



HAL
open science

L'Apocalypse plutôt que le mythe. : histoire de la pensée des héritages antiques développée dans l'oeuvre de René Girard

Benoît Cérézuelle

► **To cite this version:**

Benoît Cérézuelle. L'Apocalypse plutôt que le mythe. : histoire de la pensée des héritages antiques développée dans l'oeuvre de René Girard. Histoire. Université d'Angers, 2021. Français. NNT : 2021ANGE0089 . tel-03966364

HAL Id: tel-03966364

<https://theses.hal.science/tel-03966364>

Submitted on 31 Jan 2023

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
angers



temps · mondes · sociétés · UMR 9016

École doctorale Sociétés, Temps, Territoires (STT)

THESE DE DOCTORAT

Histoire ancienne

Benoît CÉRÉZUELLE

L'Apocalypse plutôt que le mythe. Histoire de la pensée des héritages antiques développée dans l'œuvre de René Girard

Thèse de Doctorat présentée le vendredi 18 juin 2021 à 14h

(Université d'Angers)

Sous la direction de Monsieur le Professeur Philippe BLAUDEAU (Université d'Angers)

Jury

Patrice BRUN (Professeur, Université de Bordeaux-Montaigne, président du jury, rapporteur)

Béatrice CASEAU (Professeure, Sorbonne-Université, rapporteure)

Guillaume CUCHET (Professeur, Université Paris-Est Créteil, membre)

Thomas DESWARTE (Professeur, Université d'Angers, membre)

Annick PETERS-CUSTOT (Professeure, Université de Nantes, membre)

L'auteur du présent document vous autorise à le partager, reproduire, distribuer et communiquer selon les conditions suivantes :



- Vous devez le citer en l'attribuant de la manière indiquée par l'auteur (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'il approuve votre utilisation de l'œuvre).
- Vous n'avez pas le droit d'utiliser ce document à des fins commerciales.
- Vous n'avez pas le droit de le modifier, de le transformer ou de l'adapter.

Consulter la licence creative commons complète en français :
<http://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/2.0/fr/>

Résumé : René Girard (1923-2015) a élaboré tout au long d'une œuvre s'étendant sur une cinquantaine d'années une pensée historique qu'il qualifie d'« histoire mimétique de l'humanité ». Les héritages que Girard tire de l'Antiquité y sont d'une importance majeure, et permettent de placer chronologiquement cette période à la jonction entre « archaïsme » mimétique et sacrificiel et « modernité » mimétique mais non sacrificielle. Sa lecture des mythes et des tragédies grecques lui permet de postuler que chaque société pré-chrétienne (ou société archaïque) a son origine dans des mécanismes inconscients de violences mimétiques collectives. L'analyse effectuée des textes de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* cherche à montrer que le christianisme consiste en une révélation totale du fonctionnement de ces violences, en particulier à travers les récits évangéliques. L'interprétation de ces mêmes textes est également à la racine de sa conception de la modernité mimétique, car le refus partiel de la Révélation donne l'impulsion à un double mouvement historique. D'une part, le contenu authentique du message chrétien s'inscrit dans l'histoire et y diffuse un savoir authentique sur le fonctionnement des violences humaines, faisant reculer l'archaïsme sacrificiel ; d'autre part, la disparition progressive de cet ordre sacrificiel, dont le rôle unique était de contenir les violences mimétiques, ne protège plus les sociétés dans lesquelles le christianisme se répand : dès lors, celles-ci se retrouvent donc devant le risque d'une Apocalypse entièrement constituée de violences humaines, conception que Girard précise à partir des passages apocalyptiques des textes évangéliques.

Mots clés : René Girard ; histoire ; Antiquité ; théorie mimétique ; Apocalypse ; mythe ; religion ; violence ; christianisme ; Bible ; tragédie grecque ; meurtre fondateur ; bouc émissaire.

Title: *Apocalypse instead of Myth. The Historical Legacy of Antiquity in the Works of René Girard.*

Abstract: Over half a century René Girard's (1923-2015) elaborated through his works a theory of history which he labelled *mimetic history of mankind*. References to Antiquity play here a major role and he constructs this period as the pivotal transition from a mimetic and sacrificial archaism to a mimetic modernity. On the basis of an interpretation of Greek myths and tragedies he contends that all pre-Christian societies (i.e. archaic societies) are grounded in unconscious mechanisms of mimetic collective violence. By means of an analysis of Old and New Testament, with an emphasis on the Gospel stories, Girard puts forward the idea that Christianity consists in the full revelation of the workings of this violence. On this same textual basis, he develops the notion of a mimetic modernity, since the rejection of this revelation initiates a double historical movement. On one hand the authentic meaning of the Christian message shapes history and disseminates an authentic understanding of the workings of human violence which pushes back sacrificial archaism. On the other hand the regress of this sacrificial order, which had for only function the containment of mimetic violence, no longer protects societies influenced by Christianity. Hence, they are facing the risk of an Apocalypse resulting exclusively from human violence, as suggested by apocalyptic texts of the Gospels.

Key words: René Girard; history; Antiquity; mimetic theory; Apocalypse; myth; religion; violence; Christianity; Bible; Greek tragedy; founding murder; scapegoat.

Sommaire

Remerciements	8
Abréviations et références	10
Introduction - René Girard historien et la place de l'histoire antique dans son œuvre...12	
Première partie : l'apport de l'univers mythique gréco-romain : une théorie de la fondation des sociétés anciennes	36
Chapitre 1 - La séquence fondatrice : la violence mimétique à la racine des sociétés anciennes	38
Chapitre 2 – La survie au prix du mensonge : les sociétés archaïques girardiennes....60	
Chapitre 3 – Une chronologie problématique : l'Antiquité à la charnière entre l'archaïsme et la modernité mimétique	84
Deuxième partie : la lecture girardienne des textes bibliques : une vérité anthropologique sur les violences humaines.....	106
Chapitre 4 – Vers la Révélation : Girard et l'Ancien Testament.....	108
Chapitre 5 – Les textes évangéliques, Révélation de la vérité sur les violences humaines	128
Chapitre 6 – L'échec de la Révélation et son « diffèremment » dans l'histoire.....	148
Troisième partie : la genèse d'une modernité mimétique : la Révélation chrétienne comme force de changement historique.....	168
Chapitre 7 – La Révélation chrétienne et le recul de l'archaïsme.....	170
Chapitre 8 – La montée en puissance de la médiation interne	192
Chapitre 9 – La Révélation qui triomphe : le souci moderne des victimes.....	214
Quatrième partie : interpréter l'apport de la pensée apocalyptique néotestamentaire : la possibilité d'un déchaînement absolu des violences humaines	234
Chapitre 10 – Les spécificités de la conception girardienne de l'Apocalypse.....	236
Chapitre 11 : La place nouvelle de la violence au sein du christianisme historique...256	
Chapitre 12 – La guerre, poursuite apocalyptique de la Révélation chrétienne.....	278
Conclusion : les héritages antiques au cœur de l'histoire mimétique de l'humanité	300
Bibliographie	314
I - Travaux de René Girard	314
II - Sources anciennes	318
III - Travaux.....	325
Glossaire « girardien »	348
Table des illustrations.....	351
Figures :.....	351
Tableaux :.....	351
Table des annexes	352
Table des matières	353

Remerciements

Ce travail a été entamé au printemps 2017 et s'achève quatre ans plus tard. Mes recherches n'auraient pu aboutir sans la grande exigence empreinte de bienveillance dont a fait preuve le Pr. Philippe Blaudeau, mon directeur de thèse. Je le remercie également pour sa grande patience et sa disponibilité.

