



HAL
open science

”Théorie Mimétique et Philosophie”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

| Charles Ramond. ”Théorie Mimétique et Philosophie”. 2014. halshs-01061802

HAL Id: halshs-01061802

<https://shs.hal.science/halshs-01061802>

Preprint submitted on 8 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université d'été René Girard « Comprendre un monde en crise », Moulin d'Andé (Eure),
09 juillet 2014.

Théorie mimétique et philosophie

Par Charles Ramond

Comme m'y invite le programme figurant sur l'affiche de cette université d'été, je me propose de faire dans cette intervention « le lien entre la théorie de René Girard », ou « théorie mimétique », « et ma propre discipline », à savoir la philosophie. Je me suis rendu compte en effet que cette question n'était pas tellement traitée pour elle-même, même s'il y a eu la conférence COV&R de Anvers en 2011 sur « *The place of Girard's mimetic theory in the history of philosophy* » ; même si la conférence Cover de 2014 aura pour sujet *The Escalation of Violence and Victimization : René Girard and Jean-Luc Marion* –donc elle traitera sans doute de philosophie ; et même s'il existe des analyses, livres ou articles mettant en rapport Girard et différents philosophes, par exemple de Stéphane Vinolo sur les rapports entre Girard et Derrida ou Sartre, ou de Christian Lazzeri sur les rapports entre Girard et Spinoza ou Girard et Honneth, liste non exhaustive bien sûr –et qui serait d'ailleurs à distinguer des lectures girardiennes que l'on peut faire de certains philosophes, comme l'a fait Paul Dumouchel pour Hobbes, comme je l'ai proposé moi-même pour Platon ou Adam Smith, dans des textes encore non publiés et dont je dirai peut-être quelques mots aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, ce sont là des démarches (lire Girard à la lumière de certains philosophes, ou lire certains philosophes à la lumière de Girard) dont on ne peut pas préjuger, sous prétexte qu'elles peuvent s'énoncer de façon symétrique, qu'elles sont symétriques en effet, ni même qu'elles appartiennent au même genre de recherches.

Malgré tout cela, donc, la question du statut de la théorie mimétique est rarement posée en comparaison avec la philosophie, si une telle chose que « la

philosophie » existe, et ce sera aussi une des dimensions de ma réflexion aujourd'hui que de m'interroger avec vous à ce sujet.

J'ai fait une recherche électronique dans mon *Vocabulaire de René Girard*. Il ne s'y trouve pas d'article « philosophie », ce qui en soi est déjà étonnant, et m'a d'ailleurs étonné dans la préparation de cet exposé.

(note de méthode, qui pourra peut-être se révéler utile aux doctorants, étudiants, ou chercheurs que vous êtes : on tire au moins autant, voire plus, d'un point de vue méthodique et académique en philosophie, de l'absence que de la présence de certains termes dans un corpus ; méthode qu'on pourrait caractériser comme celle de l'enfant dans le célèbre conte d'Andersen « Les habits neufs de l'Empereur », où seul l'enfant ose dire « le roi est nu », c'est-à-dire qu'il a *omis*, ou oublié, de s'habiller, qu'il n'a pas d'habits, que ses habits ne *sont pas* sur lui, *ne sont pas* sur ses épaules, qu'ils ne cachent *aucune* partie de son corps, qu'ils sont donc *absents* ou qu'ils font *défaut* ; l'enfant joue ici sans doute le rôle traditionnel du philosophe, qui dit la vérité et ne se laisse pas tromper par les apparences –mais à mes yeux il interprète une variante significative de ce rôle traditionnel : l'enfant ne dit pas, en effet, qu'une apparence nous trompe et qu'il existe une autre réalité à la place de celle qu'on croit voir : il ne s'exprime pas positivement, mais seulement négativement : il ne substitue pas une réalité « vraie » à une réalité « illusoire », mais désigne seulement un manque ou une absence dans la réalité, ce qui à mes yeux est une différence très importante.

L'attention aux mots d'un texte n'a en effet aucune raison de se caler mécaniquement sur la fréquence de leur apparition. Il est tout aussi intéressant de se demander pourquoi, au contraire, un terme est rare, voire absent, chez un philosophe, un théoricien, un interprète, un penseur, ou dans un corpus en général. Telle est du moins ma propre pratique depuis plusieurs décennies. Une théorie bien particulière de l'histoire de la philosophie rejoint ici les méthodes de la « philosophie du langage ordinaire ». Cavell raconte qu'il avait été frappé de stupeur par une remarque d'Austin : pourquoi dit-on « Comment sais-tu ? » et « Pourquoi crois-tu ? » et jamais le contraire (c'est-à-dire, jamais « Pourquoi sais-tu » et « Comment crois-tu ? »), si, comme on aurait tendance à le penser (ou à le croire), les verbes « croire » et « penser » sont souvent interchangeables ? Ce qui fait question ici, ce qui demande explication, c'est donc la phrase ou la construction *absentes* du langage ordinaire. De mon côté, dans une critique générale des « dispositions », j'ai utilisé ce type d'argumentation en posant la question suivante, toute simple : si une « disposition » s'exprime, comme on le pense souvent, par l'expression « savoir faire » (« je *sais faire* du vélo » indiquant que j'ai cette « disposition » en moi, qu'elle soit actualisée ou non), pourquoi ne dit-on pas « un chien *sait aboyer* », ou « un sucre *sait fondre* » ? Je crois qu'on peut aller très loin en suivant ce fil des discours manquants, ce fil des phrases qu'on ne prononce pas...

De même, l'histoire de la philosophie n'est jamais aussi éclairante (tel est du moins mon avis) que lorsqu'elle révèle et cherche à expliquer les impasses, les échecs, les lacunes des philosophies. C'est en cela que l'histoire de la philosophie, d'ailleurs,

est philosophique, bien plus qu'en se donnant pour tâche d'expliquer à nouveaux frais ce qu'on peut déjà trouver (ou lire) dans un système. D'Aristote (qui estime que la distinction entre puissance et acte *manque* chez ses prédécesseurs) à Derrida (qui estime que *l'absence* de prise en compte de l'écriture peut ruiner bien des systèmes), en passant par Pascal (pour qui *l'absence* de la théorie du péché originel explique aussi bien les impasses du scepticisme que celles du stoïcisme), toute une tendance de l'histoire de la philosophie a privilégié non pas ce qui est présent dans les textes, mais ce qui en est absent. De ce point de vue, les outils actuels de la philologie et de l'érudition lexicale ne sont nullement à négliger ; mais à condition de leur donner une utilité négative au moins autant que positive. En cela ils sont d'ailleurs particulièrement précieux, car en général, par définition, une absence est très difficile d'abord à remarquer et ensuite à prouver. On pourra donc aujourd'hui s'assurer facilement, grâce à un moteur de recherche (alors que c'était presque impossible auparavant, où il aurait fallu relire tout un auteur ou tout un corpus, pour faire une seule vérification de ce type), du fait que tel terme *est effectivement absent* d'un certain corpus, ou qu'il y est *très peu présent* –en inaugurant alors le devoir et la tâche d'explication.

Les mots « qualité » et « quantité », par exemple, sont *rare*s chez Spinoza. Une recherche sur ces notions ne pouvait donc pas s'appuyer, au départ, sur la matérialité de la présence des termes dans les textes ou dans les index. Et pourtant j'ai essayé de montrer, dans ma thèse de 1995, qu'on pouvait proposer une lecture éclairante de Spinoza *sub qualitatis et quantitatis specie*. Dans cet ouvrage, je montrais par exemple la *disparition* progressive, dans la chronologie des textes de Spinoza, de toute référence à des « degrés de réalité ou de perfection », paradigme de la superposition confuse du quantitatif et du qualitatif. Plus récemment, j'ai repris la question du doublet « nature naturante / nature naturée », frappé par le fait qu'on avait là deux participes d'un verbe qui *n'existe pas* à l'infinitif. Il n'existe pas, en effet, et contrairement à ce qu'assure Gueroult, de verbe **naturari*, pas plus qu'il n'existe en français de verbe **naturer* –et il est particulièrement étonnant de voir que nous n'avons aucune idée de ce que pourrait bien signifier un verbe **naturer* alors même que nous comprenons très bien et employons couramment le verbe « dénaturer ». Tout cela me conduisait à remettre en question l'intelligibilité de l'opération propre de la « nature », voire de la notion de « nature » elle-même –le paradoxe ayant été d'avoir été conduit à de tels résultats par le biais de l'étude de cette « philosophie de la nature » par excellence qu'est le spinozisme.

Plus récemment encore, j'ai mené une enquête approfondie (à paraître j'espère) sur *l'absence* particulièrement remarquable de l'expression « sentiment d'injustice » dans le vaste corpus des « chansons populaires » françaises, au moment même où cette expression prolifère dans les discours politiques, syndicaux et sociologiques. Cette distorsion entre ce que dit effectivement le peuple, et ce que disent ses « porte-voix », conduit à de bien intéressantes interrogations sur les « sentiments moraux » et sur la « théorie de la justice » –je ne peux malheureusement pas en dire plus ici. J'ai également fait cette recherche dans l'œuvre d'Adam Smith, et j'ai pu constater que l'expression de « sentiment d'injustice », de même que toutes les

expressions anglaises qui auraient pu dire cela d'une façon ou d'une autre, étaient totalement absents d'un livre du 18^{ème} siècle intitulé *Théorie des sentiments moraux*, et donc dans lequel le « sentiment d'injustice » (ou, comme dit Rousseau dans *L'Émile*, le « sentiment de l'injustice ») aurait dû être présent à chaque page comme paradigme de ce que nous appelons aujourd'hui les « sentiments moraux ». Mais c'est ainsi, c'est un fait, cette expression ne figure pas dans le livre d'Adam Smith. Il y a des faits en histoire de la philosophie et en philosophie. Celui-ci est riche de signification, comme ceux que j'ai déjà évoqués... Enfin *l'absence*, dans tous les index que j'ai pu consulter, de même que dans la bibliographie immense qui lui est consacrée, de toute mention du terme ou de la notion de « promesse » chez Descartes, alors même qu'il critique les promesses de façon très surprenante dans la troisième partie du *Discours de la Méthode*, m'a conduit à publier un livre sur cette question (*Descartes, Promesses et Paradoxes*, Vrin 2013), finalement très éclairante sur l'œuvre, la correspondance et la vie du philosophe, mais aussi sur la notion de promesse elle-même. L'attention aux mots écrits est donc la plus sûre des méthodes, pourvu qu'elle ouvre aussi les oreilles et les yeux sur les mots qui ne le furent pas. Je referme ici cette parenthèse méthodologique, qui touche de près, cependant, à notre question d'aujourd'hui, puisqu'au fond, avec la « philosophie », nous cherchons quelque chose qui *devrait se trouver* chez Girard, mais qui s'y trouve factuellement, expressément, peut-être moins qu'on ne l'aurait spontanément pensé ou cru.)

