au problème de la violence qui découle de la «mimésis d'appropriation», Girard examine longuement la prohibition de l'inceste. Il discute, à ce propos, les positions de Freud et de Lévi-Strauss et il cherche à surmonter leur antagonisme. Freud, dans *Totem et tabou*, présente une explication historique, génétique, de l'interdit de l'inceste. Il suppose une horde primitive dans laquelle le Père s'appropriait toutes les femmes. Les fils, jaloux, ont mis à mort leur Père, mais, culpabilisés par ce meurtre, ils l'ont fait revivre sous forme de Totem surveillant le Tabou de l'inceste. Freud postule que cet événement unique survit dans la mémoire inconsciente de toutes les populations du globe, ce qui explique l'universalité de l'interdit. Cette explication soulève cependant deux objections fondamentales. La première est que l'hypothèse d'un meurtre unique perdu dans la nuit des temps et survivant dans la mémoire de toutes les populations est historiquement invérifiable et même tout à fait invraisemblable. La seconde objection est plus grave encore : elle consiste à accuser cette hypothèse de pétition de principe. Freud veut expliquer le passage de l'indifférencié au différencié, mais il se donne au départ une famille potentielle : un Père, des mères, des frères, des sœurs. La horde primitive de Freud n'est nullement indifférenciée : elle a déjà tous les traits de la famille à venir.

Lévi-Strauss s'appuie sur ces objections pour récuser toute explication génétique de l'interdit de l'inceste. Pour lui, il faut trouver la fonction structurante universelle de cet interdit, sous peine de tomber dans la mythologie qui consiste à expliquer une institution par un événement soi-disant originaire. Or, si l'on prête attention à l'interdit de l'inceste, on remarque que son aspect négatif (tu n'épouseras pas une femme de ton groupe) n'est que la conséquence d'un aspect positif (tu iras chercher une femme dans un autre groupe). Dans cette perspective, l'interdit de l'inceste s'éclaire : il exprime d'abord et avant tout une règle d'échange. De plus, dans les systèmes élémentaires de la parenté, l'interdit de l'inceste s'accompagne de l'obligation d'aller chercher une



femme dans un groupe défini d'avance, ce qui entraîne des échanges soit restreints, soit généralisés, ceux-ci étant à cycle court ou à cycle long. L'interdit de l'inceste est loin donc d'être une curiosité : il représente l'écart différentiel minimum qui permet à la société humaine de sortir de l'indifférenciation animale et d'avoir des échanges réglés. L'interdit de l'inceste est même, selon Lévi-Strauss, le modèle de tous les autres interdits. Les primitifs refusent les conjonctions ou les disjonctions extrêmes : par exemple, un homme ne peut faire le singe, parler comme un enfant, accomplir des travaux de femmes car ce serait mêler la culture à la nature et commettre — selon les primitifs eux-mêmes — une sorte d'inceste.

Girard reconnaît qu'on ne peut régresser en deçà de Lévi-Strauss : celui-ci a bien vu que l'interdit de l'inceste, une fois mis en place, avait une fonction structurante dans la société. Mais peut-on éliminer pour autant la question de la genèse de cet interdit (et plus largement des autres interdits)? Tout se passe, chez Lévi-Strauss, comme si les primitifs étaient des joueurs d'échecs entièrement dominés par la logique de leurs échanges. Mais avant de poser la question du «comment jouer?», il faut poser celle du «pourquoi jouer?»<sup>7</sup>. Pour Girard, si les hommes s'interdisent de mettre en commun les femmes de leur groupe, ce n'est pas simplement pour le plaisir de faire de beaux échanges avec d'autres groupes, mais plus fondamentalement parce que la tentative de mise en commun n'a jamais eu d'autre conséquence que de semer la violence dans le groupe. Plus généralement, les interdits ne procèdent pas d'un souci purement logique de distinguer les ordres, comme le prétend Lévi-Strauss. Pour Girard, le maintien des différences a pour fonction d'empêcher toute «mimésis» car celle-ci a conduit autrefois au meurtre.

<sup>7</sup> J. Ladrière (dans *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 1973) pose une question analogue à Lévi-Strauss. Il remarque que ce dernier poursuit deux objectifs : montrer, d'une part, comment les structures sont des combinaisons de quelques éléments simples; mais aussi expliquer, d'autre part, pourquoi telle structure est réalisée plutôt que telle autre. Pour répondre à cette seconde question, Lévi-Strauss fait intervenir une loi d'alliance. «Or, cette loi, par elle-même, n'est pas une structure, c'est un critère qui commande l'organisation des structures» (p. 189). L'émergence de cette loi et éventuellement sa transformation pose ainsi une question radicalement distincte de la description du système en termes de structures. En style kantien, la pensée «déterminante» qui relève l'organisation d'un système appelle une pensée «réfléchissante» qui s'interroge sur la finalité de ce système. On remarque que Ladrière parle de «structure» et de «finalité» d'un système et non, comme Girard, de «fonction» et de «genèse». Ladrière ne réduit pas ainsi la question du «pourquoi» à la seule question de l'origine : il envisage également la question du «sens» et de l'évolution d'un système.