Je remercie également les membres du jury de soutenance d'avoir accepté y participer : les Prs. Patrice Brun, Béatrice Caseau, Guillaume Cuchet, Thomas Deswarte et Annick Peters-Custot.

Beaucoup de personnes de mon entourage, famille et amis, m'ont régulièrement soutenu dans ce travail : je les en remercie chaleureusement.

On peut situer l'origine de cette recherche lors d'un mémorable cours d'option « philosophie contemporaine » en première année de DEUG d'histoire à l'université de Bordeaux III. Le Pr. Charles Ramond, en ce jour de printemps 2002, me fit découvrir la pensée de René Girard au cours d'une séance enthousiasmante - qui devait d'ailleurs à la base être consacrée à un autre auteur.

Benoît Chantre, collaborateur de René Girard et président de l'Association de Recherches Mimétiques, ainsi que sa femme Emmanuelle, m'ont aiguillé plusieurs fois avant que ce travail ne fût réellement entrepris, ainsi qu'au cours de celui-ci.

Sans Stéphane Marcireau, je n'aurais jamais été mis en relation avec le Pr. Blaudeau : je l'en remercie.

Les échanges avec mes camarades girardiens, Jean-Marc Bourdin et Philippe Petit-Jean, ont toujours été riches et joyeux. Je les remercie de l'aide qu'ils ont pu m'apporter.

Ma passion pour l'histoire ancienne a commencé à l'Université de Bordeaux III, au début des années 2000 ; j'en ai gardé un souvenir affectueux, en particulier pour les cours des Prs. Patrice Brun et Alain Bresson.

Ce travail a bénéficié de la très grande gentillesse et de la disponibilité du personnel de plusieurs bibliothèques universitaires dans lesquelles les recherches ont été effectuées, essentiellement la Bibliothèque Robert de Sorbon de Reims et la Bibliothèque Robert Étienne du centre Ausonius à Bordeaux.

Enfin, je remercie très spécialement mes parents pour leurs incessantes relectures, très complémentaires, des textes que je leur ai soumis au cours de ces années de travail.

Abréviations et références

(cit.) = cité précédemment dans le même chapitre

dir. = direction de la publication d'un ouvrage

éd. = édition

env. = environ

et al. = *et alii* = et autres, lors d'une référence à une publication collective

Ibid. = *Ibidem* = même référence que la note de bas de page précédente

introd. = introduction

n. = né

m. = mort

p. = page/pages

préf. = préface

t. = tome

trad. = traduction

v. = vers (découpage d'une œuvre tragique ou poétique)

Lorsqu'une référence à René Girard apparaît en note de bas de page, nous donnons le titre du livre ou la référence de l'article, sans indiquer le nom de Girard. Nous l'avons toutefois indiqué dans les cas où il risquait d'y avoir confusion avec référence à un autre auteur dans la même note. Si le travail d'un même auteur est cité dans plusieurs chapitres, nous indiquons la référence complète en note lors de sa première occurrence dans chacun d'entre eux. Au sein d'un même chapitre, l'abréviation (cit.) est rajoutée en note à la fin du titre de l'ouvrage à partir de la deuxième occurrence, suivie directement de la référence à la page.

Nous citons parfois des textes en anglais dont nous donnons une traduction personnelle : le texte anglais est systématiquement rajouté à la suite, afin que le lecteur puisse s'y référer directement.

Les abréviations des textes bibliques sont celles de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB), ainsi que les citations, s'il n'est pas précisé en note qu'elles sont directement extraites d'ouvrages de René Girard.

Enfin, un glossaire, en fin de volume, propose des définitions simples des principaux termes propres à Girard et à sa « théorie mimétique ».

Introduction - René Girard historien et la place de l'histoire antique dans son œuvre

« Ce qui mène l'histoire n'est pas ce qui apparaît comme essentiel aux yeux du rationalisme occidental (...). Le mimétisme est le vrai fil conducteur¹ »

I – Meurtre fondateur et expulsion chez Tite-Live : le mimétisme selon Girard en action

Tite-Live, dans le livre I de son *Histoire Romaine*, rapporte le récit de la fondation de Rome². Dans celui-ci, Romulus et Rémus, deux frères jumeaux, veulent fonder une ville là où ils ont été élevés. Très vite, le récit prend une tournure conflictuelle : l'absence de différence d'âge rend impossible le choix de celui qui donnera son nom à la future ville. On a alors recours à des augures afin de laisser les « dieux protecteurs de ce lieu » décider. Romulus se positionne donc sur le Palatin, Rémus sur l'Aventin ; les deux aperçoivent des vautours mais la dispute ne se résout pas et chacun est proclamé roi par le groupe qui le soutient. On en vient vite aux mains : « les colères s'exaspèrent et dégèrent en lutte meurtrière ». Tite-Live mentionne deux versions de la fin de cette querelle : dans la première, Rémus est tué dans l'empoignade ; dans la seconde (« tradition plus répandue » selon Tite-Live), c'est son propre frère qui le tue après que Rémus se soit moqué de lui et l'ait provoqué en franchissant d'un saut les « murailles » de la nouvelle ville. Dans les deux cas, le conflit prend fin par un meurtre. Romulus reste ainsi « seul maître du pouvoir, et, après sa fondation, la ville prit le nom de son fondateur » : Rome, dont la tradition fixe la date à 754/753 av. J.-C³.

Les chapitres LVII-LX du même livre I rapportent non un meurtre, mais une expulsion. Le récit se situe à l'époque du dernier roi de Rome, Tarquin le Superbe, en 509 av. J.-C⁴. Tout part d'une discussion animée lors d'un souper alors que l'armée romaine assiège la ville d'Ardée. L'assemblée, composée du roi, de ses fils et de Collatin, discute des femmes des uns et des autres, et chacun vante les mérites de la sienne « d'une manière extraordinaire ». Ainsi, « le débat s'échauffe », d'autant plus que l'on a bu, précise Tite-Live. Collatin, en particulier, vante les mérites de sa femme Lucrece, et propose que la compagnie aille à cheval aller vérifier la conduite de leurs femmes. Ils trouvent alors, dans la ville de Collatie, les belles-filles du roi devant un festin ; seule, Lucrece veille avec ses servantes en travaillant la laine. Ainsi, « la comparaison tourna à la gloire de Lucrece », et Tarquin, « victime d'un désir coupable », finit par la violer quelques jours plus tard. Déshonorée, celle-ci se poignarde peu après devant son père et son mari. Lucius Brutus, ami de Collatin, jure alors de la venger, de chasser Tarquin et toute sa descendance et de ne plus tolérer de roi à Rome. La nouvelle se répand ; le peuple de Collatie s'insurge, suivi de celui de Rome. On accourt au forum ; Brutus harangue l'assemblée, qui se met à rechercher des armes. La nouvelle parvient à Tarquin au camp d'Ardée, qui se

¹ Achever Clausewitz, p. 359

²² Tite-Live *Histoire romaine* I, IV-VII, éd. Jean Bayet et trad. Gaston Baillet, dans t. I : *Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, publication originale 1940, p. 9-13.

³ Marcel Le Glay, « La formation de Rome : de Romulus aux Tarquins », dans Yann Le Bohec, Marcel Le Glay et Jean-Louis Voisin, *Histoire romaine*, Paris, PUF, 1999, publication originale 1991, p. 25.