Donc, pour revenir à mon *Vocabulaire de Girard* : non seulement on n'y trouve pas d'article « philosophie » (ce qui a d'autant plus de valeur à mes yeux, j'y reviens, que ce n'était nullement de ma part une absence délibérée ou intentionnelle, qu'elle m'a, comme je vous l'ai dit, plutôt étonné moi-même à la relecture de ce *Vocabulaire*), mais le terme « philosophie » n'y apparaît que trois fois, dont une seule significative, dans une citation de Girard, où le terme apparaît avec une connotation assez nettement dépréciative, ou, pour le moins, distante. Il s'agit du dernier article de l'ouvrage, « violence », qui en fait bien sûr la conclusion appropriée : en voici les dernières lignes :

(C. Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, article « Violence ») : « La violence n'est donc ni dans le corps ni dans le cœur des hommes considérés individuellement, elle n'est même pas dans les *foules*, elle n'est rien d'autre que l'explosion, ou la réaction en chaîne du mimétisme. Comme le *pharmakos*, « remède » aussi bien que « poison », la violence n'a donc pas d'essence propre (*La violence* 144 ; *Choses cachées* 365), elle n'est rien de « substantiel » (*Je vois Satan* 74). C'est la raison pour laquelle, aux yeux de Girard, toutes les théories qui accordent un être ou une réalité à la violence sont également fausses : « Ou bien la violence passe pour divine, et ce sont les mythes, ou bien on l'attribue à la nature humaine, et c'est la biologie, ou bien on la réserve à certains hommes seulement (qui font alors d'excellents boucs émissaires), et ce sont les idéologies, ou bien encore on la tient pour trop accidentelle et imprévisible pour que le savoir humain puisse en tenir compte : **c'est notre bonne vieille philosophie des Lumières** » (*Je vois*

Satan 284). Seule la « parole évangélique », par conséquent, problématiserait correctement la violence, en n’y voyant rien d’autre que le phénomène du mimétisme ou du grégarisme. » [Souligné CR]

Bien sûr on ne peut pas se fonder sur un sondage aussi bref, dans un si petit ouvrage. Pourtant, comme entrée en matière, je ne le crois pas entièrement dépourvu de valeur ni de signification. Comme je suis PR de « philosophie », j’ai certainement, consciemment ou non, prêté attention à tous les passages où Girard parlait de la philosophie. Et si je n’ai pas trouvé matière à en faire un article du « vocabulaire », ce ne peut pas être entièrement par hasard, alors que, à la différence de bon nombre de mes collègues EC en philosophie, je n’ai aucun préjugé négatif, tout au contraire, à l’encontre de la théorie mimétique.

Le fait que Girard parle ici de la « bonne vieille philosophie des Lumières » me semble également assez significatif, même si ce n’est qu’une citation isolée. Le terme « philosophie » est pris ici dans son sens 18^{ème} siècle (les « philosophes », c’est-à-dire les Encyclopédistes, Voltaire, Diderot, et aussi Rousseau ou Montesquieu) qui, je pense, est au yeux de Girard une étiquette assez exacte pour qualifier ce qu’il entend par « philosophie » : à savoir, non pas une sorte de mysticisme rationnel comme on en trouve parfois chez Plotin, Platon ou Spinoza, ni une vision du monde fataliste à la manière des stoïciens (ou de Spinoza encore) telle qu’elle est popularisée dans le langage ordinaire (« prendre les choses avec philosophie » signifiant « être résigné », « consentir », « prendre le monde tel qu’il est »). Non, pour Girard, dans ce court extrait de *Je vois Satan* (mais court extrait qui porte sur le cœur du cœur de la théorie mimétique, à savoir la définition de la « violence », court extrait auquel, par conséquent, nous devons attribuer un certain poids ou une certaine importance), dans ce court extrait, donc, la « philosophie » apparaît sous l’habit des Lumières, à savoir comme une activité à la fois « rationaliste », « critique » et sans doute, pour dire les choses crûment, pleine de bons sentiments (optimisme, croyance au progrès, par exemple, ou au « contrat social »).

Pour caractériser la théorie mimétique, Girard emploie donc des termes ou des expressions qui tournent autour de celui de « philosophie », mais sans jamais, justement, l’employer, comme si quelque chose dans ce terme ne lui convenait pas. J’ai recensé ces termes et ces expressions dans mon *vocabulaire*. Girard parle plutôt, donc, en termes de « logique du sacré », de « rationalité religieuse », de « pensée » ou « raison » « apocalyptique », ou encore, de façon plus classique, « d’anthropologie fondamentale », ou de « science de l’homme ».

La première catégorie d’expressions (« logique du sacré », « rationalité religieuse », « pensée » ou « raison » « apocalyptique », auxquelles il faut ajouter, je la relève également dans mon *vocabulaire*, l’expression très frappante de « sagesse mimétique », par laquelle bien sûr la « théorie mimétique » se pose en rivale de la « philosophie » qui est traditionnellement et pas seulement étymologiquement « l’amour de la sagesse ») – toutes ces expressions, donc, c’est visible, consistent en des sortes d’oxymores par lesquels Girard associe toujours quelque chose qui pourrait tirer vers la philosophie (« logique », « rationalité », « pensée », « raison ») avec un

qualificatif qui tire très fort dans l'autre sens, vers la croyance, vers l'irrationnel, ou vers la religion (« sacré », « religieux », « apocalypse »). De telles associations ont pour but, bien évidemment, de souligner le fait que, aux yeux de Girard, la « philosophie » entendue comme il le fait au sens d'une « rationalité » des « Lumières » et de la « modernité », est tout à fait incapable de saisir les objets qu'elle prétend saisir : à savoir l'individu, ses affects et ses désirs, les phénomènes collectifs, et l'histoire du monde. Ce qu'il désigne péjorativement comme « bonne vieille philosophie des Lumières », c'est donc un rationalisme mal défini, étriqué, inadéquat car mutilé et confus (pour reprendre la terminologie de Spinoza), un rationalisme qui (pour reprendre cette fois-ci une formule fréquente de Claude Bruaire) n'est pas « toute » la raison parce qu'il n'est « que » la raison.

La rationalité des Lumières, selon Girard, est limitée en ce que, par définition, elle ne peut pas adopter de positions intrinsèquement paradoxales. Elle obéit forcément, pense-t-il (avec raison ou à tort, c'est ce que j'examinerai un peu plus loin) au « principe du tiers exclu », et se rend donc incapable par là de comprendre quoi que ce soit (toujours selon le point de vue de Girard) à la plupart des phénomènes et comportements humains, qui sont tous, c'est un point absolument fondamental, intrinsèquement paradoxaux aux yeux de Girard, raison pour laquelle la « rationalité des Lumières », ce qu'il entend le plus couramment derrière le nom de « philosophie » ne peut pas les saisir.

Ramond, *Vocabulaire Girard*, article « apocalypse » : La « pensée apocalyptique » [...] n'est rien d'autre que le dernier développement de la « logique mimétique », et enveloppe les mêmes paradoxes, inaccessibles à la logique du tiers exclu. De même que l'amour sain, normal et fidèle n'exclut pas la jalousie, mais l'enveloppe ; de même que le désir sain et normal du succès n'exclut pas le désir de l'échec, mais l'enveloppe ; de même que l'amour du fils pour le père n'exclut pas la haine du fils pour le père, mais l'enveloppe ; de même que le narcissisme n'exclut pas le souci des autres, mais l'enveloppe [...] ; de même le déchaînement apocalyptique de la violence dans les sociétés modernes n'exclut pas la diminution de la violence sacrificielle dans ces mêmes sociétés, mais l'enveloppe.

Donc, d'un côté Girard évite le terme de « philosophie » parce qu'il désigne à ses yeux une activité trop unilatéralement et platement rationnelle, incapable de saisir ce que seule une paradoxale « logique religieuse » ou « logique du sacré » est capable de saisir ; mais de l'autre Girard évite aussi le terme de « philosophie » en désignant la « théorie mimétique » comme une « science », une ou plutôt la science unifiée de l'homme cherchée en vain par ses prédécesseurs :

« À l'époque de *La Violence et le Sacré*, certains lecteurs me soupçonnaient d'un goût morbide pour la violence. Aujourd'hui, on m'attribue plutôt une grande ferveur pour la non-violence. C'est plus aimable, mais ce n'est pas moins faux. Ce qui m'a orienté vers la violence, c'est l'espoir de réussir l'entreprise manquée par la vieille anthropologie, la **systematisation** des mythes et des rites » (*Celui par qui* 62). [Souligné CR]

Donc, par une sorte de paradoxe redoublé, Girard entend faire de cette « logique du sacré » une véritable « science » systématique de l'homme (j'ai souligné le terme « systématisation » dans la citation que nous venons de lire). Si, dans l'alliance du rationnel et du sacré, Girard jouait un peu le rôle de Pascal vis-à-vis de Descartes, on le voit ici jouer, toujours contre Descartes, toujours contre le philosophe, le rôle du savant, à savoir Leibniz, celui qui ne recherche pas des définitions et des essences figées (« le mouvement », « le repos », « l'étendue », « la pensée ») et qui ensuite se trouve bien incapable de recoudre la réalité après l'avoir mise en pièces ; mais celui qui, au contraire, cherche et trouve, retrouve plutôt, les continuités souples et probables de la réalité. De façon assez inattendue, mais bien dans sa manière, la pensée apocalyptique, la logique du sacré, etc, se trouvent chez Girard en parfaite adéquation avec la réalité la plus ordinaire, celle qu'on peut observer tous les jours en soi ou autour de soi en observant des animaux ou des enfants, ou les phénomènes les plus courants de la séduction, de la rivalité et du désir entre les humains.