Girard est ainsi amené à réhabiliter *Totem et tabou* : dans cet ouvrage, Freud avait parfaitement deviné que l'interdit de l'inceste était lié à un meurtre réel, mais il n'a pas réussi à justifier son intuition. Lorsqu'on lit attentivement son texte, on voit qu'il parcourt deux théories sans parvenir à les relier entre elles. Tantôt il déclare que c'est l'horreur du meurtre du Père qui empêche les frères de mettre en commun leurs femmes, tantôt il déclare que les frères renoncent volontairement à se partager leurs femmes pour éviter la discorde. Dans un cas, on a un événement fondateur — le meurtre du Père — mais on ne voit pas *comment* cet événement débouche précisément sur l'interdit de l'inceste; dans l'autre cas, on a une espèce de contrat social anti-incestueux, mais on ne voit pas *pourquoi* c'est à ce type de contrat qu'on doit aboutir. Prises séparément, ces deux théories n'expliquent rien; mais elles deviennent éclairantes si on les met ensemble. Pour cela, il suffit de supprimer l'identité de la victime et le caractère unique du meurtre : si les membres d'un groupe renoncent à partager entre eux leurs femmes, c'est parce que cette tentative s'est toujours soldée par le meurtre — bien réel — de l'un d'eux. «Seule la victime émissaire peut venir achever l'inachèvement de la seconde théorie, terminer la violence, ramener à l'unité les deux théories de l'inceste. Au lieu de n'être qu'un prologue inutile et même gênant, de venir avant les violences décisives, le meurtre va jouer le rôle déterminant qui lui revient, à la fois conclusion de la crise ébauchée par Freud lui-même et point de départ de l'ordre culturel, origine absolue et relative de tous les interdits de l'inceste»<sup>8</sup>. C'est donc bien le «mécanisme de la victime émissaire» qui permet de rendre compte à la fois de la genèse et de la fonction de l'interdit de l'inceste et plus généralement des autres interdits dans une société : ces interdits ont pour rôle d'écarter la «mimésis» qui a entraîné le meurtre.

### 3. *Les rites.*

Si les interdits cherchent à éviter la violence en écartant toute forme d'imitation, les rites visent le même but par le moyen inverse : ils utilisent la violence à petite dose. C'est particulièrement clair dans le cas du sacrifice. Pour Girard, la genèse du sacrifice ne doit pas être cherchée dans le désir d'apaiser une divinité. Le sacrifice ne rentre pas dans le genre «médiation» mais plutôt dans le genre «substitution». Il s'agit

<sup>8</sup> *La violence et le sacré*, p. 294.

même d'une substitution à un second degré : le groupe qui avait fait refluer sa violence de manière spontanée sur une victime arbitraire, reproduit rituellement son lynchage sur une victime choisie pour la cause. Le sacrifice reprend — à échelle réduite — le mécanisme fondateur : il institutionnalise ce qui était d'abord un geste collectif spontané. Le sacrifice ressemble-t-il au fait de donner un coup de pied à son chien parce qu'on n'ose pas le donner à son chef de bureau ? Girard admet qu'il y a dans les deux cas « détournement de la violence sur un substitut », mais le sacrifice a un trait spécifique : il n'a pas simplement pour rôle de faire passer une colère, il poursuit avant tout une utilité sociale : détourner la violence des êtres chers en la dirigeant sur une victime qui n'est pas susceptible de déclencher des représailles. C'est par exemple ce qui permet de distinguer la « folie » de Médée assouvissant sa rage sur ses propres enfants et le « sacrifice » d'Agamemnon renonçant à sa fille pour permettre à la flotte grecque de voguer vers Troie.

Le sacrifice trouve donc sa genèse dans le mécanisme fondateur, mais il y trouve aussi sa structure. Le sacrifice reproduit en effet minutieusement tous les stades de la crise mimétique et de sa résolution. C'est au cours d'une fête où l'on viole certains interdits que le sacrifice se déroule. La victime a été soigneusement choisie : elle est marginale soit par défaut (comme dans le cas des prisonniers, des enfants et des infirmes) soit par excès (dans le cas du Roi qu'on peut considérer — selon Girard — comme une victime en sursis). La mise à mort s'accompagne de scènes d'hommage et de dérision et elle requiert l'unanimité du groupe, soit que ce dernier se précipite tout entier sur la victime soit qu'il approuve l'exécution par le prêtre. La victime est enfin sacralisée car le Dieu est censé s'être révélé en elle. « La communauté est à la fois attirée et repoussée par sa propre origine ; elle éprouve le besoin constant de la revivre sous une forme voilée et transfigurée ; le rite apaise et trompe les forces maléfiques parce qu'il ne cesse de les frôler ; leur nature véritable et leur réalité lui échappent et doivent lui échapper puisque ces forces maléfiques proviennent de la communauté elle-même. La pensée rituelle ne peut réussir dans la tâche à la fois précise et vague qu'elle s'assigne qu'en laissant la violence se déchaîner un peu, *comme la première fois*, mais pas trop, en répétant, c'est-à-dire, ce qu'elle parvient à se remémorer de l'expulsion collective dans un cadre et sur des objets rigoureusement fixés et déterminés »<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *La violence et le sacré*, p. 143.