⁴ Tite-Live, *Histoire romaine* I, LVII-LX (cit.), p. 91-97.

précipite vers Rome pour mettre fin au soulèvement : il y trouve les portes de la ville closes et il lui est signifié de s'exiler. Tite-Live précise qu'il finit par être assassiné quelque temps plus tard, mais surtout que son expulsion signifia la fin du « régime monarchique » et les débuts de la mise en place du système républicain avec la création des deux magistratures consulaires, que Brutus et Collatin furent les premiers à occuper. Tout comme la fondation de Rome est inextricablement liée au meurtre de Rémus par Romulus, la création de la République est indissociable de l'expulsion collective de Tarquin.

René Girard (1923-2015) a cité et analysé ces deux passages dans certains de ses écrits⁵. Ils sont pour lui très éclairants sur les mécanismes de la violence humaine, qui relèvent tous selon lui du mimétisme. Ainsi, le texte de Tite-Live insiste bien sur le fait que Tarquin ne développe un désir passionné pour Lucrece qu'après que Collatin en ait vanté les grands mérites : il lui emprunte donc son désir, il le copie. C'est ce que Girard nomme le « désir mimétique », c'est-à-dire l'imitation du désir d'un tiers que Girard nomme le médiateur. Cet aspect mimétique du désir de Tarquin est également renforcé par deux facteurs importants : le premier est l'aspect collectif du début du récit ; chacun vante avec insistance les mérites de son épouse, ce qui invite donc le désir des autres à se fixer dessus. Le deuxième est la résistance que Lucrece oppose à Tarquin. Or, l'obstacle, pour René Girard, ne fait que renforcer le désir.

Le désir mimétique décrit par Girard devient facilement conflictuel, puisqu'il fait se disputer le même objet par deux personnes, voire plus : c'est ce qu'il nomme la « rivalité mimétique ». Tarquin est roi et bénéficie donc d'une supériorité sur Collatin, l'époux de Lucrece. Romulus et Rémus sont en revanche des jumeaux ; ils sont donc parfaitement égaux, ce qui renforce d'autant plus leur rivalité mimétique : ils veulent tous les deux donner leur nom à la future ville de Rome. De la rivalité mimétique peut ainsi naître une diffusion de la violence au sein d'un groupe ou d'une communauté, ce que Girard nomme la « crise mimétique » ou « crise sacrificielle », c'est-à-dire la violence de tous contre tous. Cette crise est pour lui très explicite dans le récit de Romulus et Rémus, mais plus discrète dans celui de Tarquin⁶. Cette forme de « contagion mimétique » a des effets extrêmement graves selon Girard : elle déstructure l'ordre social et provoque un phénomène d'« indifférenciation » des individus, car c'est bien la même violence que chacun échange avec les autres. Cette « indifférenciation violente » est ainsi symbolisée selon lui par la gémellité de Romulus et Rémus, « jumeaux ennemis indifférenciables⁷ ».

Au pic de la crise, c'est tout le groupe qui est menacé de se détruire par sa propre violence. Dans l'affaire de Romulus et Rémus, Tite-Live précise bien que la querelle dégénère en « lutte meurtrière ». Cette destruction ne peut être évitée que par un mécanisme qui est mis en scène dans les deux récits, bien qu'avec deux intensités différentes. La violence de tous les membres du groupe se polarise sur un membre de celui-ci, et un seul, qui est accusé d'être à la source de

⁵ Le récit de la mort de Rémus (I, VI, 1-3) est ainsi cité dans *Les origines de la culture*, p. 213, note 9 ; celui de l'expulsion de Tarquin (I, LVII, 5 à LIII, 5) l'est, de manière tronquée, dans *Shakespeare les feux de l'envie*, p. 38.

⁶ « La vie déréglée des épouses (à l'exception de Lucrece) suggère une turbulence sociale qui semble limitée au seul sexe féminin mais en réalité ne l'est pas (...). On reconnaît à ces signes (...) une crise sacrificielle », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 253.

tous les désordres : le bouc émissaire. Celui-ci est donc mis à mort collectivement, comme c'est le cas dans la première version rapportée par Tite-Live, ou expulsé, comme c'est le cas dans la seconde ; dans les deux cas, ce meurtre/expulsion provoque la fin de la crise et le retour de l'ordre, ou plutôt, l'apparition d'un ordre nouveau : du meurtre de Rémus est fondée Rome, tout comme la République de l'expulsion violente de Tarquin⁸. Ainsi, la communauté se fait ou se refait ainsi par le meurtre de la victime émissaire.

Girard nomme ce mécanisme la « violence fondatrice », et insiste bien sur la méconnaissance nécessaire à celui-ci : les participants ne comprennent pas les jeux de la violence mimétique, ni que la victime émissaire qu'ils viennent de tuer est innocente. Chez Tite-Live, pourtant, Romulus provoque Rémus, et Tarquin est bien coupable d'un crime affreux ; Girard affirme ainsi que ce genre de récit légendaire ou mythique subit avec le temps ce qu'il nomme l'« élaboration mythologique », c'est-à-dire un effacement de la réalité de la crise au profit du point de vue des lyncheurs, aux yeux de qui la victime est coupable. Il s'agit de dissimuler l'innocence de la victime afin que la méconnaissance de tout le mécanisme lui permette de fonctionner efficacement. La conclusion qu'en tire Girard est saisissante : les récits de violences collectives rapportés par les mythes et les légendes auraient systématiquement un meurtre collectif bien réel à leur source, qu'il nomme le « meurtre fondateur », et dont le mythe serait le souvenir déguisé. Pour Girard, ces récits ne sont donc pas que légende : il postule que chaque communauté humaine, depuis les origines de l'humanité, aurait été fondée par le meurtre collectif d'une victime innocente. Les dieux ne seraient ainsi que d'anciennes victimes divinisées, car si la victime est perçue comme responsable de la crise, sa mort y met fin : elle doit donc être de quelque essence divine.

C'est le troisième extrait de Tite-Live qu'analyse Girard : la mort de Romulus⁹. Un jour que Romulus devenu roi passe ses troupes en revue, un orage éclate soudainement et le tonnerre gronde avec violence : « le roi fut enveloppé d'un nuage si épais qu'il disparut aux regards de l'assemblée ». Peu après, la communauté entière, « suivant l'exemple de quelques-uns, tous à la fois poussent des vivats en l'honneur de "Romulus, dieu et fils d'un dieu, roi et père de la ville de Rome » : c'est donc à une scène de divinisation que l'on assiste. On pourrait objecter que c'est Rémus qui avait été tué, et non Romulus, ce qui invaliderait le processus décrit par Girard. Celui-ci fait néanmoins remarquer que Tite-Live précise qu'il y eut « quelques sceptiques qui soutenaient tout bas que le roi avait été mis en pièce par les Pères de leurs propres mains : en effet, cela s'est dit également en grand mystère ; l'autre version fut popularisée par le prestige du héros et les dangers du moment¹⁰ ». L'indice est selon Girard très révélateur : selon lui, ce sont bien les meurtriers de Romulus qui « établissent le culte du nouveau dieu *parce qu'ils se sont serrés ensemble contre lui*¹¹ ». Le texte de Tite-Live refléterait donc bien le processus de divinisation de la victime émissaire après le meurtre collectif de celle-ci.

⁸ *Ibid.*, p. 252-253. *Les origines de la culture*, p. 213. Nous aurons l'occasion de voir dans ce travail que Girard fournit la même analyse, bien que plus détaillée, du meurtre de César en 44 av. J.-C., acte fondateur selon lui de l'Empire romain.