(Ramond, *Vocabulaire Girard*, article « théorie mimétique, science de l'homme », citations développées) : L'argument le plus probant, [...] aux yeux de Girard, en faveur de la théorie *mimétique*, est qu'elle permet de rétablir la genèse et la continuité des phénomènes là où les autres théories laissent subsister des discontinuités et des ruptures (*Choses cachées* 61, 84-85, 151, 469, 496 ; *Bouc émissaire* 304 ; *Route antique* 43, 115 ; *Quand ces choses* 28 ; *Critiques dans un souterrain* 9). Rétablissement de la continuité entre monde animal et monde humain, [...], par la continuité du comportement imitatif et du seul affect de peur ; rétablissement de la continuité entre des conduites qui peuvent sembler opposées, comme par exemple les retournements de l'amitié en haine ; rétablissement de la continuité dans les relations apparemment ambivalentes du fils au père [...]. Toutes ces continuités, tous ces « processus » rétablis permettent d'éviter le « platonisme culturel », « l'essentialisme » ou le « statisme » qui encombrant selon Girard les sciences de l'homme de fantômes inertes et abstraits (*La Violence* 181 ; *Choses cachées* 84-85, 95, 483, 487-488, 501 ; *Route antique* 111, 115). Ainsi, pour expliquer que l'ami du mari devient l'amant de la femme, inutile de supposer une « essence » ou un « caractère homosexuel » des deux hommes (*Choses cachées* 468) ; pour expliquer que les meilleurs amis deviennent parfois les pires ennemis, inutile de supposer une « essence » ou un « caractère » instable ou hypocrite chez l'un ou chez l'autre ; inutile également de postuler différents types ou « essences » de désir : un « désir masculin », un « désir féminin », un « désir hétérosexuel », un « désir homosexuel », un « désir d'objet » et un « désir sans objet », un « désir de réussite » et un « désir d'échec », un « désir de jouir » et un « désir de souffrir », etc. ; la vérité, selon Girard, est qu'il n'existe qu'une forme et qu'un mécanisme du désir (le mimétisme), dont le polymorphisme est donc toujours explicable logiquement dans son devenir, et qui ne requiert aucunement la combinaison d'essences distinctes (*Shakespeare* 64 : « les psychiatres et psychanalystes déchirent en mille morceaux inutilisables la robe sans coutures du désir mimétique » ; voir aussi 52, 146 ; *Mensonge romantique* 28 ; *Choses cachées* 470-471). Tout comme Leibniz estimait

avoir trouvé des « lois du choc » meilleures que celles de Descartes, parce qu'il avait pu ramener au cas général toutes les discontinuités ou exceptions subsistant encore dans le modèle cartésien, tout comme les hypothèses de Galilée puis de Newton permettent de rendre compte, et donc de faire disparaître, les exceptions des « épicycles » et des « excentriques », Girard pense donc que l'hypothèse du *désir mimétique* et de la *victime émissaire* est supérieure aux hypothèses anthropologiques précédentes dans la mesure où elle explique et lie plus de phénomènes avec moins de dépense conceptuelle.

De ce point de vue, il ne fait aucun doute aux yeux de Girard que les sciences humaines se développent comme les sciences de la nature, par production d'hypothèses ou de théories de plus en plus englobantes, capables de rendre compte non seulement des phénomènes, mais aussi des limites que rencontrent les théories rivales (*Choses cachées* 527). On ne s'étonnera donc pas de voir Girard comparer parfois la théorie mimétique à certaines des plus prestigieuses hypothèses scientifiques, et tout particulièrement à celle de Darwin (*La Violence* 464 ; *Choses cachées* 599, 601 ; *Celui par qui* 133 ; *Les Origines* 143 : « la théorie de la sélection naturelle me semble efficacement sacrificielle ; [...] sa théorie présente la nature comme une machine supersacrificielle »), même s'il lui arrive de le critiquer sur certains points (*Quand ces choses* 81 : « Darwin et toute son époque n'ont pas vu la puissance créatrice du rite »). Non seulement, en effet, la théorie mimétique se donne pour tâche, comme Darwin, de rendre compte des dernières étapes de « l'évolution » qui a conduit de l'animal à l'homme (et qui sait peut-être, un jour, à une nouvelle forme d'humanité) ; mais en plus, tout comme Darwin, Girard essaie de rendre compte de cette évolution par un « mécanisme » unique, inconscient, et strictement « naturel » (*Le Sacrifice* 31). Et, d'un point de vue darwinien, on pourrait d'ailleurs très bien considérer que, entre les sociétés qui se sont trouvées confrontées au péril mortel de la *crise mimétique*, la sélection naturelle a éliminé celles qui n'ont pas su résoudre la crise par le meurtre collectif, et donné la suprématie sur les autres à celles qui l'ont pratiqué.

Ces caractéristiques « mécanistes », « évolutionnistes », et même, sans aucune ambiguïté, « réductionnistes » (*Choses cachées* 59 ; *Voix méconnue* 200 et suiv.) et même « faillibilistes » des thèses de Girard (*Choses cachées* 352-353 : sans le nommer, G se soumet ici à une expérience cruciale au sens de Popper, à propos de la sémiotique : « [...] il nous faut soit renoncer à notre thèse soit montrer que cette sémiotique n'accède pas aux significations véritables du texte » : il y a donc là, très explicitement, un cas où la thèse pourrait être prise en défaut : à savoir s'il y avait une « victime dissimulée » dans les évangiles (à savoir, Judas), et si donc les évangiles renouvelaient contre Judas le mécanisme victimaire en le dissimulant, se comportant ainsi comme de vulgaires mythes ; l'intéressant est donc la possibilité d'un échec de l'interprétation, ou la possibilité d'un contre-exemple) ; *Achever Clausewitz* 284 : « BC : *Considérez-vous que Germaine de Staël aura eu des intuitions proches des vôtres ?* RG : Il faudrait aller y voir de plus près. Car le

fait même de trouver chez elle des intuitions 'mimétiques' infirme déjà ma théorie ! J'ai toujours dit, en effet, que seuls les grands romanciers comprenaient les enjeux de l'imitation, et que la compréhension du mimétisme était nécessaire à la création romanesque. Or Germaine de Staël était plus théoricienne que romancière. » ; Girard critique cependant Popper in *Bouc émissaire* 148 : « notre démystification de G de Machaut n'est certainement pas 'falsifiable' au sens de Popper. Faut-il donc y renoncer ? » ; *Celui par qui* 170 : « La thèse de Karl Popper selon laquelle toute théorie scientifique doit être falsifiable ne tient pas la route. Le fait que la terre tourne autour du soleil, plutôt que le contraire, ne sera plus remis en question. Même chose pour la circulation du sang. Ce sont là, plutôt que des hypothèses scientifiques, presque le fruit d'expériences. [...] Vous n'avez pas besoin d'hypothèse scientifique parce que les indices sont trop nombreux. Le fait que parfois au Moyen Age on tuait des Juifs « sans raison » n'est pas une thèse discutable. Vous n'allez pas vous demander tout à coup si les juifs n'apportaient pas la peste [...] ; vous savez que vous avez affaire à un phénomène mimétique de bouc émissaire » ; *Les Origines* 214) ; toutes ces caractéristiques, donc, qui témoignent du plus robuste réalisme, ne se séparent cependant pas chez Girard, du point de vue épistémologique même, des lumières de la *révélation* chrétienne : c'est là une des nombreuses originalités de la position de Girard, qui la rend plus complexe et plus difficile à percevoir qu'on ne pourrait le croire. Si en effet la théorie mimétique correspond à de très nombreuses « observations » que l'on peut aisément faire, elle demande également, Girard y insiste souvent, une véritable « conversion » du regard sans laquelle les « observations » et les analyses seraient impossibles (*Choses cachées* 184 ; *Celui par qui* 99). Par exemple, le *mécanisme de bouc émissaire*, s'il gouverne la plupart des *mythes* et les *textes de persécution*, s'il les « structure », n'y est jamais présent, par définition, comme un « thème » (puisque le mécanisme ne peut fonctionner que dans l'ignorance de ceux qui y participent). À lire les mythes, on ne l'y trouverait donc jamais. Faute donc d'une *révélation*, le mécanisme émissaire ne peut que demeurer inaccessible à « l'observation » (*Choses cachées* 51). En revanche, une fois révélé, il peut être repéré dans un nombre croissant de textes et de situations, et de plus en plus clairement élucidé. On doit donc reconnaître, selon Girard, une « valeur épistémologique » à certains passages des Écritures, et même à certains Psaumes (*Choses cachées* 264, 269). L'aspect le plus déroutant de la théorie mimétique, pour nombre de contemporains, provient sans doute de cette combinaison inédite d'exigences scientifiques et apologétiques à la fois (*Quand ces choses* 105) : c'est que pour Girard, à rebours de toute une vulgate qui les oppose, le christianisme, en révélant l'innocence des *victimes émissaires*, et donc en mettant fin au mécanisme de *bouc émissaire* et par là aux religions archaïques, a permis la recherche des vraies causes et des vraies lois des phénomènes, et donc l'éclosion de la science.

On aura noté ici la référence péjorative à un « platonisme culturel » qui consisterait à figer et à fixer des essences. Là encore la philosophie (à travers Platon,

son plus illustre et plus ancien représentant) est tenue à distance par Girard. Donc, pour et par Girard, la Philosophie se trouve en quelque sorte expulsée (je ne pouvais tout de même pas ne pas reprendre cette image centrale de la théorie mimétique), expulsée, donc, par la double référence conjuguée, particulièrement originale, à une démarche de science et à une démarche de foi.

Malgré tout cela, le lecteur de Girard spécialiste de philosophie que je suis ne peut s'empêcher de considérer que, par bien des aspects, la théorie mimétique ressemble à une philosophie. D'ailleurs je n'ai jamais hésité à l'enseigner dans un cours de philosophie, que ce soit en classes terminales, ou à l'université, et à chaque fois, il vaut tout de même la peine de le signaler, en suscitant un très grand intérêt de la part des lycéens comme des étudiants.

Demandons-nous donc ce qui rapproche la théorie mimétique d'une philosophie et ce qui l'en distingue. Aux innocents les mains pleines ! Nous allons ignorer délibérément, du moins dans un premier temps, les difficultés préalables qu'il faudrait résoudre avant de répondre à de telles questions.