Le sacrifice est donc la reprise technique — rituelle — du mécanisme fondateur qui permet à ce dernier de produire à nouveau ses effets bénéfiques, c'est-à-dire la paix et l'ordre dans la société. Le mythe à son tour n'est que la justification idéologique du sacrifice. Que raconte en effet le mythe? Il raconte toujours la même histoire à savoir que le héros fondateur s'est fait éliminer pour avoir transgressé la règle dont il est l'instaurateur. Pourquoi, par exemple, marie-t-on les cousins croisés sans demander leur avis? Parce qu'à l'origine, un Prince avait demandé la main de sa cousine et avait été défiguré par elle, en sorte que Pestilence, le maître des déformations, avait dû le détruire et le reconstruire. Pourquoi, autre exemple, n'y a-t-il que cinq clans dans telle société indienne? Parce qu'à l'origine, lorsqu'il y avait six êtres surnaturels dans cette société, une dispute avait éclaté, en sorte qu'il avait fallu renvoyer l'un d'entre eux au fond de la mer. «Des termes tels qu'ancêtre fondateur, héros mythique, dieu, demi-dieu ne sont jamais que des désignations diverses pour la victime émissaire transfigurée. À partir du moment où on attribue à la victime, par contagion mimétique, une puissance infinie de nuire à la communauté et de la désagréger, il est logique de lui attribuer aussi une puissance infinie de la servir et de la reconstituer puisque les bienfaits qui découlent de sa mort ne sont pas moindres que les méfaits qui paraissent précéder celle-ci»<sup>10</sup>.

#### 4. *La culture.*

Le religieux n'est donc pour Girard que la mise en œuvre et la justification du mécanisme fondateur qui assure la réconciliation dans un groupe par l'élimination d'une victime immédiatement sacralisée. Le religieux est ainsi la première forme de social humain. Girard va plus loin et prétend que toute la culture humaine a sa «matrice symbolique» dans le religieux. Pour établir cette thèse, il essaie de montrer que les institutions humaines ont leur origine dans le sacrifice et fonctionnent sur le mode du sacrifice. Nous évoquerons ici deux exemples : le système judiciaire et le système politique.

Le système judiciaire semble à première vue opposé au système sacrificiel. Girard lui-même note que les primitifs sont très étonnés de voir les Occidentaux chercher à identifier le vrai coupable et confier cette tâche à une personne indépendante faisant cesser la contestation par une représaille unique. Chez eux, en effet, on préfère se rabattre sur une

<sup>10</sup> «*Quand ces choses commenceront ...*», dans *Tel Quel*, hiver 1978, p. 39.

victime marginale désignée collectivement. Celui qui oserait désigner le vrai coupable attirerait sur lui la vengeance et désorganiserait le groupe. Est-ce à dire que le système judiciaire est fondamentalement distinct du système sacrificiel? Non, répond Girard, le principe est rigoureusement identique, seule l'efficacité est différente. En effet, dans les deux cas, on fait cesser la violence par la violence. Le système pénal est simplement plus efficace que le système sacrificiel : il restaure l'ordre lésé en faisant subir au coupable une peine identique à celle qu'il a causée au groupe. Le coupable se rachète ainsi de son forfait. Il ramène l'ordre là où il avait semé le désordre. On ne sort donc pas du principe sacrificiel.

Il semble plus difficile de faire dériver le système politique du système sacrificiel. Girard considère cependant que le modèle du Roi africain — victime en sursis — permet de justifier cette dérivation. Lors de son intronisation, le Roi africain doit commettre publiquement un inceste (avec la Reine Mère) et violer divers interdits. Tout se passe comme s'il était chargé d'impureté et écarté du groupe. Et c'est effectivement le but poursuivi : le Roi concentre sur lui toutes les souillures du groupe afin d'empêcher ces souillures de désagréger le groupe. Son pouvoir de donner la mort et la vie vient de ce qu'il est lui-même un mort vivant. Cette perspective permet d'expliquer la mythologie qui — de nos jours encore — accompagne le pouvoir : le chef est celui qui s'est sacrifié, qui risque sans cesse d'être écarté, qui guérit parce qu'il est lui-même marqué par la maladie. «Le roi a une fonction réelle et c'est la fonction de toute victime sacrificielle. Il est une machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives. On peut comparer la monarchie à ces usines, généralement situées sur les marges des grandes villes et qui sont destinées à transformer les ordures ménagères en engrais agricoles»<sup>11</sup>.