⁹ Tite-Live, *Histoire romaine* I, XVI (cit.), p. 27.

¹⁰ Tite-Live I, XVI, 4, cité par Girard dans *Le bouc émissaire*, p. 131.

¹¹ *Ibid.*, p. 131-132.

Girard fait donc découler la culture humaine dans son ensemble du meurtre originel de la victime émissaire : tous les rites, toutes les institutions, tous les interdits et le religieux dans son ensemble, et selon lui, seuls les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament permettent de révéler les mécanismes vrais de la violence humaine, qui est toujours mimétique. L'exploitation que fait Girard de certaines sources antiques est donc absolument centrale dans ce qu'il nomme la « théorie mimétique », et dont la dimension historique forme l'« histoire mimétique¹² » de l'humanité.

II – René Girard : place de l'histoire dans une trajectoire intellectuelle

Nous allons insister dans la seconde partie de cette introduction sur la place que l'histoire a tenu dans la formation académique et intellectuelle de René Girard, ainsi que dans sa pensée et ses écrits¹³. Ce récit chronologique prend surtout en compte ses livres, afin de bien marquer les différentes étapes de sa réflexion historique. Notons toutefois qu'il a également publié un grand nombre d'articles, qui viennent en appui des réflexions présentées dans ses ouvrages. Nous en avons fait un usage abondant dans cette recherche.

A – Jeunesse et formation

René Noël Théophile Girard est né à Avignon le 25 Décembre 1923. Son père, Joseph Girard, avait fréquenté l'École des Chartes et y avait obtenu un diplôme d'archiviste paléographe ; il fut par la suite conservateur de la bibliothèque et du Musée Calvet à Avignon de 1906 à 1949, avant de devenir conservateur du Palais des Papes¹⁴. Sa mère, Marie-Thérèse (née Fabre), a peut-être été « la première ou une des premières femmes à obtenir le baccalauréat dans le département de la Drôme¹⁵ ». Ayant vite abandonné la préparation du concours d'entrée à l'École Normale Supérieure de Lyon¹⁶, René Girard est rentré, sur la suggestion de son père, à l'École des chartes en 1943, en pleine Occupation ; comme il le raconta dans un entretien bien plus tard, son « père, chartiste lui-même, avait connu la grande période de cette école quand les chartistes démontraient que le fameux bordereau n'était pas de la main de Dreyfus¹⁷ ». Il en sortit en 1947 après avoir soutenu une thèse d'archiviste paléographe sur *La Vie privée à*

¹² *Achever Clausewitz*, p. 89.

¹³ Un complément biographique se trouve dans Christine Orisini, *René Girard*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2018, p. 7-35.

¹⁴ Jacques de Font-Réaulx, « Joseph Girard », *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 120, 1962, p. 325-329. Joseph Girard a publié de nombreux ouvrages sur Avignon et ses monuments. René Girard, qui n'avait alors publié qu'un seul livre, est mentionné (sans être nommé) dans la notice : « il [le] fit entrer (...) à l'École des chartes, guida ses travaux, mais ce dernier s'en fut très rapidement vers l'Amérique du Nord et s'y consacra à l'enseignement » (p. 327).

¹⁵ *Les origines de la culture*, p. 23.

¹⁶ « Entretien de René Girard et Mark N. Anspach », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de L'Herne, Paris, p. 27.

¹⁷ *Ibid.* Mark N. Anspach y fait notamment remarquer à Girard que « l'étude des chartes n'est pas sans lien avec la révélation de l'innocence des boucs émissaires », ce à quoi Girard répond que « c'est vrai. On apprend notamment à se méfier des documents, qui peuvent facilement être des faux, et c'est ce travail qui est le vrai fondement du savoir historique réel ».

Avignon dans la seconde moitié du XV^e siècle¹⁸. Bien plus tard, il déclara avoir effectivement reçu « une formation (...) d'historien¹⁹ ».

Peu intéressé par une carrière d'archiviste comme son père²⁰, il est alors parti pour les États-Unis en septembre 1947 comme assistant de français à l'Université d'Indiana, à Bloomington. Il y a enseigné le français et la littérature française, tout en réalisant un doctorat en histoire contemporaine, de ses propres mots « afin de justifier [son] visa²¹ » : *American Opinion of France (1940-1943)*, soutenue en 1950²². Bien que sa recherche ait été en histoire, il a été chargé de donner des cours de littérature, ce qui l'a entraîné à publier ses premiers travaux de critique littéraire - notons que son premier texte publié, en 1953, était consacré à « L'Histoire dans l'œuvre de Saint-John Perse²³ ». D'autres articles ont suivi, consacrés à Kafka, Malraux, Saint-Simon ou encore Voltaire. S'étant marié en 1951, il a trouvé par la suite un poste pendant un an à la Duke University de Durham (Caroline du Nord), avant d'enseigner quatre ans au Bryn Mawr College (Pennsylvanie), puis, à partir de 1957, à l'université Johns Hopkins de Baltimore dans le Maryland, où il est resté jusqu'en 1968²⁴.

On le voit, la carrière du jeune René Girard reste assez fortement liée à l'histoire, ce qui établit d'une certaine manière le lien entre l'École des chartes, les cours de littérature et le doctorat ; il n'en reste pas moins, et cela est fondamental, que Girard n'a jamais été, et ce à aucun moment de sa vie, un pur historien, tout comme il n'a jamais été l'homme d'une seule discipline. « L'histoire me paraissait trop molle, trop lâche²⁵ », a-t-il même écrit bien plus tard, mais cela aurait été valable à ses yeux pour n'importe quel domaine de recherche - à une exception peut-être : « pour moi, la littérature est beaucoup plus forte que les sciences de l'homme des années 60, qui ont d'ailleurs complètement disparu²⁶ », a-t-il déclaré dans un entretien en 2007. Et encore, ne faut-il pas y voir la simple critique littéraire académique, tout aussi stérile à ses yeux.

¹⁸ Dont on trouve des extraits dans « L'enfance en Avignon au temps de jadis », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de L'Herne, Paris, p. 35-40.

¹⁹ *Sanglantes origines*, p. 58.

²⁰ « Je n'étais pas heureux à l'École des chartes, trop purement érudite pour moi », *Les Origines de la culture*, p. 25. Il précise aussi à la p. 28 que « l'idée de passer ma vie au milieu d'archives médiévales ne m'attirait pas vraiment. J'avais envie de m'évader ».

²¹ « Entretien de René Girard et Mark N. Anspach » (cit.), p. 28. Girard précise l'origine de son travail : « j'ai écrit à l'ambassade française à Washington, et ils m'ont envoyé toute une boîte pleine de coupures de journaux, des articles sur la France parus dans la presse aux États-Unis pendant la guerre, tout ce qui me fallait pour écrire une thèse ».

²² Voir le fonds René Girard de la Bibliothèque Nationale de France, où ses archives personnelles ont été déposées depuis 2011 : NAF 28959, boîtes 1 et 2. Un court extrait en est également reproduit dans « Le déclin de l'influence culturelle française en Amérique après "l'étrange défaite" », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de L'Herne, 2008, p. 41-43.

²³ *The Romanic Review*, vol. 44, 1953, p. 47-55, que l'on peut aussi trouver dans le recueil tardif *La conversion de l'art* (2008). Voir également les commentaires de Girard dans « Souvenirs d'un jeune Français aux États-Unis », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de L'Herne, 2008, p. 29-34.