Trois grandes caractéristiques traditionnelles de la philosophie se retrouvent dans la théorie mimétique : la recherche de la vérité, la systématisme, et l'amour de la sagesse. J'ajouterais un point par lequel la théorie mimétique est tout particulièrement proche de certaines grandes philosophies : son pouvoir d'élucidation, d'éclairage, la lumière qu'elle jette sur bien des phénomènes obscurs jusqu'à elle : un trait qui la rapprocherait d'ailleurs aussi d'une science (on pense, j'en ai déjà dit quelques mots, aux grandes hypothèses scientifiques comme la gravitation universelle ou l'évolution).

Reprenons les choses l'une après l'autre. D'abord la recherche de la vérité. Le mot figure dans le titre du premier livre de Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Girard a toujours cherché la vérité –et qui plus est, dans bien des domaines, il donne à son lecteur la sensation presque palpable de l'avoir découverte. Les thèses et les catégories (si je peux me permettre dès maintenant d'employer un tel terme) de Girard sont souvent paradoxales, ou perçues comme paradoxales : par exemple, il nous est difficile dans un premier temps d'imaginer que l'amour normal porte en lui le désir d'être trompé, et donc la jalousie : nous avons toujours tendance à considérer le tiers comme un intrus dans un couple normal à deux individus (et donc à souhaiter (que) le tiers (soit) exclu, à souhaiter l'exclusion du tiers). Mais Girard montre bien que nous ne pouvons désirer quelqu'un que s'il est déjà éclairé par le désir des autres, désirable parce que désiré. Et par conséquent le tiers avec la possibilité de la tromperie, de la trahison, est toujours déjà présent dans le couple normal, ou « sain » –chose évidemment paradoxale, voire contradictoire à première vue. On peut penser aussi aux analyses très paradoxales de Girard sur la structure fondamentalement masochiste du désir, y compris lorsqu'il s'agit du désir d'obtenir des succès, qui ne va

jamais, selon lui, sans le désir concomitant d'échouer (puisque celui qui m'indique ce que je dois désirer est souvent le mieux placé pour me frustrer de ce désir, et que finalement, comme l'écrit Girard, « après avoir transformé les modèles en obstacles, le désir mimétique transformera les obstacles en modèles » -*Choses cachées* 458). Ce sont des choses bien connues, mais dont je tiens à souligner la dimension paradoxale : le désir de réussir devrait s'opposer au désir d'échouer, et il est très paradoxal de les écraser l'un sur l'autre.

Je profite de cet exposé pour soulever auprès de vous, et ouvrir à la discussion, une difficulté sans doute pas absolument centrale qui m'a souvent occupé l'esprit, à propos de la théorie du désir chez Girard. Je vois dans la théorie mimétique, parfois, un problème lié à la question de la différence des sexes (c'est un point qui a été également soulevé par Lucien Scubla, sauf erreur) : il n'y a sans doute pas de désir de l'homme et de désir de la femme, mais il y a sens, je pense, à poser un désir plutôt masculin et un désir plutôt féminin. Or la théorie mimétique écrase cette distinction, qui a sans doute, pourtant, une pertinence non seulement biologique, mais existentielle et même logique : car dans la parfaite symétrie il y aurait fort à craindre que le courant du désir ne puisse pas passer (quelque chose qui avait été entrevu à sa façon par Platon dans le *Phèdre*) ; on pourrait poser (c'est ce que j'aurais tendance à faire) une différence entre le désir de ce qui est (plutôt féminin) et le désir de ce qui n'est pas (plutôt masculin) ; ou encore, une différence entre la volonté d'être désiré (plutôt féminine) et la volonté d'être accepté (plutôt masculine) ; c'est la question du consentement et du forçage : des désirs symétriques, équivalents ou réciproques seraient aussi difficiles (je crois) à mettre en œuvre que des regards croisés, les yeux dans les yeux : il est très difficile d'être deux à regarder, y compris lorsqu'on se regarde dans la glace : « l'un » doit accepter d'être regardé, et « l'autre » d'être celui qui regarde ; on ne peut pas maintenir tout à fait jusqu'au bout la symétrie ; Derrida avait très bien expliqué ça dans son texte sur l'œil du peintre en train de peindre un autoportrait : le point focal est forcément un œil aveugle, un œil vu et non pas un œil qui regarde.

Toute la pensée de Girard est faite de ces paradoxes et de ces torsions conceptuelles. Et pourtant, c'est le point sur lequel je souhaite ici insister, aucun de ces paradoxes ne le conduit à remettre si peu que ce soit en question ou en cause la recherche de la vérité, entendue au sens le plus simple et le plus usuel d'un discours conforme à la réalité. Il y a une sorte de simplicité et de robustesse fondamentale chez Girard, et si ses thèses sont paradoxales de part en part, cette dimension ne l'a jamais conduit à une quelconque forme de scepticisme. Il ne fait pas des paradoxes pour faire des paradoxes, des double binds pour faire des double binds, mais parce que la réalité elle-même, dans sa continuité, se montre selon lui paradoxale, et demande des catégories paradoxales pour pouvoir être décrite correctement, c'est-à-dire en vérité. Bien sûr la réalité ne peut pas être intrinsèquement paradoxale, ou contradictoire : autrement dit, elle ne peut pas être l'objet de descriptions directement contradictoires. Un homme est responsable des maux dont on l'accuse, ou il ne l'est

pas. On ne peut pas transiger à ce niveau. Mais un homme peut très bien être cru coupable de crimes qui ont mis une communauté en danger, se voir persécuté ou assassiné pour cela, et ensuite considéré comme celui qui a apporté le bonheur à la cité, celui auquel on rendra un culte. Donc les hommes peuvent être plongés dans des croyances ou des attentes contradictoires, et il est même sans doute nécessaire que cela se produise dans de nombreux cas ; mais dire cela, c'est dire la vérité sur l'homme ou sur les hommes. Et il y aurait ici un parallèle tout naturel à faire entre les positions de Girard et celles de Freud : le fait que l'un comme l'autre mette à jour la prééminence originaire de comportements irrationnels, et à la limite contradictoires dans l'humanité comme dans l'individu ne les empêchait ni l'un ni l'autre de poursuivre la vérité scientifique de l'anthropologie avec la simplicité et la ténacité d'un enquêteur criminel ou scientifique.

Toutes les thèses de Girard ne sont d'ailleurs pas paradoxales, loin de là. Son hypothèse sur l'hominisation est au contraire la seule qui évite les paradoxes, ou plutôt les contradictions, des hypothèses concurrentes (comme celles du contrat social), qui présupposent manifestement l'homme dont elles veulent expliquer l'apparition. De ce point de vue, l'hypothèse de la crise mimétique, suivie du lynchage du bouc émissaire, comme fondement de la culture sous tous ses aspects (rites et interdits) est au contraire d'une parfaite plausibilité, puisqu'elle s'appuie sur les deux seuls éléments dont on puisse réellement disposer (un animal soumis à la peur comme tous les animaux, mais plus mimétique que les autres, donc plus sujet à entrer dans des conflits de rivalité mimétique), et s'accorde parfaitement avec les traces restantes de l'hominisation dans les fêtes les plus anciennes que l'on connaisse, qui reproduisent de façon saisissante, pour qui sait les regarder à travers le grand récit de la théorie mimétique, les étapes prévues logiquement par la théorie : on le voit par exemple au début du film de Fellini *Amarcord* de façon presque transparente (un peu comme les rêves des premières patientes de Freud apportaient des confirmations presque inespérées aux hypothèses de la psychanalyse).

Tout cela permet de résoudre une difficulté classique, mais bien réelle, de la position de Girard sur la vérité et le réalisme. Son rapport à la « réalité » semble en effet écartelé entre deux thèses divergentes. D'un côté, il qualifie lui-même le *désir mimétique* de « désir sans objet » (*Choses cachées* III, II ; *Conversion de l'art* 162-163 : « amenuisement de l'objet », « aucun objet particulier » ; 167 : ce « néant pour lequel les hommes s'entretuent »). Dire en effet que mon désir naît de l'imitation du désir d'autrui revient bien à dire qu'il ne naît pas de la considération d'un l'objet, et que, par conséquent, l'objet en lui-même y est indifférent, voire négligeable. La thèse du *désir mimétique* enveloppe donc une « déréalisation » des objets du désir, qui s'accorde d'ailleurs en profondeur avec la critique par Girard de toute « essentialisation » des caractères et des comportements humains (ce que nous avons vu précédemment sous le nom de « platonisme culturel »). D'un autre côté cependant, Girard ne cesse d'insister sur la dimension « réaliste » de sa lecture des *mythes* et du *religieux* (*Quand ces choses* 85) et fustige parfois la « furie de déréalisation » qui s'est emparée selon lui, de nos jours, des philosophes et des mythologues (*Je vois Satan* 121, *Achever*

Clausewitz 125). Selon lui en effet, et contrairement à ce que pose par exemple l'anthropologie structurale, les mythes racontent de façon déguisée des *lynchages* bien réels, qui ont eu lieu historiquement. Et la théorie mimétique, à la différence des autres sciences humaines, se veut un discours « vrai » au sens le plus commun, c'est-à-dire un discours qui traite de faits réels (comme y insiste le titre de son ouvrage *La voix méconnue du réel* ; voir aussi *Christianisme et modernité* 127 : « la séquence interprétative qui caractérise mon travail [...] est terre à terre, référentielle jusqu'à la nausée »). Mais le paradoxe n'est qu'apparent : ce n'est pas parce que les hommes en viennent aux mains, et au meurtre, pour n'importe quel prétexte ou n'importe quel « objet », que le meurtre lui-même n'a pas « réellement » eu lieu. Il n'y a donc nul illogisme à déclarer simultanément « vrais » le « désir sans objet » et la « réalité du meurtre fondateur ». Et la théorie si frappante du « désir sans objet » ne conduit pas le moins du monde Girard à des thèses sceptiques ou immatérialistes sur la réalité ou sur la vérité.