La conclusion qui se dégage de ces analyses est extrêmement sombre : la société humaine est fondée sur un meurtre qu'elle dissimule en honorant ceux qu'elle a d'abord persécutés. Il y a bien identité du social et du religieux puisque tout l'ordre culturel n'est que la mise en œuvre d'un même mécanisme sacrificiel. Les hommes sont-ils donc complètement dominés par la violence du religieux? Pour Girard, il n'y a que deux textes qui mettent en question le mécanisme sacrificiel, à savoir le texte tragique grec et le texte judéo-chrétien. Le texte tragique grec n'est encore qu'une contestation partielle du religieux mythique. Il

<sup>11</sup> *La violence et le sacré*, p. 155.

pressent ce qu'il y a de faux dans la présentation mythique qui fait rejaillir toute la culpabilité sur un seul, même si finalement il se rallie à la solution du mythe. Quelle est en effet l'originalité de Sophocle dans *Œdipe-Roi*? C'est — d'après Girard — de montrer tout au long de la pièce qu'Œdipe et Tirésias sont les doubles l'un de l'autre. Deux perceurs d'énigmes, difformes et chargés d'impuretés sexuelles, se renvoient mutuellement la même accusation d'avoir trempé dans le meurtre du Roi. Finalement, comme dans le mythe, un des deux héros va tomber et faire l'unanimité contre lui. Mais, dans l'entre-temps, le doute a été semé : et si tout le monde était coupable dans cette affaire? et si Œdipe n'était pas plus responsable que Tirésias?

Le texte tragique grec ne va cependant pas jusqu'au bout de la déconstruction du mythe. Seul le texte judéo-chrétien révèle pleinement les choses cachées depuis la fondation du monde, à savoir que l'unanimité du groupe se fait toujours aux dépens d'une victime émissaire. Pour Girard, en effet, le texte biblique doit être lu dans une perspective rigoureusement non sacrificielle. La subversion totale et définitive du mécanisme fondateur est le récit de la Passion. Jésus est présenté comme la victime innocente d'une collectivité qui — pour un temps — se ressoude contre lui. Mais tous sont compromis sans exception dans cette mort (les juifs, les romains, la foule et même les disciples). Le récit de la Passion met ainsi à nu le processus de la violence qui s'expulse d'un groupe pour retomber sur un seul. La Passion n'est pas présentée comme un sacrifice rituel par les évangélistes mais, au contraire, comme la dénonciation de ce qui, dans les autres religions, conduit au rite : «C'est bien parce qu'elle reproduit l'événement fondateur de tous les rites que la Passion s'apparente à tous les rites de la planète»<sup>12</sup>. On est évidemment tenté — comme le fait l'Épître aux Hébreux et à sa suite la théologie chrétienne — d'y voir un sacrifice mais

<sup>12</sup> *Des choses cachées*, p. 190. Cf. à ce sujet, P. GARDEIL, *Le christianisme est-il une religion du sacrifice?* dans *Nouvelle Revue Théologique*, mai-juin 1978, pp. 341-358. Sur la base de la seule lecture de *La violence et le sacré*, l'auteur développe une lecture sacrificielle de la Passion et tombe ainsi, à première vue, dans le piège dénoncé ultérieurement par Girard. On aurait tort cependant de se gausser de la «méprise» de l'auteur. Ayant reçu *Des choses cachées*, ce dernier déclare, dans un post-scriptum, qu'il considère la Passion plus comme une «inversion» qu'un «dévoilement» (et une «dénonciation») du sacrifice. La remarque est importante : n'y a-t-il pas toute une évolution qui conduit du lynchage primitif au don libre de sa vie? Girard envisage cette question mais il écarte — très hâtivement — tout sens positif à l'expression «se sacrifier» (cf. *Des choses cachées*, p. 259 et aussi la note 68, pp. 474-475).

c'est là passer à côté de l'originalité du texte évangélique qui montre que Jésus meurt contre tous les sacrifices. «Pour que le texte évangélique soit mythique au sens défini plus haut, il lui faudrait ignorer le caractère arbitraire et injuste de la violence exercée contre Jésus. Il est clair au contraire que la passion est présentée comme une injustice criante .... Loin de prendre la violence à son compte, le texte la rejette sur les vrais responsables»<sup>13</sup>.

### 5. *Discussion.*

La pensée de Girard suscite une foule de questions : on peut discuter certaines thèses particulières, comme sa conception du désir, du sacrifice, du texte judéo-chrétien ; on peut également s'interroger sur le statut de son discours : est-ce de la science, de la philosophie, de l'apologétique ? Girard en tout cas prétend faire uniquement œuvre de science et lorsqu'on lui reproche d'être simpliste, il répond que la science est par définition simplificatrice : elle émet des hypothèses qui permettent de surmonter l'impressionnisme des faits tout en restant à l'épreuve des faits. L'hypothèse de Darwin concernant l'origine des espèces est apparue en son temps terriblement aventureuse : elle n'a pourtant cessé depuis lors d'être confirmée même si le «mécanisme» exact de l'évolution n'a toujours pas été découvert. Toutes proportions gardées, Girard entend proposer une hypothèse qui joue un rôle analogue en science sociale. Acceptons de nous placer dans la perspective de l'auteur : il reste qu'on peut se demander quelle est la nature de l'hypothèse proposée et si cette hypothèse rend effectivement compte des faits.