²⁴ Dans *Les origines de la culture* (2004, p. 37), les interlocuteurs de Girard lui demandent s'il y a « déjà des traces de la théorie mimétique dans les articles publiés avant *Mensonge romantique, vérité romanesque* », son premier livre : Girard ne mentionne qu'un petit article de 1954 sur « Valéry et Stendhal », *PMLA*, vol. 69, n°3, 1954, p. 389-394.

²⁵ « Entretien avec René Girard », dans François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New-York, Peter Lang, 1994, p. 190. « Trop lâche » est à comprendre au sens de « trop élastique ».

²⁶ « La guerre est partout », entretien avec Elisabeth Lévy dans *Le Point* n°1831, 18 octobre 2007, p. 92.

Lecteur vorace, Girard a emmagasiné au cours de ces années une très grande culture littéraire²⁷ ; il a également admis lui-même que ses premières intuitions sur le désir mimétique lui étaient venues assez tôt, vers la fin de ses études, « en lisant Proust et en pensant au *Quichotte*²⁸ ». C'est finalement ce domaine-là qu'il a exploré et progressivement théorisé au cours des années 1950, dans ce qui est devenu *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

Autre point tout à fait fondamental : c'est vers la fin de cette décennie qu'il s'est converti au catholicisme. Catholique, il l'était en réalité déjà ; comme il le déclara bien plus tard, il fut « élevé dans la double religion du dreyfusisme et du catholicisme²⁹ », respectivement par son père et par sa mère³⁰. La littérature a été pour lui l'occasion d'une redécouverte très personnelle du christianisme³¹, qui est allée de pair avec la découverte du désir mimétique dans la littérature. D'une certaine manière, ce n'est pas parce que Girard est devenu chrétien qu'il a découvert le désir mimétique ; mais plutôt, c'est sa découverte du désir mimétique dans la littérature – et donc dans la nature humaine – qui lui a fait voir le christianisme sous un jour nouveau³². Les deux sont donc restés, dans sa personne et dans son œuvre, indissociables, puisque, pour lui, seul le christianisme permet de comprendre le mimétisme humain, et inversement. En revanche, l'apparition de l'élément chrétien dans son œuvre publiée a été relativement tardive, en l'occurrence la fin des années 1970 avec la publication des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978).

B – Du désir mimétique à la Révélation chrétienne

Son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), a donc été le résultat de cette longue maturation. Le lecteur y découvre son analyse du désir mimétique à travers cinq romanciers, Cervantès, Stendhal, Flaubert, Dostoïevski et Proust, mais l'ouvrage fait également ponctuellement appel à d'autres écrivains (Balzac, Gide, Camus, Valéry) ou penseurs (Tocqueville, Jules de Gautier, Denis de Rougemont). Le lecteur y découvre surtout de longues réflexions d'ordre historique, puisque le désir mimétique décrit par Girard évolue dans le temps et ne se manifeste pas avec la même intensité en fonction des époques. Revenant sur son parcours des années 1950, il a plus tard affirmé qu' « écrire une *histoire* du désir par l'intermédiaire des grandes œuvres littéraires, voilà ce que je souhaitais faire³³ ». La démarche historique est donc tout à fait essentielle à l'entreprise girardienne, et ce dès son premier livre. Le chapitre 5, en particulier³⁴, décrit la longue décadence de la noblesse française en tant que classe, de la monarchie absolue jusqu'à l'époque de Proust, pour des raisons mimétiques :

²⁷ « Je me souviens de ces années-là comme des années de lecture intense, grâce à la bibliothèque de l'université, déjà gigantesque, tout entière à ma disposition », à propos de ses années dans l'Indiana, *Les origines de la culture*, p. 31.

²⁸ « Entretien de René Girard et Mark N. Anspach » (cit.), p. 23.

²⁹ *Ibid.*, p. 27.

³⁰ « Ma mère était une bonne catholique, orthodoxe mais libérale ; un esprit libre », *Les origines de la culture*, p. 24.

³¹ « J'ai personnellement cessé d'aller à l'église vers douze ou treize ans. Je n'y ai remis les pieds qu'à trente-huit ans », *Ibid.*, p. 24. Voir aussi le récit détaillé du processus de sa conversion dans *Quand ces choses commenceront*, p. 217-223.

³² « Ce n'est pas parce que je suis chrétien que je pense comme je le fais ; c'est parce que mes recherches m'ont amené à penser ce que je pense que je suis devenu chrétien », *Les origines de la culture*, p. 58.

³³ *Ibid.*, p. 32.

³⁴ « *Le rouge et le noir* », p. 147-175.

profondément désorienté par la Révolution française qui le prive de ses repères ancestraux (le monarque absolu, la société d'ordres...) et concurrencé par l'ascension de plus en plus rapide de la bourgeoisie, le désir « noble » se vulgarise et s'embourgeoise peu à peu avant de n'être plus, à la fin du XIX siècle, que l'émanation d'un sentiment proche du snobisme.

Ainsi, grâce au prisme du désir mimétique, Girard refait d'une manière tout à fait nouvelle l'histoire pour ainsi dire « spirituelle » et comportementale d'une classe sociale sur plus de deux cents ans. Girard y privilégie littérateurs et mémorialistes des XVII^e et XVIII^e siècles³⁵, et aucun historien n'est cité ; il s'aventure toutefois par moments du côté de la philosophie (Nietzsche, Heidegger, Sartre). On trouve en revanche dans l'ouvrage la volonté de suivre une voie tout à fait personnelle dans le domaine des sciences de l'homme, et l'histoire apparaît essentielle à Girard afin d'ancrer sa découverte, le désir mimétique, dans une dynamique temporelle – qui ne remonte certes pas au-delà du XVI^e siècle.

Il a fallu attendre par la suite une dizaine d'années avant de voir Girard publier son second véritable ouvrage, *La violence et le sacré* (1972). Il a fait paraître entre-temps plusieurs autres textes de critique littéraire, rassemblés notamment dans *Critique dans un souterrain* (1976). Il est également entré en contact plus ou moins approfondi avec quelques membres de l'*Intelligentsia* française des années 1960 : Jacques Lacan, Roland Barthes, Jacques Derrida ou encore Jean-Pierre Vernant³⁶. Il a quitté Johns Hopkins pour l'Université d'État de New York, à Buffalo, en 1968. Il y a notamment rencontré Michel Serres³⁷, qui a été plus tard son collègue à Stanford et a effectué, en 2005, la *Réponse* au discours de réception de Girard à l'Académie française³⁸. Il faut également préciser que malgré ces contacts, Girard est resté toute sa vie imperméable aux grandes modes et paradigmes intellectuels des époques dans lesquelles il a vécu : existentialisme, marxisme et lutte des classes, psychanalyse, structuralisme, déconstruction, etc.

La violence et le sacré semble, à première vue, proposer un changement de cap assez radical par rapport à *Mensonge romantique et vérité romanesque*. On ne trouve plus de littérature classique dans ce livre ; Girard y utilise en revanche les œuvres des dramaturges grecs des V^e et IV^e siècles av. J.-C. : Eschyle (525-456 av. J.-C.), Sophocle (496-406 av. J.-C.) et Euripide (484-406 av. J.-C.)³⁹. Il utilise également un grand nombre de publications ethnologiques sur les sociétés traditionnelles d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique aux XIX^e et XX^e siècles (Malinowski, Frazer, Robertson Smith...) ⁴⁰. Si Girard s'écarte de la littérature occidentale, c'est

³⁵ Saint-Simon, Mme de Lafayette, la Rochefoucauld...