Le deuxième point qui rapproche la théorie mimétique des plus grandes et plus exemplaires philosophies de la tradition est la perspective sotériologique, ou si l'on veut, la recherche de la sagesse, du salut, ou de la béatitude, ou encore de la joie, ou d'une forme suprême d'accomplissement, quel que soit le nom qu'on lui donne : cela va toujours avec l'idée d'une libération, d'une délivrance, d'une émancipation, de la sortie d'un esclavage, de la conquête d'une forme d'indépendance, de puissance, de sérénité, d'ataraxie. En cela, les grands systèmes philosophiques, que l'on pense à Platon (la transmigration des âmes, l'ascension hors de la caverne), mais aussi aux Stoïciens, aux épicuriens, mais aussi à Descartes (pensons à la notion de « méditation » qui est un « exercice spirituel » par lequel on essaie de se « réveiller » d'un sommeil dans lequel on conspirait avec sa propre faiblesse et son propre esclavage) ; pensons également à Spinoza, exemplaire de cette quête de la béatitude (pour les sages, par la connaissance) et du salut (pour les ignorants, par l'obéissance) – philosophie dont la dimension de libération, de conversion et d'émancipation a toujours frappé les lecteurs. Il y a aussi quelque chose de cet ordre chez Kant, Hegel, mais aussi chez Nietzsche, et, par la suite, on le retrouvera chez Bergson, avec la formidable évocation de la victoire contre la mort, à la fin du chapitre 3 de *L'évolution Créatrice* :

« Une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal

prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. » (Bergson, *L'évolution créatrice*, fin du chp.3)

On doit se souvenir ici que le salut humain est souvent passé par un espoir de l'immortalité, déjà chez Descartes (« nous délivrer des infirmités de la vieillesse », *Discours de la méthode*, partie 6). Pensons aussi à Spinoza, *Éthique* IV 67.

Chez Sartre, ne pas oublier que *La Nausée*, de façon sans doute encore un peu scolaire, est un roman entièrement sotériologique, comme c'est dit explicitement dans les toutes dernières pages du roman ; il en va de même dans son cycle *Les chemins de la liberté*, et aussi dans *L'Être et le Néant*, avec la fameuse conclusion « l'homme est une passion inutile », dans laquelle la préoccupation du salut reste transparente.

Girard s'inscrit dans cette grande tradition de la philosophie comme itinéraire existentiel, qui mène, par une véritable conversion, à une forme de délivrance, de sagesse ou de salut. C'est d'ailleurs plutôt surprenant, à la réflexion : car Girard, par la foi qui est la sienne, et qui a une si grande importance dans toute sa vision du monde, semblait ne pas avoir particulièrement besoin des lumières ou des secours de la philosophie (ou de la pensée ou de la théorie, comme on voudra) pour opérer une telle conversion, et atteindre un tel type de salut... C'est d'ailleurs, soit dit en passant, un des problèmes les plus difficiles auxquels se voit confrontée la théorie mimétique, qui se voit, si je peux dire les choses de façon ramassée, délégitimée du mouvement même par lequel elle se voit légitimée, un peu à la façon dont, à l'intérieur de la théorie mimétique elle-même, l'expansion de la religion d'amour qu'est le christianisme nous expose chaque jour un peu plus, très paradoxalement, au déchainement de la violence et de la haine.

Par un paradoxe presque derridien (« les conditions de possibilité sont en même temps des conditions d'impossibilité »), la théorie mimétique se délégitime en effet d'autant plus qu'elle se légitime. Plus en effet elle trouve à se conforter dans les enquêtes empiriques (psychologiques, anthropologiques, économiques, politiques, sociales, littéraires, artistiques, etc), plus il apparaît clairement qu'elle pouvait être découverte sans le secours d'une révélation. Il revenait à René Girard au XXème siècle, sans doute, de faire la synthèse que nous connaissons sous le nom de « théorie mimétique » ; mais d'autres auraient pu le faire, à d'autres moments : un peu comme une découverte scientifique, la théorie mimétique permettait de regrouper et de donner sens à tant de phénomènes humains qu'elle ne pouvait manquer un jour d'apparaître. D'ailleurs, comme il y a de fameuses *Figurae Christi*, des « Figures du Christ » qui annonçaient, anticipaient, donnaient déjà une idée de la figure de celui qui allait venir (ne serait-ce que la femme vérace dans le Jugement de Salomon, ou Job, pour reprendre des exemples bien connus dans la théorie mimétique), comme il y a, donc, des *Figurae Christi*, il y a aussi, dans l'histoire, des *Figurae Girardi*, des annonciateurs de la théorie mimétique, au premier rang desquelles Shakespeare, bien

sûr, qui semble selon Girard avoir anticipé dans une sorte d'intuition à la fois aveugle et infaillible la quasi-totalité de ce que lui-même n'exposera que de nombreux siècles après l'écrivain anglais ; mais aussi les écrivains dont il analyse les œuvres (Cervantès, Stendhal, Flaubert, Dostoïevski, Proust) et certains théoriciens (Tocqueville). Le paradoxe éclate alors : la théorie mimétique, dont le cœur est la révélation par le Christ de l'innocence des boucs émissaires, pivot du passage, pour l'humanité, des temps archaïques aux temps bénéfiques, *n'a pas besoin de la révélation* pour être connue, au moment même où elle explique que la révélation est le cœur de ce dévoilement. C'est le paradoxe, dont personnellement je ne vois pas facilement l'issue, qui consiste à mettre en évidence que la croyance ou la foi ou la religion ou le Christ sont à la fois le cœur de la théorie mimétique, et qu'ils lui sont en fait périphériques, voire inutiles... Donc plus la théorie mimétique se légitime comme théorie scientifique, validée, acceptée, reconnue, plus elle se délégitime comme théorie qui place une révélation en son centre, c'est-à-dire au milieu de l'histoire de l'humanité.

On touche ici du doigt les conséquences de la très grande proximité, chez Girard, entre le discours de la foi / sur la foi et celui de la raison / sur la raison – proximité qui se retrouve d'ailleurs à l'intérieur même de la théorie mimétique puisque, nous le savons, une des thèses les plus inattendues et les plus originales de Girard est que, contrairement à ce qu'on a très longtemps cru et tenu pour une évidence, la science moderne ne s'oppose pas à la religion chrétienne, mais en est au contraire la conséquence directe, si, comme il le soutient, le christianisme consiste à renoncer à la punition des coupables pour se consacrer à la recherche des causes, de passer en un mot du monde de la culpabilité à celui de la causalité. Au fur et à mesure qu'on lit et qu'on comprend Girard, on a de moins en moins besoin du soutien ou de l'étai de la religion, comme si peu à peu le domaine de la foi se trouvait chez lui progressivement rétréci, réduit finalement à très peu de choses. Paradoxalement encore, Spinoza, qu'on a souvent rapproché de Girard pour sa théorie de l'imitation des affections (voir les analyses de Christian Lazzeri), et qu'on a souvent considéré comme un des fossoyeurs de la religion révélée dans son *Traité Théologico-Politique*, laisse bien plus de place que ne le fait Girard à la révélation dans l'économie de son système. En effet, pour Spinoza, le salut des ignorants est absolument incompréhensible par la philosophie. Les ignorants ne devraient pas être sauvés ; ils devraient vivre, pour employer les mots appropriés, dans l'impuissance et l'inconscience « d'eux-mêmes, de Dieu et des choses », c'est-à-dire, en termes Girardiens, vivre en enfer, être damnés. Mais Spinoza, étudiant à fond, avec toutes les ressources philologiques et historiques dont son temps était capable, le message fondamental des Écritures, découvre et montre que les Écritures délivrent un seul et unique message, à savoir que « les ignorants seront sauvés par l'obéissance à la vraie règle de vie ». L'Écriture nous enseigne cela. La raison ne peut pas le comprendre, encore moins le démontrer (cela a été établi de façon irréfutable à mes yeux par Alexandre Matheron dans son livre *Le Christ et le salut des ignorants dans la philosophie de Spinoza*, Paris : Aubier, 1969), mais elle peut l'admettre, au moins à titre de « certitude morale ». Et donc Spinoza, dans l'économie de son système, fait une

place considérable à la révélation, une place que la raison ne saurait occuper ou conquérir en aucune manière : à côté du salut par la connaissance (pour les sages ou les savants), que la philosophie connaît, comprend et démontre, il réserve en effet une place au salut par l'obéissance (pour les ignorants), que la foi nous révèle, et auquel la raison ne saurait jamais avoir accès. De ce fait, contrairement à ce qui s'est passé historiquement, dans l'histoire de la réception des doctrines au cours des derniers siècles, Spinoza serait un protecteur bien plus fort et plus sûr que Girard pour les vérités de la révélation. Un bon chrétien, me semble-t-il, devrait courir se mettre à l'abri du spinozisme, tandis que, dans la théorie mimétique, la révélation se voit terriblement exposée au vent de la raison...

Quoi qu'il en soit de ce paradoxe sur le fond de la théorie mimétique et sur le rapport qu'elle installe entre vérités scientifiques et vérités révélées, il y a chez Girard, de façon très frappante, une théorie constante de la conversion du regard, sans doute bien connue de vous tous, mais dont il vaut la peine, me semble-t-il, de souligner la force, l'originalité et, oui, l'utilité sociale en ce que cette conversion du regard, indissociable de nos recherches académiques et scientifiques, nous rend tout de même meilleurs, plus humains, moins violents, et en cela ressemble de très près aux expériences de conversion, d'amélioration spirituelle, de libération ou d'émancipation que j'ai évoquées tout à l'heure. Cette conversion du regard, propre à la théorie mimétique, qui est à vrai dire la « sagesse mimétique » elle-même, si tant est qu'on puisse à l'exemple de Girard recourir à un tel oxymore, nous permet d'abord d'échapper au règne ou au régime des « doubles ». La société moderne en effet, qui valorise l'innovation et le culte de la différence, n'échappe pas pour autant aux « doubles » : selon une dialectique retorse, les individus modernes se font en effet, selon Girard, les « doubles » les uns des autres dans le geste même par lequel ils essaient d'être « différents » les uns des autres (*Choses cachées* 425). L'individu moderne, protégé de la réaction en chaîne qu'est la *crise mimétique* par l'institution de la justice, par la pratique de la science, et par la connaissance même du processus mimétique, est néanmoins tout entier gouverné par la « fascination haineuse » (*Mensonge romantique* 54 : mélange de sentiment d'infériorité et de supériorité qui explique à la fois l'imitation des autres et la volonté de s'en distinguer) pour les « doubles » qu'il a tout autour de lui (puisqu'en démocratie, chacun a autant de droits que les autres, et peut donc légitimement prétendre aux mêmes objets). Selon Girard, la seule façon d'échapper à ce tourment est de reconnaître que les autres sont comme nous, au lieu de chercher désespérément à nous distinguer d'eux. On n'échapperait donc à l'emprise des « doubles » qu'en renonçant à essayer d'y échapper. Tel serait le parcours, telle serait la leçon, psychologique et sociale à la fois, des grands romans. Tandis que les « critiques » ne voient généralement même pas les doubles, tandis que certains écrivains (Rousseau, Hugo, Nietzsche par exemple) se contentent de les « refléter » dans leur œuvre, jusqu'à souffrir à la folie de leur rivalité stérile, les plus grands des écrivains les « révèlent » et de ce fait s'en libèrent en montrant à leurs lecteurs la voie de cette libération (Cervantès, Shakespeare, Proust, Dostoïevski,

Camus -*Critiques dans un souterrain*, préface) –car le chemin de l'expérience créatrice, poussé jusqu'à son terme, ne diffère pas, selon Girard, de l'expérience religieuse de la « conversion » par laquelle on renonce à croire que l'on est différent des autres.