En ce qui concerne la première question — la nature du «mécanisme fondateur» — on a émis certaines objections qui ont permis à l'auteur de préciser sa position. On a tout d'abord reproché à Girard de mettre au fondement de la société la «violence» qui est un facteur de désorganisation et non d'organisation. Mais Girard répond que, dans sa perspective,

<sup>13</sup> *Des choses cachées*, p. 192. Notons que, par ailleurs, Girard défend la divinité du Christ, mais en précisant que «le Christ est Dieu non pas parce qu'il a été crucifié mais parce qu'il est Dieu né de Dieu de toute éternité» (*Des choses cachées*, p. 242). «Si la mort de Jésus était sacrificielle, en somme, la résurrection serait le 'produit' de la crucifixion. Or, il n'en est rien et la théologie orthodoxe a toujours victorieusement résisté à la tentation de transformer la passion en processus divinisateur» (*Des choses cachées*, p. 256). Nous ne voyons pas très bien comment cette dernière affirmation se concilie — chez l'auteur — avec l'affirmation selon laquelle la théologie chrétienne est entièrement retombée dans la pensée sacrificielle, sous l'influence de l'Épître aux Hébreux.

la violence est à la fois un facteur de désordre — lorsqu'elle se répand à l'intérieur du groupe pour y attiser le «conflit mimétique» — mais qu'elle est aussi un facteur d'ordre — lorsque, s'étant retirée du groupe, elle garantit la paix par l'entremise d'une victime sacralisée. Ce double aspect de la violence permet d'expliquer l'ambivalence de la plupart des phénomènes religieux : ce qui est malfaisant devient bienfaisant, ce qui est impur devient pur, ce qui est condamnable devient honorable etc. «Supposons que je ne connaisse rien à la technique du chemin de fer. J'assiste à des manœuvres dans une gare; je vois des wagons qui filent à droite et j'en vois qui filent à gauche. Je ne comprendrai rien à ce qui se passe tant que je ne tiendrai pas une hypothèse qui me donnera, *grosso modo*, la théorie de l'aiguillage»<sup>14</sup>. La violence, à la fois facteur d'ordre et facteur de désordre, joue parfaitement ce rôle de mécanisme d'aiguillage. Il est à remarquer que, suivant cette précision, la violence n'est fondatrice de la culture que dans la mesure où elle est écartée de la communauté. D'où les jugements en apparence opposés qu'on trouve chez Girard à propos du religieux primitif : si ce dernier est criticable dans la mesure où il utilise la violence pour arrêter la violence, il est néanmoins conscient d'un danger réel et il cherche effectivement à y parer.

On a encore reproché à Girard — c'est une deuxième objection — de se donner des points de départ très différents : tantôt il jouerait sur la violence mimétique seule, tantôt sur la victime émissaire. Cependant, pour l'auteur, ces deux points de départ n'en font qu'un dans le cas des sociétés humaines. Sans doute, dans les sociétés animales, la violence mimétique — l'agressivité du mâle dominant — joue un rôle organisateur sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un «mécanisme sacrificiel». Il en va tout autrement pour la société humaine et c'est d'ailleurs ce qui fait son originalité : «les formes sociales humaines, contrairement aux formes animales, ne peuvent pas provenir *directement* des rivalités mimétiques; mais elles en proviennent indirectement par l'intermédiaire de la victime émissaire .... C'est au moment où les conflits mimétiques deviennent assez intenses pour empêcher les solutions directes qui aboutissent aux formes animales de la socialité que doit se déclencher dans une première 'crise', ou série de crises, le mécanisme qui engendre les formes 'différées', symboliques et humaines de la culture»<sup>15</sup>. En

<sup>14</sup> *Discussion avec René Girard*, dans *Esprit*, novembre 1973, p. 543.

<sup>15</sup> *Des choses cachées*, p. 103. On consultera, à ce sujet, J.-D. ROBERT, *L'«hominisation» d'après René Girard, Point de vue sur un problème non résolu*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, novembre-décembre 1978, pp. 865-887.



d'autres termes, la rivalité mimétique — ou la violence — ne devient fondatrice que par la médiation du processus victimaire. Chez les hommes, en effet, la rivalité mimétique est telle qu'elle se porte inexorablement sur une victime émissaire, mais celle-ci, en disparaissant, paraît emporter avec elle la violence. Alors qu'elle était censée avoir apporté la discorde, la victime émissaire devient dès lors le rempart le plus sûr contre le retour de la crise mimétique qu'elle interdit ou dont elle ne permet qu'une reproduction rituelle. Le processus victimaire est donc, en un sens, le comble de la violence — puisqu'il aboutit effectivement au meurtre d'un marginal — mais il est aussi, en un autre sens, le coup d'arrêt à toute violence — puisqu'il est au principe du religieux qui se définit comme un effort pour éviter les conflits.