³⁶ *Les origines de la culture*, p. 41.

³⁷ *Ibid.*, p. 47-49.

³⁸ « Réponse de M. Michel Serres au discours de René Girard », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 13-21. Voir aussi, de R. Girard et M. Serres, *Le tragique et la pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie Française et réponse de Michel Serres*, Paris, Le Pommier, 2007, 102 p.

³⁹ Girard précise que « vers les années 1963-1964, avant que je me mette à lire de l'anthropologie, j'ai lu les tragiques grecs et je me suis longuement intéressé au mythe d'Œdipe », *Les origines de la culture*, p. 43.

⁴⁰ « Quand je suis passé de la littérature à l'anthropologie, je l'ai fait en autodidacte. C'est pourquoi j'ai mis tant d'années à écrire *La violence et le sacré* : j'avais dû entre-temps devenir anthropologue », *Ibid.*, p. 35. Il précise aussi à la page 42 que c'est à la suggestion d'un ami qu'il s'est mis à « lire les anthropologues anglais chez qui, me promettait-il, je trouverais de nombreux exemples de désir mimétique (...). Ce fut sans doute l'expérience intellectuelle la plus forte de toute ma vie. Je passais d'un auteur à l'autre sans m'interrompre jamais (...). J'ai développé l'idée du meurtre fondateur entre 1965 et 1968, mais le livre n'a été publié qu'en 1972 ». Il est

pourtant le désir mimétique qu'il continue de traquer, dans toutes ses manifestations⁴¹ ; il s'agit donc ni plus ni moins d'effectuer « une extension du désir mimétique à toute la culture⁴² ».

Si Girard affirme dans son premier livre que les êtres humains imitent réciproquement leurs désirs, les manifestations les plus dramatiques en sont pour lui bien évidemment les situations violentes : semblable à une épidémie, la violence peut ainsi se répandre par mimétisme comme une traînée de poudre dans la cité ou la tribu, la menaçant ni plus ni moins de destruction totale : seul le meurtre collectif d'un individu innocent, mais perçu par tous comme coupable - permet à l'ordre de revenir : c'est ce que Girard nomme le « mécanisme du bouc émissaire ». Si le meurtre n'a pas lieu, alors il y a de bonnes chances que la communauté ne survive pas à cette épreuve. Une fois pacifiée, la communauté peut éviter le retour d'une telle « crise mimétique » non en tuant un innocent, mais en répétant de manière rituelle – et sur une victime animale - le processus qui a conduit à sa salvation : c'est ainsi qu'apparaissent les rites sacrificiels.

Les implications historiques d'une telle pensée sont cette fois-ci beaucoup plus conséquentes : selon Girard, seul ces meurtres collectifs ont permis à l'humanité dans son ensemble de survivre au cours de milliers d'années. Face à la menace de la violence mimétique, il n'a pas existé pour lui d'autre solution que le meurtre d'une victime innocente et l'établissement de « sociétés archaïques », reposant sur le sacrifice, les rites et les interdits. Girard affirme détecter ce mécanisme dans les récits ethnologiques sur les sociétés traditionnelles, où tout dans la culture et l'organisation religieuse et sociale semble fait pour se protéger du retour d'une telle violence incontrôlable ; quant à la tragédie grecque, elle met en scène selon lui des mythes qui racontent de manière travestie la crise qui a un temps réellement menacé la cité, mais qui a pu être surmontée grâce au mécanisme de la victime émissaire. Il règle au passage quelques comptes, plus qu'il ne dialogue, avec les pensées de Freud et Lévi-Strauss – deux auteurs qu'il a continué à commenter par la suite. Du côté de la recherche historique, rien ou presque, si ce n'est un très court passage sur *Les deux corps du roi* d'Ernst Kantorowicz⁴³ (dans sa version originale en anglais, publiée en 1957) en appui de son analyse des monarchies sacrées traditionnelles.

Les thèses du livre sont néanmoins extrêmement ambitieuses en ce qui concerne l'histoire : seul le mécanisme du bouc émissaire permettrait d'assurer la survie d'une société traditionnelle plongée dans une « crise mimétique » ; de ce seul mécanisme découlerait toute la culture à proprement parler humaine, à commencer par le religieux dans son ensemble - qui n'a pas d'autre but que de préserver les hommes de leur propre violence -, mais aussi les rites, les institutions, la monarchie, les jeux, etc. La connaissance de ce mécanisme aurait toujours été refoulée par les sociétés traditionnelles, mais on peut la retrouver dans leurs coutumes ou leurs mythes ; enfin, on ne pourrait appréhender ce mécanisme que dans des traces qu'il laisse dans

intéressant de constater que « l'expérience intellectuelle la plus forte de toute (sa) vie » ait été suggérée par un ami, Girard ayant souvent répété qu'il avait « de la peine à lire toute œuvre dont la lecture » lui ait été « suggérée par un autre », « Souvenirs d'un jeune Français aux États-Unis » (cit.), p. 30.

⁴¹ « Beaucoup de critiques ne voyaient pas le lien entre les deux livres et condamnaient mon abandon de la littérature pour l'ethnologie. Ils ne voyaient pas la continuité des deux livres. Il est vrai que le rôle fondamental du désir mimétique n'est pas mis suffisamment en relief » dans *La violence et le sacré* (citation tirée des *Origines de la culture*, p. 44).

⁴² *Ibid.*, p. 50.

⁴³ *La violence et le sacré*, p. 457.

certain documents, et non dans des manifestations ouvertes. Le rôle du chercheur est dans ce cas de repérer ces traces et de donner du sens à la documentation. Girard estime que ses thèses ont été fraîchement accueillies dans les milieux savants, si ce n'est tout simplement ignorées⁴⁴. Son incursion dans le domaine de la mythologie et de la tragédie de la Grèce ancienne a interpellé des chercheurs spécialistes de ce domaine, comme Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, très critiques à l'égard de Girard⁴⁵. En revanche, le dialogue a commencé beaucoup plus tôt dans le domaine de la littérature, mais aussi en philosophie, en ethnologie, plus tard en psychologie et en théologie⁴⁶.

Après la publication d'un recueil d'articles en anglais la même année⁴⁷, le livre suivant, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), a projeté la pensée de Girard dans une autre dimension, présente selon lui depuis ses premiers travaux mais qui apparaît assez soudainement dans son œuvre : l'analyse des textes chrétiens. Nous l'avons déjà mentionné, sa conversion au christianisme était directement liée à ses recherches et à la découverte du désir mimétique, mais il a fallu attendre une vingtaine d'années avant que cela ne transparaisse dans ses écrits. Le titre de l'ouvrage lui-même est tiré de l'*Évangile de Matthieu* (13, 35). C'est également le premier de ses livres à avoir été publié sous la forme d'un dialogue, en l'occurrence avec les psychiatres Guy Lefort et Jean-Michel Oughourlian. En réalité, Girard avait prévu de faire apparaître la dimension chrétienne de sa pensée dès *La violence et le sacré*, mais il a décidé finalement de ne publier que la partie sur l'anthropologie des sociétés archaïques et traditionnelles⁴⁸, alors même qu'il avait « rassemblé le matériel⁴⁹ » sur le christianisme. Il a donc fallu attendre plusieurs années avant que ces recherches n'apparaissent dans une publication⁵⁰. Entre-temps, Girard a quitté Buffalo pour revenir à Johns Hopkins, à Baltimore, en 1975.