Cette pratique de la « conversion du regard », qui accompagne, on le voit, de véritables conversions existentielles est à la racine de l'une des innovations majeures (à mes yeux) de la théorie mimétique, à savoir la création de ce que Girard appelle les « textes de persécution ». Les « textes de persécution » tiennent une place importante dans la théorie girardienne d'interprétation des textes. Ils sont d'abord des exemples frappants du fait qu'un texte peut comporter à la fois des éléments mythiques et des éléments réalistes, que nous savons fort bien distinguer les uns des autres. Pour les lire, nous n'adoptons ni un point de vue rigidement « historique » (qui conduirait, par exemple, à se demander sérieusement si au milieu du Moyen Âge il arrivait qu'il pleuve des pierres), ni rigidement « mythologique » (qui nous conduirait à considérer comme purement imaginaires le récit de massacres de juifs dont nous savons par ailleurs qu'ils sont attestés historiquement). Les textes de persécution sont donc, en quelque sorte, le chaînon manquant entre les *mythes* et les récits historiques (*Choses cachées* 191). De ce fait, ils doivent nous aider à discerner la part de vérité et de réalité enveloppée dans les *mythes*. Il n'y a en effet aucune différence de structure, du point de vue du récit, entre un procès totalitaire et un *mythe* comme celui d'Œdipe. Et Girard s'est toujours étonné du fait que nous sachions si bien reconnaître la persécution dans le premier cas, alors que nous nous obstinons à ne pas la voir dans le second (comme si nous persécutons les textes de persécution). Les « textes de persécution », qui constitueront sans doute bientôt un genre littéraire bien défini, sont donc une sorte de propédeutique, d'éducation, d'accoutumance à la démystification générale du sacré archaïque et violent qui est le cœur des thèses de Girard. Comme toujours chez Girard, l'herméneutique y a d'ailleurs une dimension morale : car, ne pas voir la réalité de la persécution dans les textes de persécution (reproche que Girard pense pouvoir légitimement adresser aussi bien au structuralisme qu'à la psychanalyse, qu'à toute étude qui se présenterait comme « positiviste », « neutre », « seulement scientifique », des *mythes* et de la mythologie), c'est perpétuer cette persécution et cette indifférence aux *victimes* (Girard rapproche cette attitude du « négationnisme » contemporain : *Bouc émissaire* 148 et suiv.) ; et inversement, déceler cette persécution, et s'exercer à la reconnaître et à la dénoncer dans tous les textes, y compris dans les *mythes*, c'est se donner l'occasion et les moyens d'échapper au *mécanisme de bouc émissaire*, au lieu de le perpétuer. L'interprétation des textes n'est donc pas une science neutre du point de vue moral et personnel. Ainsi, le rapport que l'on peut avoir avec la théorie mimétique ne peut pas rester extérieur : comme les grandes religions, comme nombre de grandes philosophies, la théorie mimétique enveloppe l'appel à une profonde modification de soi, et possède une dimension existentielle. Je ne connais pas Girard personnellement (ou très peu, même si j'ai eu l'honneur et le plaisir de le rencontrer un certain nombre de fois), mais il me semble que la pente naturelle de la théorie mimétique aurait dû (l'a-t-elle fait ou non, je ne sais pas) le conduire à une posture existentielle de plus en plus proche du bouddhisme

(pour ce que j'en connais), dans la mesure où la théorie mimétique pourrait reprendre en exergue la formule fondamentale du bouddhisme selon laquelle le désir étant la source de tous les souffrances, la seule voie est le renoncement au désir (c'est-à-dire, en termes girardiens, au désir mimétique –mais y en a-t-il d'autres ?)

Le troisième point qui rapprocherait la théorie mimétique des grands systèmes de la tradition philosophique, après le rapport à la vérité et le rapport à la sagesse, serait la systématisme de la doctrine et son ambition totalisante. C'est un des aspects les plus frappants de la théorie mimétique, et aussi, sans doute, parmi les plus satisfaisants. Cette liaison des parties permet d'entrer dans le système par plusieurs entrées sans que sa cohérence en semble affectée. Si on suit l'ordre chronologique, Girard commence par une théorie du désir mimétique, qui est en même temps une théorie de l'histoire du monde moderne (passage progressif et douloureux de la médiation externe à la médiation interne, qui est le passage d'une société de caste, ou qualitative et aristocratique, à une société quantitative-démocratique). *La violence et le sacré*, ensuite, est une présentation d'anthropologie fondamentale systématique limitée aux religions archaïques ; le basculement, ou renversement chrétien, n'apparaît dans toute son ampleur que par la suite, dans *Les choses cachées*. Par la suite, la théorie mimétique se développe dans divers champs, y compris l'esthétique, et aborde, à la fin, la théorie de l'histoire mimétique universelle et la pensée apocalyptique dans *Achever Clausewitz*. Mais justement, de façon assez frappante, l'exposé systématique qui est proposé dans *Les choses cachées* ne reprend pas cet ordre pourtant assez naturel, ce qui m'avait frappé et un peu contrarié, me semble-t-il, à la première lecture que j'en avais fait : l'ouvrage commence en effet par « l'anthropologie fondamentale », qui est une réflexion sur l'hominisation et la naissance de la culture ; puis il consacre tout une importante partie (partie 2) à « l'Écriture judéo-chrétienne », dans laquelle se trouve la fameuse « lecture non-sacrificielle du texte évangélique » ; enfin la troisième partie du livre, intitulée « psychologie interindividuelle », revient sur le désir mimétique, le « désir sans objet », le masochisme fondamental, la psychanalyse, et la conversion littéraire (en l'occurrence Proust). Donc ce qui était au début chronologiquement se retrouve ici à la fin, avec un petit problème de construction, d'ailleurs, puisque le tout début de la première partie (« l'anthropologie fondamentale ») est obligé d'anticiper la troisième partie sur le désir, en posant des analyses assez détaillées et percutantes de la « *mimesis* d'appropriation », source de la rivalité entre les hommes. Cette nécessité d'anticiper peut être prise comme un défaut de construction, comme je viens de le faire ; d'ailleurs les protagonistes de cette discussion déclarent leur frustration dès les premières lignes de l'ouvrage : « JMO : En tant que Psychiatres, notre première interrogation portait sur la problématique du désir. Vous l'avez récusée comme prématurée. Vous affirmez qu'il faut commencer par l'anthropologie et que le secret de l'homme, seul le religieux peut le livrer ». Donc on sent ici qu'il y a eu un petit conflit, et que Girard d'emblée adopte une position très offensive, comme il va le faire dans toute la suite du livre, sur la prééminence du « religieux » et de la question

« religieuse » -comme si, ce serait une interprétation possible, il se rendait compte (et comment ne s'en serait-il pas rendu compte ?) que son point de départ historique dans la littérature et l'histoire du monde moderne vers l'enfer de la médiation interne avait quelque chose peut-être d'un peu trop « profane », et qu'il était nécessaire de donner un coup de barre bien net vers la dimension « religieuse » de la doctrine –coup de barre d'autant plus net et vigoureux que l'obstacle, ou le problème, étaient bien réels, comme je l'ai expliqué tout à l'heure.

Mais il me semble plus intéressant encore de considérer ce petit conflit initial sur l'entrée dans la théorie mimétique (par le désir ?, ou par le religieux ?) comme la manifestation d'une dimension proprement cyclique, ou systématique, de la théorie mimétique ; à vrai dire, je pense que tous ceux qui l'ont enseignée ont fait la même expérience : il n'est pas possible, en présentant la théorie mimétique, de ne pas anticiper, car les diverses parties en sont tellement imbriquées et enveloppées les unes dans les autres que les présenter de façon linéaire et continue garde toujours quelque chose d'artificiel et d'insatisfaisant. Au fond, on a exactement le même problème que lorsqu'il faut présenter Les Stoïciens, Spinoza ou Hegel. Hegel lui-même a bien sûr souligné ce problème dans la préface de la *Phénoménologie*, et Derrida se délecte, dans *La vérité en peinture*, de cette précédence à soi typique du hégélianisme circulaire ; mais cette précédence à soi, ou, ce qui revient au même, le fait de se suivre soi-même, est elle-même au cœur de la philosophie de Derrida, sous le nom (entre autres) de « logique de l'obséquence », ou sous les diverses formes du « toujours déjà là », par où Derrida se révèle bien plus systématique qu'on ne croit généralement.