On a encore reproché à Girard de mêler, dans le mécanisme fondateur, un processus spontané — le rejet d'un marginal — et une institution rituelle — la reproduction symbolique de ce rejet par le sacrifice —. Mais, pour l'auteur, il ne faut pas opposer le spontané et le rituel. Il faut, au contraire, admettre qu'«il existe un rapport entre les formes rituelles et la tendance universelle des hommes à transférer leurs angoisses et leurs conflits sur des victimes arbitraires»<sup>16</sup>. Le rituel en effet reproduit, à échelle réduite, le phénomène collectif qui jadis a produit la résolution de la crise. Il joue donc sur l'efficacité de ce phénomène et se situe dès lors dans le prolongement de la logique du mécanisme fondateur. C'est ainsi que Girard écrit : «Si la communauté a vraiment souffert de la crise, elle va s'efforcer de perpétuer et de renforcer la paix fragile dont soudain elle jouit. Les membres de la communauté vont renoncer pour toujours à tout contact avec ce qui a servi de prétexte plutôt que de raison à la violence de la crise» (c'est l'origine des interdits).... «La même volonté de perpétuer la paix doit suggérer un second type de conduite. Puisque c'est la mise à mort d'une victime qui a tiré les hommes de la crise, il est logique de renouveler cette mise à mort» (c'est l'origine du rituel)<sup>17</sup>.

Nous avons vu — par la réponse à la première objection — que le principe fondateur de la culture n'était pas la violence comme telle, mais la violence en tant qu'elle était expulsée du groupe sur une victime arbitraire. Nous avons vu ensuite — par la réponse à la deuxième objection — que la violence, une fois fixée sur la victime émissaire,

<sup>16</sup> *Des choses cachées*, p. 154.

<sup>17</sup> *Discussion avec René Girard*, dans *Esprit*, novembre 1973, p. 531.

devenait le meilleur rempart contre la violence. La réponse à la troisième objection nous fait franchir un pas de plus. Cette violence, exorcisée par la victime émissaire et comme concentrée en elle, suggère diverses conduites rationnelles, à savoir les interdits et les rites. Girard résume lui-même ces diverses étapes en écrivant : «On doit penser, qu'au-delà d'une certaine intensité mimétique, les rivalités deviennent trop violentes pour se précipiter directement en réseaux de subordination, assez violentes, donc, pour déclencher le mécanisme victimaire et s'engager, de ce fait, dans le voie du rite, de l'interdit et de l'échange symbolique. Le seuil du mécanisme victimaire ne ferait donc qu'un avec le seuil de l'humanisation et l'humanité de l'homme, dans tous les sens du terme, serait littéralement engendrée non pas directement par le mécanisme victimaire mais par les impératifs de plus en plus complexes et nuancés que ses bénéficiaires ne cessent d'en déduire»<sup>18</sup>.

Ce dernier membre de phrase laisse rêveur. Le mécanisme fondateur n'est plus fondateur qu'«indirectement», par la médiation d'«impératifs de plus en plus complexes et nuancés» qui sont «déduits» bien logiquement. On est dès lors tenté de conclure que le fondement de la culture n'est plus uniquement le mécanisme spontané d'éviction d'une victime arbitraire, mais la volonté de répétition de ce qui — dans ce mécanisme — est bénéfique. Telle n'est pas la pensée de Girard qui écrit : «Si la pensée religieuse se trompe quand elle divinise la violence, elle ne se trompe pas quand elle refuse d'attribuer au vouloir des hommes le principe de l'unité sociale ...». La pensée moderne, en revanche, ignore la violence : «c'est bien pourquoi elle situe toujours l'origine de la société dans un 'contrat social', explicite ou implicite, enraciné dans la 'raison', le 'bon sens', la 'bienveillance mutuelle', 'l'intérêt bien compris' etc.»<sup>19</sup>. De là découle la réhabilitation — ambiguë — que Girard fait de la pensée religieuse primitive. Celle-ci se trompe lorsqu'elle attribue le principe de l'ordre social à un être surnaturel — qui n'est en fait qu'un bouc émissaire sacralisé après avoir été éliminé — mais cette pensée religieuse ne se trompe pas quand elle affirme que les hommes sont dominés par une violence qui ne leur apporte la réconciliation qu'en s'abattant sur l'un d'entre eux. La méconnaissance du savoir mythique est plus proche de la vérité de l'ordre social que le savoir moderne qui ignore systématiquement le rôle de la violence.

<sup>18</sup> «*Quand ces choses commenceront ...*», dans *Tel Quel*, hiver 78, pp. 42-43.

<sup>19</sup> *La violence et le sacré*, pp. 358-359.

L'hypothèse de Girard est donc parfaitement claire : les hommes sont conduits nécessairement à persécuter puis à honorer un de leurs membres et c'est sur ce fondement que s'édifie l'ordre social. Les tentatives ultérieures pour édifier un ordre plus rationnel, plus contractuel, ne font que dissimuler cette violence originaire en la rendant simplement plus efficace. « Dans l'évolution qui les conduit du rituel aux institutions profanes, les hommes s'éloignent toujours plus de la violence essentielle, si bien qu'ils la perdent de vue, mais jamais ils ne rompent réellement avec la violence. C'est bien pourquoi la violence est toujours capable d'un retour à la fois révélateur et catastrophique ; la possibilité d'un tel retour correspond à tout ce que le religieux a toujours présenté comme vengeance divine »<sup>20</sup>. Nous nous demandons cependant — et ce sera le second point de notre discussion — si l'hypothèse ainsi définie parvient encore à rendre compte des faits que Girard met par ailleurs en évidence. N'y a-t-il pas, en d'autres termes, une distorsion entre les descriptions de l'auteur et son principe explicatif ? Pour illustrer ce point, reprenons l'examen de deux institutions : le système sacrificiel et le système judiciaire.