La thèse du livre a pour vocation de compléter l'entreprise entamée dans les précédents ouvrages. Si dans l'univers de *Mensonge romantique et vérité romanesque* l'on ne tue plus de manière « efficace » des boucs émissaires, comme Girard les décrit dans *La violence et le sacré*, c'est qu'entretemps est survenu un événement à l'importance considérable, en réalité

⁴⁴ Chez les anthropologues, « soit le silence, soit des critiques négatives », *Les origines de la culture*, p. 45.

⁴⁵ Marcel Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, dir., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1979, p. 35. Jean Pierre-Vernant et Pierre Vidal-Naquet, « Préface », dans Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, II*, Paris, Éditions La Découverte, 1986, p. 10-12.

⁴⁶ Voir à ce titre l'article de Benoît Chantre, « René Girard in France », *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 23, 2016, p. 13-61, qui traite de la réception de l'œuvre de Girard dans la presse et les médias français entre 1961 et 1978. On y discute de tous les thèmes mentionnés ci-dessus (anthropologie, littérature, théologie, etc.), mais pas du tout d'histoire.

⁴⁷ *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology* (1978). Les articles que l'on y trouve furent par la suite traduits et incorporés dans des recueils d'articles de Girard en Français, notamment *La Voix méconnue du réel* (2002) et *Géométries du désir* (2011).

⁴⁸ *Les origines de la culture*, p. 49.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Notons que c'est à la même époque que le théologien suisse Raymund Schwager, sous l'influence de René Girard, a écrit *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, « un livre très comparable à *Des choses cachées...* (...). Il est le créateur d'une théologie liée à sa propre théorie du désir mimétique, découverte indépendamment de la mienne », *Ibid.*, p. 55. Raymund Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, trad. de l'allemand Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, préf. Jozef Niewiadomski, postface René Girard, Paris, Flammarion, 2011, publication originale 1978.

l'évènement le plus considérable de toute l'histoire de l'humanité : la Révélation chrétienne, que Girard analyse essentiellement à partir des quatre Évangiles canoniques. Le lien avec le mimétisme est, pour Girard, direct. Si, dans la première partie du livre, il fait remonter la violence mimétique jusqu'aux origines mêmes de l'humanité, la deuxième introduit la seule véritable césure de l'histoire : pour la première fois, un texte religieux raconte la mort aux mains d'une foule d'un homme expressément désigné comme innocent : le Christ. Girard affirme que le rôle de celui-ci était très précisément, par sa mort, de révéler l'existence même du mécanisme du bouc émissaire, mais en faisant apparaître en pleine lumière son ressort mensonger : l'innocence de la victime.

Ainsi, à l'âge de la répétition sans fin du meurtre émissaire, des rites et du sacrifice doit succéder celui de l'abstention personnelle complète de toute forme de violence : le Royaume de Dieu. Jésus vient sous le patronage divin établir la bonne transcendance – imiter le Christ - au lieu de la mauvaise – imiter son semblable, ce qui ne peut mener qu'à la violence. Par conséquent, la césure que représente la Révélation chrétienne fait entrer pleinement l'humanité dans l'Histoire. Celle-ci a donc un sens, et sa vocation est d'établir sur terre un monde délivré du mensonge de la violence mimétique ; la mort exemplaire du Christ doit donc tracer la voie au reste de l'humanité. Girard estime toutefois que sa lecture « antisacrificielle » n'est pas celle qui est passée dans la tradition chrétienne, que Girard appelle le « christianisme historique » (ou « christianisme sacrificiel »). Cette perspective sacrificielle voit bien la mort violente du Christ comme celle d'un innocent, mais également comme le meurtre d'une victime émissaire, mise à mort collectivement, et d'où découlent certains des éléments traditionnels d'une « société archaïque » : rites, institutions, culture.

La Révélation chrétienne a donc pour Girard deux effets principaux, dont la combinaison peut être redoutable pour l'humanité : d'un côté elle désamorce à la source l'efficacité du mécanisme du bouc émissaire en montrant aux yeux de tous que la victime mise à mort est innocente : on ne peut donc plus élaborer d'ordre religieux et sociétal solide à partir de son meurtre. De l'autre, puisque le Royaume de Dieu - celui de l'abstention de toute violence d'ordre mimétique - est repoussé dans un avenir imprévisible, elle laisse les sociétés humaines qui se christianisent sans protection réellement efficace, à défaut d'être totale, contre leurs propres violences. Le mécanisme du bouc émissaire étant rendu impossible par la Révélation, et le Royaume n'étant pas advenu, la violence humaine, qui reste avant tout mimétique, peut désormais potentiellement dégénérer hors de tout contrôle possible. C'est, selon Girard, ce que mettent en scène les passages apocalyptiques des Évangiles synoptiques : un déchaînement de violences humaines, violences qui n'ont rien à voir avec le divin.

Enfin, la troisième partie du livre reprend les mécanismes du désir mimétique et les approfondit à l'aide d'outils psychologiques et psychanalytiques. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* a connu un certain succès parmi le public⁵¹ ; Girard est alors passé à la télévision dans *Apostrophes* de Bernard Pivot⁵², ou à la radio sur France Inter dans l'émission

⁵¹ De tous ses livres, Girard reconnaît qu'« il est celui qui a eu le plus de succès en France », En revanche, « silence à peu près total » chez les universitaires, *Les origines de la culture*, p. 51-53.

⁵² 150^{ème} édition de l'émission, diffusée le 6 Juin 1978. Il y a été de nouveau présent dans celle du 21 Juillet 1989, tournée à Stanford en Californie où il enseignait alors ; Michel Serres, qui y enseignait aussi, était l'autre invité.

Radioscopie de Jacques Chancel⁵³. C'est également à cette époque qu'est apparue une première génération de penseurs fortement influencée par ses idées (Lucien Scubla, Eric Gans, Andrew McKenna, Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel...). Si la dimension historique reste toujours aussi présente dans la pensée de Girard, elle est rarement convoquée dans ses écrits en tant que discipline scientifique : il n'y a pas une seule référence à la recherche historique dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, si ce n'est très brièvement au préhistorien André Leroi-Gourhan⁵⁴.

C - Des années 1980 aux années 2000

Girard a alors tracé par écrit les principaux axes de sa pensée à travers ses trois premiers livres. Le quatrième pilier historique de la théorie mimétique, la « montée aux extrêmes » des violences guerrières, n'est arrivé que beaucoup plus tard, dans les années 2000. Les ouvrages des vingt années qui ont suivi ont alors repris les grands points de sa théorie, les développant et les approfondissant. Il a commencé à enseigner à partir de 1980 à l'université de Stanford, en Californie, où il a fini sa carrière en 1995. Il y a travaillé de manière approfondie avec Jean-Pierre Dupuy, où les deux ont dirigé un centre de recherche interdisciplinaire⁵⁵.