Entre la théorie mimétique et la philosophie, une rivalité mimétique ne peut donc guère manquer de s'élever... Nous avons déjà vu comment Girard prenait ses distances avec la « bonne vieille philosophie des Lumières », ou avec le « platonisme culturel ». Dans *Les choses cachées*, livre dont j'ai déjà signalé la dimension presque brutale dans une forme de militantisme pour le « religieux », Girard se montre souvent assez sévère avec la philosophie, principalement avec Platon et Heidegger, qu'il a assez rapidement tendance à considérer comme des représentants par excellence de « la philosophie ». Je parlais tout à l'heure d'une vision girardienne de la « bonne vieille philosophie des lumières » comme d'une pensée inadéquate, « mutilée », pour reprendre le fameux adjectif de Spinoza. Or ce registre de la « mutilation » apparaît dès les premières pages des *choses cachées*, dès qu'il est question de l'imitation chez Platon, toujours décrit de façon très péjorative :

Chez Platon, déjà, la problématique de l'imitation est *amputée* [Souligné CR] d'une dimension essentielle. Lorsque Platon parle de l'imitation, il le fait dans un style qui annonce toute la pensée occidentale postérieure. [...] C'est Platon qui a déterminé une fois pour toutes la problématique culturelle de l'imitation et c'est une problématique *mutilée, amputée* [Souligné CR] d'une dimension essentielle, la dimension acquisitive qui est aussi la dimension conflictuelle. (*Choses cachées* 16)

L'idée générale de Girard est que Platon (c'est-à-dire, sous sa plume, « la » philosophie ou « la » métaphysique, ne pourra être « déconstruit » (il emploie le mot dans *choses cachées* 18, avec des guillemets, montrant par là très clairement qu'il se situe en rivalité mimétique avec Derrida, qu'il cite sans le nommer) que par l'ethnologie ou par une théorie du religieux :

Dans *La République*, au moment où Platon décrit les effets indifférenciateurs et violents de la mimésis, on voit surgir le thème des jumeaux et aussi le thème du miroir. Il faut avouer qu'il y a là quelque chose de bien remarquable, mais personne n'a encore essayé de lire Platon à la lumière de l'ethnologie. Et pourtant c'est cela qu'il faut faire pour « déconstruire » vraiment toute « métaphysique ». En deçà des présocratiques vers lesquels remontent Heidegger et le heideggerianisme contemporains, il n'y a que le religieux, et c'est le religieux qu'il faut comprendre pour comprendre la philosophie. Puisqu'on n'a pas réussi à comprendre le religieux à partir de la philosophie, il faut inverser la méthode et lire le philosophique à partir du religieux. [...]. Ce qui fait défaut à Platon, [...] c'est l'origine de la rivalité mimétique dans la mimésis d'appropriation, c'est ce point de départ dans l'objet sur lequel nous n'insisterons jamais assez, c'est cela que personne, semble-t-il, ne comprend, et c'est cela qu'il faut comprendre pour voir que *ce n'est pas de la philosophie ici que nous faisons* [Souligné CR]. (Girard, *Choses cachées*, 26-27)

Dans la deuxième partie du livre, Heidegger sera assez rudement pris à partie par Girard, pour n'avoir pas compris la différence entre le « logos d'Héraclite » et le « logos de Jean », à savoir entre la raison qui déifie ou divinise ou hypostasie la violence, et la raison (ou le verbe) qui au contraire, « révèle la vérité de la violence en se faisant expulser » (CC 386). De ce point de vue, Heidegger, comme Platon, comme « la philosophie » occidentale dans son ensemble, sont vus par Girard comme les complices objectifs d'une vaste entreprise de dissimulation et de la violence archaïque, et de la rupture entre la violence archaïque et le message évangélique, vaste entreprise de dissimulation (ou d'expulsion de la vérité, pour reprendre ce terme « d'expulsion » que Girard met au centre de son propos) à laquelle participent aussi, selon lui, l'ensemble des sciences humaines qu'il connaît, de l'anthropologie structurale à la psychanalyse, parce que toutes ces sciences, ou pseudo-sciences, toutes ces pensées mutilées se trouvent dans l'incapacité de chercher la vérité là où elle se trouve, à savoir dans l'interprétation du religieux :

C'est la traduction philosophique de la situation où se trouve l'intelligence occidentale. Heidegger la reflète d'autant mieux qu'il ne croît plus la refléter. Si on définit la philosophie occidentale par l'assimilation des deux Logos, il n'y a pas de doute que Heidegger s'inscrit encore dans cette tradition ; il ne peut pas vraiment *conclure* la philosophie puisqu'il ne peut pas montrer de différence réelle entre le Logos héraclitéen et le Logos johannique. [...] Parce qu'il s'enferme dans *la philosophie* [Souligné CR], et parce qu'il en fait le dernier et ultime refuge du sacré, Heidegger ne peut pas dépasser certaines limites, celles justement de la philosophie. Pour comprendre Heidegger, il

faut voir qu'il doit être lu, comme les présocratiques avant lui, dans la perspective radicalement anthropologique de la victime émissaire. (Girard, *Choses cachées*, 380-381).

Il me semble que, si on veut être tout à fait honnête et objectif, il ne faut pas vouloir réduire à toute force cette distance que Girard souhaite maintenir entre la théorie mimétique et la philosophie. De fait, sur le plan systématique comme sur le rapport à la discipline, et malgré toutes les proximités qui ont déjà pu être repérées, et qui le seront encore certainement, entre la théorie mimétique et la philosophie, un certain nombre de traits distinguent tout de même ces deux manières de penser.

D'abord, Girard n'a pas une relation très intime avec l'histoire de la philosophie. Sans doute, nous l'avons vu, il écrit sur Platon, sur Heidegger, sur la philosophie des Lumières. Il a aussi écrit un texte sur Nietzsche (« Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche »), en conclusion du grand colloque de Cerisy *Violence et vérité – autour de René Girard*, sous la direction de Paul Dumouchel (Grasset, 1985). Mais (sauf erreur), il n'est pas véritablement nourri d'histoire de la philosophie, il n'entretient pas de discussions serrées et suivies avec les philosophes de la tradition : on ne trouve pas chez lui de discussion véritablement instruite d'auteurs qui pourtant sont très proches de ses préoccupations : que ce soit Spinoza (avec la théorie de l'imitation des affections, et le fait que Spinoza fasse du désir un affect principal ; et aussi le fait que Spinoza abandonne, dans le *Traité politique*, la référence à un contrat social qu'il intégrait encore à sa vision des choses dans le *TTP*) ; que ce soit Descartes, et toutes les difficultés de la théorie moderne de l'anthropologie (la séparation âme / corps, difficile à réfuter même si instinctivement on la récuse) ; qu'il s'agisse de Kant, de Hegel et de tout l'idéalisme allemand, ou encore, par la suite, de Bergson, de Sartre, et de toute la belle floraison philosophique française de l'après-guerre (Derrida, Deleuze, Badiou, Rancière, Latour, Serres, Lévinas, j'en oublie certainement). Girard les connaît sans doute, mais ce ne sont pas véritablement ses interlocuteurs, et il est parfois à leur égard d'une étonnante injustice, par exemple à l'égard de Derrida, dans son discours de réception à l'Académie Française, alors que Derrida par bien des points est extrêmement proche de Girard, comme l'a très bien montré Vinolo : toute la théorie du *Pharmakon*, mais aussi du supplément, et la critique extrêmement sévère de Lévi-Strauss, tout cela aurait dû faire de Derrida un allié, voire un complice, en tout cas un interlocuteur pour Girard, or on constate que ce n'est pas ce qui se produit. Disons que Girard ne baigne pas principalement dans la tradition philosophique, et ça le distingue tout de même des philosophes de profession, quels que soient les points qui peuvent les rapprocher par ailleurs.

Si maintenant on se tourne, non plus vers le corpus de l'histoire de la philosophie, mais vers les problèmes et les questions qui se transmettent, avec plus ou moins d'intensité et de régularité sans doute, mais qui reviennent néanmoins d'une façon ou d'une autre dans cette longue discussion qui traverse les siècles, formant ainsi peu à peu une sorte de canon de problèmes sur lesquels on attend tout de même les philosophes, parce que finalement ils sont les seuls à les prendre en charge ; eh bien,

là encore, on peut constater que la théorie mimétique, si proche soit-elle, comme je l'ai montré tout à l'heure, de la philosophie, par ses ambitions fondamentales en matière de vérité, de sagesse et de systématisme, laisse tout de même de côté un certain nombre de ces questions que les philosophes prennent en charge, sinon toutes à la fois, du moins le plus souvent et en grande partie.

On pourrait donc essayer de faire une liste, même approximative, de ces questions que Girard ne se pose pas (toujours la méthode du manque...), et qu'on pourrait qualifier de questions spécifiquement philosophiques (ce qui nous aiderait peut-être à comprendre un peu mieux ce que nous entendons sous le nom de « philosophie »). Tout d'abord, si la théorie mimétique pourrait certainement revendiquer le titre de « métaphysique » (puisqu'elle pose toujours et partout les questions de l'origine et du destin de l'humanité, et puisqu'elle accorde par définition une transcendance divine à l'œuvre dans notre monde), en revanche elle est assez silencieuse sur les questions d'ontologie qui sont un peu le passage obligé de toute philosophie, et qui sont tellement fondamentales qu'on ne peut guère asseoir un système sans passer par elles. Sans doute Vinolo a-t-il montré qu'il y avait chez Girard une ontologie relationnelle, plutôt que substantielle, et c'est déjà un trait à considérer. Mais bien d'autres questions ne sont pas du tout évoquées par la théorie mimétique : par exemple, « Y a-t-il des degrés de réalité ? ». Une question importante, puisque, dans *Mensonge Romantique et vérité romanesque*, le désir est ontologisé par Girard, comme désir d'appropriation d'être, ou symptôme de manque d'être. Mais la question demanderait des précisions : les hommes ont-ils tous le même degré d'être ou de manque d'être ? Et pouvons-nous dire légitimement que nous « manquons d'être » ? En quoi en manquerions-nous ? Peut-être ce manque est-il seulement imaginaire aux yeux de Girard ? Mais dans ce cas la réalité serait qu'aucun de nous ne manquerait réellement d'être – si j'ose dire.