Admettons avec Girard qu'au point de départ, les groupes humains ne réalisent leur unité qu'en éliminant une victime qui leur paraît ensuite ramener la paix. Ce processus spontané est-il déjà « religieux » ? Il ne l'est qu'en un sens très large. Pour que le « religieux » apparaisse de manière spécifique, il faut qu'intervienne la volonté d'interdire tout ce qui, dans la rivalité mimétique, a conduit au meurtre ou du moins de n'en permettre qu'une reproduction rituelle très contrôlée. Le religieux proprement dit est déjà très différent du mécanisme spontané de lynchage, même si au début la ligne de séparation a pu être très faible. Girard nous avertit qu'il ne faut pas opposer radicalement le spontané et le rituel. Mais une chose est de les opposer radicalement, une autre chose est de les identifier purement et simplement. Or c'est ce que Girard fait au nom du principe qu'une utilisation — même restreinte — de la violence ne change rien à l'efficacité de la violence originaire. « Si le rituel est un substitut de la vendetta ..., c'est qu'il apporte autre chose que la vendetta. Je suis bien d'accord. Mais cette autre chose que le rituel apporte, c'est l'*imitation* du phénomène collectif qui jadis a résolu le problème de la vendetta, le transfert unanime sur une victime unique .... Si le rite fait cela, c'est seulement pour amener à nouveau — et c'est là ce qu'on ne voit pas —

<sup>20</sup> *La violence et le sacré*, pp. 427-428.

par l'intermédiaire du sacrifice, un type de résolution qui s'est révélé efficace une première fois»<sup>21</sup>. Le sacrifice rituel s'identifie donc avec le meurtre primitif, puisqu'il joue sur l'efficacité du même rejet. Mais n'est-ce pas là oublier que le sacrifice ne reprend le phénomène de transfert que de manière très contrôlée et désamorce, en ce sens, la violence sauvage qui y était à l'œuvre?

Cette maîtrise — ou ce contrôle technique — de la violence semble encore s'accroître dans les autres institutions sociales, comme par exemple le système judiciaire. Girard note lui-même que la technique du procès est très différente de la technique du sacrifice. Le système sacrificiel en effet évite de désigner le vrai coupable, il ne procède pas d'une autorité indépendante, il a une fonction plutôt préventive que curative. Girard note également que le système judiciaire finit toujours par évincer le système sacrificiel là où il entre en compétition avec lui. On est dès lors tenté de conclure — sur la base même de ces observations — que le système judiciaire est radicalement neuf et s'éloigne du processus initial de la violence. Si sacrifier, ce n'est déjà plus lyncher, instituer un procès, ce n'est plus se rabattre sur une victime arbitraire. Mais Girard ne tire pas cette conclusion. Il déclare au contraire : «Derrière la différence à la fois pratique et mythique, il faut affirmer la non-différence, l'identité positive de la vengeance, du sacrifice et de la pénalité judiciaire»<sup>22</sup>. Mais n'est-ce pas là gommer des différences patentes en s'appuyant sur une similitude de fonction (rétablir l'ordre) et de moyen (utiliser la violence)?

Évidemment, si l'utilisation — même restreinte — de la violence en vue de faire cesser un conflit ne change rigoureusement rien à la violence originaire, si les efforts pour contenir la violence ne font que prolonger la «méconnaissance» qui lui est attachée dès le départ, alors il faut admettre que c'est le vieux mécanisme d'expulsion qui subsiste de manière identique dans toutes les institutions sociales. Mais, au lieu de

<sup>21</sup> *Discussion avec René Girard*, dans *Esprit*, novembre 1973, p. 538.

<sup>22</sup> *La violence et le sacré*, p. 43. On trouvera, sous la plume de P. Manent, une critique analogue à la nôtre, concernant l'identification du sacrificiel et du politique : «René Girard insiste sur le fait que, dans les sacrifices primitifs, la victime est indifférente .... Nous savons que cet arbitraire-là est ce que la tradition morale occidentale a le plus en horreur : faut-il voir dans notre indignation un effet encore de notre ignorance de 'gosses de riches' ... ? Ou bien plutôt cette indignation morale ne serait-elle pas le corrélat d'une décision spirituelle plus radicale, nullement aveugle et au contraire admirablement lucide»? Dans cette perspective, l'institution d'une autorité politique «ne serait pas la trace de la violence fondatrice mais le résultat de la construction, hors et au-dessus de la réciprocité violente, d'un lieu préservé où se décide la violence légitime», cité dans *Esprit*, avril 1979, pp. 44-45. Ce numéro présente tout un dossier sur R. Girard.

dire que l'homme est toujours mystifié par la violence originaire — et qu'il l'est d'autant plus qu'il cherche à la maîtriser —, on pourrait dire que l'homme cherche vaille que vaille à restreindre cette violence et même à la transformer en profondeur. Girard refuse explicitement cette lecture dont les relents «humanistes» lui font horreur. Il a sans doute raison de rappeler que la vieille rivalité mimétique ne se laisse pas dominer facilement et que les barrières institutionnelles dressées par la volonté et la raison restent bien fragiles devant cette force insidieuse. Mais il a tort, selon nous, de faire de la raison un relais de la violence originaire.