Par ailleurs, il est toujours intéressant de savoir si un philosophe, ou une philosophie, sait donner et justifier ses réponses aux questions ontologiques aristotéliennes : l'être se dit-il en un seul sens ou en plusieurs ? Doit-on distinguer des qualités premières et secondes ? Doit-on croire aux modalités (possible, réel, nécessaire) ? Et faut-il accorder, de ce fait, des « dispositions » ou des « facultés » ou un « caractère » aux individus ? Bien sûr, Girard répond partiellement à ces questions, puisque toute sa théorie du « désir sans objet » et de ses métamorphoses lorsqu'il passe du modèle au sujet désirant, puis dans les foules, etc, revient à critiquer, comme le fait Sartre, et comme le faisait déjà Spinoza, la doctrine des « facultés » (toujours rejetée pour sa dimension essentialisante et raide) : pour Girard, il n'y a pas de « caractère homosexuel », ou de « caractère féminin », par exemple, pas plus qu'il n'existe de « désir de tel ou tel objet » (nous avons déjà vu les difficultés que pouvait entraîner une telle conception, quel que soit par ailleurs son immense intérêt). Il y aurait d'ailleurs à se demander, dans un tel cadre, s'il y a lieu de reconnaître une spécificité du désir humain par rapport au désir animal, ou par rapport à une « volonté dans la nature » de type schopenhauerien, ou à un « élan vital » de type bergsonien. Mais on ne sait pas très bien, même dans le cadre de cette anthropologie

fondamentale, si l'homme a, ou n'a pas, dans la théorie mimétique, des « affects », une « imagination », une « volonté », une « liberté », de « l'intuition », une « pensée », un « entendement », et comment tout cela se compose ou ne se compose pas avec ses « désirs ». Sur ce plan, on regrettera par exemple l'absence d'une discussion approfondie entre l'anthropologie fondamentale de la théorie mimétique et l'anthropologie transcendantale de la *Critique de la raison pure* : « avons-nous » des formes a priori de la sensibilité ? Deux ou plusieurs ? L'espace et le temps ? Et douze catégories ? Et le schématisme de l'imagination ? Ou sinon, comment devons-nous concevoir cet homme de l'anthropologie fondamentale ? Par exemple, la construction d'une distinction solide entre « penser » et « croire » (en un mot, une théorie de la nature de la croyance, et si on doit ou non la replier sur la foi) semblerait absolument indispensable dans une théorie qui fait une telle place au religieux. D'autres questions arriveraient aussitôt en rafale, dans la suite d'une tradition philosophique séculaire : cet « homme », devons-nous lui accorder une âme et un corps, distincts comme chez Descartes, voire incommensurables comme chez Spinoza ? Ou au contraire devrions-nous chercher le passage du corps à l'âme et de l'âme au corps (passage plus mystérieux encore que le passage du Nord-Ouest tant exploré par le girardien Michel Serres) par le biais de la mémoire (à la manière de Bergson ?), et nous appuyer sur une ontologie de la contraction et de la détente des choses, en continu ? L'homme pense-t-il avec son cerveau ? Sinon, avec quoi ? La pensée est-elle indépendante du cerveau, voire du corps ? Sinon pourquoi ?

Ou encore : Les foules doivent-elles être conçues comme des compositions d'individus, à la manière de Spinoza ? Une telle question pourrait intéresser le théoricien des mouvements de foule et des lynchages. Elle intéresse Girard, bien sûr, mais on ne trouve pas chez lui de préoccupation ontologique sur la nature d'une foule, c'est-à-dire, en réalité, sur le vieux problème des universaux : la réalité est-elle dans l'individu et l'abstraction dans le groupe, ou le contraire ? Voilà des façons typiquement philosophiques de poser de telles questions d'anthropologie ou de sociologie fondamentales, et qui distinguent quelque peu de telles approches de celles de la théorie mimétique. René Girard, enfin, est chartiste, et je suis très bien placé, ayant rédigé un *Vocabulaire* le concernant, pour mesurer la richesse, la subtilité et l'originalité de son style, de ses créations verbales et conceptuelles. Pour autant, on ne peut pas dire qu'il entretienne une véritable discussion avec les philosophies du langage pourtant si florissantes au XX^{ème} siècle. Le langage ordinaire est-il fiable ou non ? Une théorie systématique peut-elle se fier, et jusqu'où, aux façons usuelles de parler, ou doit-elle commencer par rectifier les termes, voire les expressions ? Girard a sur ces sujets de magnifiques déclarations, comme lorsqu'il insiste sur le fait que « mythe » signifie d'abord « mensonge » dans le langage ordinaire, et que c'est ainsi qu'il entend le prendre, ou le reprendre. Pour autant, à ma connaissance, il n'y a pas de discussion menée en elle-même et pour elle-même sur le degré de confiance qu'on peut accorder aux tournures usuelles, ni avec les théoriciens du langage ordinaire. On pourrait certainement encore allonger beaucoup cette liste : le parcours rapide que je

viens d'en proposer suffit à prendre conscience, me semble-t-il, de l'écart qui demeure entre la théorie mimétique et ses rivales philosophiques.

Bien sûr, cela n'a pas empêché des rapprochements extrêmement frappants, dans lesquels la théorie mimétique s'est vue capable d'apporter une grande lumière et une grande cohérence à des théories philosophiques qui sans elle restaient dans une sorte de pénombre, d'inconscience d'elles-mêmes et de leurs propres intuitions. Je pense par exemple, sur le plan politique, à la lumière qu'apporte la théorie mimétique sur le fait que les doctrines du contrat présupposent toutes, d'une façon ou d'une autre, le passage par une crise particulièrement grave, dans laquelle l'humanité est en péril mortel, si bien que la constitution ou la construction de la culture résultent toujours, plus ou moins obscurément chez les philosophes (Spinoza, Hobbes, Rousseau, Sartre) de crises potentiellement mortelles, et donc d'une terreur primitive toujours plus ou moins entrevue. En ce qui me concerne, j'ai proposé une lecture girardienne (récemment publiée) de la théorie des promesses chez Hobbes et Spinoza : l'approche girardienne m'a permis de comprendre l'importance fondamentale et fondatrice, dans la politique classique, de l'épisode « du voleur à qui je promets une rançon pour avoir la vie sauve », scène primitive de la politique chez Hobbes comme chez Spinoza, et dont la lecture de Girard m'a seule permis, je pense, de décrypter la dimension véritablement constitutive. J'avais d'ailleurs proposé (il y a deux ans) une lecture girardienne de la théorie des promesses chez Descartes, alors qu'à première vue on ne voyait pas du tout ce que Girard pourrait apporter à une telle entreprise. Mais en réalité il m'a beaucoup apporté, et permis de comprendre et de relier chez Descartes des points qui étaient restés séparés chez moi comme chez les autres interprètes, par sa théorie de l'œuvre littéraire : c'est-à-dire cette idée qu'on ne pouvait pas séparer, chez l'homme, une évolution intellectuelle d'une évolution existentielle. Ce point de vue anti-proustien m'a permis de tisser des liens nouveaux entre la biographie de Descartes et toutes ses thèses sur la promesse : et c'était bien normal, car les promesses ont, pour chacun de nous, une valeur d'abord existentielle, et obligent à faire le passage du biographique au philosophique. Il n'y pas de philosophie possible en effet, et c'est tout particulièrement visible chez Descartes, sans héroïques promesses (ou serments, ou vœux) faits à soi-même comme à ses lecteurs. Sans cela, qui oserait de tels combats, contre de tels adversaires ?

En conclusion de cet exposé, et pour prendre ma question dans toute son ampleur, je souhaiterais m'essayer à vous proposer une lecture girardienne du texte le plus célèbre peut-être de toute la philosophie, à savoir « l'allégorie de la caverne » dans *La République* de Platon. Cette lecture s'est peu à peu imposée à moi avec une telle évidence que je me suis souvent demandé pourquoi Girard ne l'avait pas faite lui-même. Elle est une très belle illustration, me semble-t-il, du pouvoir éclairant que garde la théorie mimétique vis-à-vis de la philosophie, et en ce sens me semble une bonne mise en perspective de mon propos général.

Nous assistons, dans le cadre d'une religion solaire, donc très archaïque, à un meurtre rituel, ou plutôt à un sacrifice humain rituel, encore très proche des scènes primitives, et tout à fait comparable à ce que l'on trouve dans les monarchies africaines décrites dans *La violence et le sacré*. La victime, prisonnière et maintenue en vie (avec quelques compagnons d'infortune) en prévision du sacrifice, est arrachée de nuit à la prison à laquelle elle avait fini par s'habituer. Visiblement elle s'inquiète de ce qui l'attend, car elle ne manifeste aucun plaisir à cet arrachement. Elle est ensuite contrainte à parcourir une ascension par étapes dont le texte souligne l'aspect violent et douloureux, une sorte de chemin de croix vers la lumière. Vient alors, avec le jour, le supplice, dont on trouve l'exemple ou la trace dans certaines coutumes attribuées aux indiens d'Amérique : la victime est forcée (paupières coupées ?) à regarder le soleil en face jusqu'au moment où, aveuglée et folle de douleur, elle se met à délirer et divaguer en adoptant de façon exaltée le discours de ses persécuteurs, par dénégation de ce qui est en train de lui arriver : que la source de son supplice (le soleil) est la source de toute vie, de toute réalité comme de toute vérité et de tout bien. Après cette séquence, relativement longue, le supplicié, renvoyé à sa prison, est mis à mort à mains nues (car le texte les a décrits comme enchaînés et donc certainement sans armes) par la foule de ses anciens compagnons, qui ne lui épargnent d'abord aucune moquerie ni aucune humiliation.

Les séquences fondatrices de la théorie mimétique sont bien présentes ici, quoique inversées dans le temps. La fondation de la pensée comme des lois par le supplicié intervient avant sa mise à mort par la foule, et non pas après. Mais l'allégorie platonicienne présente, à n'en pas douter, la figure du lynché-fondateur-divin. Platon ne dit rien des organisateurs de la cérémonie ; sans doute des grands prêtres aristocratiques, que rien ne peut vraiment émouvoir. Quoi qu'il en soit, la théorie mimétique, me semble-t-il, permet seule de comprendre l'impact universel de ce texte, qui ne peut pas tenir au fait qu'il présenterait une image de la philosophie (comme si la question de « l'image de la philosophie » pouvait être une préoccupation pour l'humanité !) ; ni au fait qu'il serait une préfiguration du christianisme (problème trop localisé, et préoccupation rétroactive contestable d'un point de vue méthodologique) ; non : la seule hypothèse permettant d'expliquer de façon plausible l'extraordinaire impact de « l'allégorie de la caverne » est que ce texte montre aux hommes ce qui les intéresse et les préoccupe au plus haut point, qu'ils en soient ou non conscients : à savoir l'origine de l'humanité dans le massacre des victimes émissaires, leur humiliation et leur divinisation presque simultanées, comme dans toutes les religions archaïques. La théorie mimétique n'explique pas le texte, ne le rend pas plus beau, mais permet de comprendre son impact. Platon, obscurément, nous parlait de la naissance de l'humanité au moment où il disait et croyait nous parler de la naissance de la philosophie. Il est particulièrement frappant, me semble-t-il, de voir ainsi la théorie mimétique entièrement présente dans la scène originaire de la philosophie.

Je vous remercie de votre attention.