On peut également se demander si cette condamnation de la raison humaine ne compromet pas le discours de Girard sur le texte judéo-chrétien. Selon l'auteur, ce texte constitue une dénonciation radicale de toute la culture humaine. Mais alors, quel est le statut du discours de celui qui prétend qu'il faut s'y rallier? Est-ce un discours prophétique ou bien un discours scientifique? Girard ne prétend pas quitter le domaine de la science, mais comment la science peut-elle proposer un texte qui lui dénie toute prétention à la vérité<sup>23</sup>? Ici encore, cependant, une autre solution est possible. Au lieu de dire que la Parole divine condamne toute parole humaine, on peut parfaitement admettre que cette Parole propose une libération qui dépasse toutes les solutions simplement humaines, sans pour autant considérer celles-ci comme intrinsèquement perverses. Par exemple, la Parole évangélique a beau dénoncer les dangers inhérents à tous les procès humains et demander à ses partisans d'éviter de s'y engager, cette Parole ne déclare pas pour autant que la justice humaine n'est qu'une mystification ou une forme plus raffinée de la vengeance. Car s'il est plus qu'humain de se laisser condamner injustement, il reste légitime et nécessaire — sur un plan bien humain — de protester contre toute injustice. Mais au nom de quoi le fera-t-on si — à ce niveau — aucune protestation n'est possible?

Girard, dans ses conclusions, défend une position anti-humaniste

<sup>23</sup> H. Meschonnic, dans un article d'une virulence extrême, déclare : «Le discours de Girard est celui d'un fondateur de secte, d'une secte à l'américaine .... Déniant sa propre interprétation, il se trouve identifié au texte sacré .... *Girard est un paradigme de Jésus*», dans *Universalis* 79, Encyclopaedia Universalis, 1979, p. 474. Le reproche est exagéré et Girard nous paraît garder toute sa lucidité, lorsqu'il avoue — peut-être avec humour — : «La preuve que nous nous situons dans la même trajectoire historique que tous les gens dont nous avons parlé, c'est que nous les traitons avec le même esprit polémique et la même injustice allègre dont ils font preuve eux-mêmes envers leurs prédécesseurs. Comme eux, nous sommes mus par l'ambition mondaine de réfuter les pensées dominantes et de les supplanter ...», *Des choses cachées*, p. 458.

qui ne voit dans la culture humaine que la sombre répétition d'un mécanisme de meurtre et qui invite en conséquence les hommes à se rallier à la Parole de non-violence de l'évangile. Mais, à côté de Girard opposant l'effort des hommes à la Parole divine, n'y a-t-il pas un anthropologue qui discerne, dans les sacrifices les plus primitifs, une volonté pathétique d'échapper à la violence? un littéraire qui s'émerveille de voir les tragiques grecs pressentir et défendre l'innocence de la victime? un historien qui relève dans l'athéisme de la science un effort salutaire pour échapper au sacrificiel? Bref, n'y a-t-il pas à côté de Girard condamnant la culture humaine un autre Girard qui observe avec sympathie cette même culture et y reconnaît un effort vers la liberté?

Chemin d'Aristote, 1  
1348 Louvain-la-Neuve.

Claude TROISFONTAINES.

**RÉSUMÉ.** — Selon Girard, la société repose sur un «mécanisme» d'expulsion d'une victime arbitraire. Cette hypothèse permet de rendre compte — d'après lui — non seulement du religieux primitif (avec ses interdits et ses rites) mais aussi de toute la culture humaine (et notamment des systèmes juridique et politique). Seul le texte judéo-chrétien mettrait radicalement en question ce qui est au fondement de l'ordre social, à savoir le «sacrifice». On peut cependant se demander si l'identification que Girard opère entre le social et le religieux ne procède pas d'un principe très massif — qui est qu'une utilisation même restreinte de la violence ne change rien à la violence originaire — et si l'hypothèse ainsi présentée n'écrase pas les différences que l'auteur lui-même met en évidence lorsqu'il décrit les diverses institutions sociales.

**ABSTRACT.** — According to Girard, society is based on a «mechanism» of expulsion of an arbitrary victim. This hypothesis enables one to give an account — in his view — not only of the primitive religious phenomenon (with its prohibitions and its rites), but also of all human culture (and particularly of legal and political systems). Only the Judaeo-Christian text radically questions that which is at the base of the social order, namely the «sacrifice». However, one may wonder whether the identification brought about by Girard between the social and the religious phenomenon does not proceed from a very crushing principle — which is that even a restrained use of violence does nothing to change original violence — and whether the hypothesis presented in this way does not destroy the differences which the author himself brings out when he describes the various social institutions. (Transl. by J. Dudley).