Le bouc émissaire (1982) développe de nombreuses analyses de mythes traditionnels et en propose une typologie précise ; il y conceptualise également un nouveau type de texte historique : les « textes de persécutions », c'est-à-dire une catégorie de textes à mi-chemin entre les mythes et les véritables textes historiques – c'est-à-dire ceux dont le but avéré est d'établir la vérité sur un événement donné à l'aide de preuves. Les textes de persécution, dont un seul exemple en tout et pour tout est donné dans le livre⁵⁶, sont censés relater des événements violents présentés comme réels, mais où l'absurdité des accusations portées contre les victimes (par exemple les Juifs qui empoisonnent les puits) empêche le lecteur d'adhérer totalement au point de vue du narrateur, c'est-à-dire à celui du persécuteur. Les derniers chapitres de cet ouvrage approfondissent ses analyses sur le christianisme. La bibliographie du livre montre que la recherche historique s'y trouve davantage représentée qu'auparavant : ouvrages sur la grande peste du XIV^e siècle, sur l'Inquisition, la sorcellerie, les mentalités ou les représentations médiévales⁵⁷. On y trouve de même l'utilisation de certains auteurs antiques écrivant en grec (Strabon, 63 av. J.-C. – 25 apr. J.-C. ; Plutarque, vers 46 – 125 apr. J.-C.) ou en latin (Tite-Live, env. 59 av. J.-C. - 17 apr. J.-C.). Enfin, signe de la place désormais non négligeable de Girard dans le monde intellectuel français, un colloque s'est tenu en juin 1983 à Cerisy-la-Salle, dans la Manche, sur le thème *Violence et vérité. Autour de René Girard*⁵⁸.

*La route antique des hommes pervers*⁵⁹ (1985) est un livre extrêmement important pour l'historien qui étudie Girard. Celui-ci voit dans le *Livre de Job* tiré de l'Ancien testament une

⁵³ Émission du 20 Octobre 1978.

⁵⁴ Voir la bibliographie établie à la fin des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 596.

⁵⁵ *Les origines de la culture*, p. 54.

⁵⁶ Il s'agit du *Jugement du Roy de Navarre* de Guillaume de Machaut (vers 1348-1349).

⁵⁷ Sont concernés des auteurs aussi variés que Léon Poliakov, Jean Delumeau ou Jean-Noël Biraben, ainsi que d'autres auteurs anglo-saxons ou allemands.

⁵⁸ Les actes furent publiés chez Grasset en 1985, sous la direction de Paul Dumouchel.

⁵⁹ Citation tirée de du *Livre de Job* 22, 15.

mise en scène très explicite du mécanisme émissaire, mais où c'est la voix de la victime, Job, qui finit par l'emporter sur celle de ses persécuteurs : Job refuse de consentir à son statut de victime auquel la violence mimétique qui se referme sur lui le condamne. Girard y effectue également un parallèle avec les grands procès totalitaires du XX^e siècle, notamment les procès staliniens, dans lesquels la logique est pour lui la même : la victime doit valider la main qui la frappe, elle doit accepter envers et contre tout de jouer ce rôle nécessaire au maintien de la transcendance sacrificielle qui structure la société. Les notes de bas de page sont très peu nombreuses, et il n'y a pas de bibliographie. Le seul historien mentionné est Philippe Nemo, historien des idées⁶⁰.

Girard a consacré son temps au cours des années suivantes à un long livre sur l'un des auteurs qu'il admire le plus⁶¹ : c'est en 1990 que sort *Shakespeare, les feux de l'envie*, le seul de ses ouvrages à avoir été entièrement rédigé en anglais. Il cherche à y montrer que la plupart de ses thèses, du désir mimétique au mécanisme de la victime émissaire, étaient déjà très explicites chez Shakespeare. Bon état des lieux de la pensée girardienne vers 1990, on y trouve quelques réflexions sur le cours de l'histoire en général et des analyses plus précises inspirées par les tragédies de Shakespeare, par exemple sur la Rome antique avec *Jules César*. Pour le reste, de rares notes de bas de page, très peu de références bibliographiques – et aucun historien. En 1994 est paru un nouveau livre d'entretiens (avec Michel Tréguer), *Quand ces choses commenceront*⁶². Il comprend pour la première fois des réflexions sur l'actualité politique et historique (la fin de la guerre froide), ainsi que divers approfondissements de la théorie mimétique et quelques retours sur son parcours. Il y aborde rapidement Michelet, Foucault et Fukuyama, parle de Vercingétorix, César, Staline, Trotski, Hitler, Churchill, Brejnev et Gorbatchev, ainsi que de littérature et théologie médiévales. La même année fut organisé le Colloque sur la Violence et la Religion (COV&R), réunissant des chercheurs du monde entier autour de la théorie mimétique⁶³.

Je vois Satan tomber comme l'éclair (1999)⁶⁴ a été le dernier livre qu'il ait écrit absolument seul, et qui devait servir de complément aux *Choses cachées depuis la fondation du monde* de 1978 : il est en effet son dernier ouvrage consacré intégralement au christianisme ; il y reprend et approfondit toute son analyse de la révélation chrétienne, de la prédication du Christ à sa crucifixion. On y trouve une nouvelle fois de nombreuses analyses historiques qui tiennent une place importante dans sa pensée. Il analyse par exemple, dans un chapitre entier, la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate (env. 170 – env. 240) qui narre la vie d'un philosophe néopythagoricien de Cappadoce du I^{er} siècle : Girard cherche à y déceler ce qui s'y rapporte à la violence mimétique. Il montre également dans un autre chapitre que le terme biblique de « puissances et principautés » désigne essentiellement les structures étatiques (qui découlent nécessairement de l'ordre sacrificiel) et prend l'exemple de l'Empire romain, ordre sacrificiel

⁶⁰ Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Paris, Grasset, 1978.

⁶¹ « C'est à Buffalo que j'ai vraiment commencé à m'intéresser à Shakespeare (...). Du début à la fin, la mort fondatrice est la préoccupation essentielle de l'auteur (...). Toute la théorie mimétique est présente dans Shakespeare sous une forme si explicite que, chaque fois que j'y songe, l'enthousiasme me ressaisit », *Les origines de la culture*, p. 46.

⁶² Titre emprunté à Luc 21, 28.

⁶³ Dont la publication s'intitule *Contagion: Journal of violence, Mimesis and Culture*.

⁶⁴ Référence à Lc 10, 18.

résultant d'un meurtre collectif originel, celui de César, victime par la suite divinisée (le culte impérial) et dont les successeurs doivent porter le nom (« César »). Il y réaffirme le caractère unique dans l'histoire du texte biblique, surtout du Nouveau Testament, seul récit à dévoiler entièrement à travers la crucifixion du Christ le fonctionnement de la violence mimétique⁶⁵, et il identifie un « souci moderne des victimes » absolument inédit et qui va se diffuser dans l'histoire. Il aborde également rapidement l'affaire Dreyfus afin d'étayer sa réflexion sur le mécanisme victimaire. Bien que sans aucune référence à la littérature scientifique, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* est l'un des livres de Girard qui aborde le plus directement l'histoire.

*Celui par qui le scandale arrive*⁶⁶ (2001) assemble trois petits essais inédits, un sur la violence et la réciprocité, un autre sur le théologien suisse Raymund Schwager, et un troisième intercalé entre les deux intitulé « Les bons sauvages et les autres », qui refait l'histoire du sentiment ethnocentrique et de ses fluctuations en occident. Le reste du livre consiste en un entretien très fouillé sur le christianisme avec Maria Stella Barberi. Girard y mentionne Renan et Karl Popper, aborde brièvement la question de la place de la théorie de l'évolution de Darwin dans sa propre pensée ainsi que l'absence de prise en compte de la très longue durée préhistorique dans *La violence et le sacré*⁶⁷. *La Voix méconnue du réel* (2002) est un recueil d'articles rédigés en anglais aux thèmes variés, et publiés antérieurement dans diverses revues universitaires. Le chapitre le plus intéressant pour l'historien est « Innovation et répétition⁶⁸ », qui s'attache à montrer que depuis le Moyen Âge, l'histoire de l'Occident a tour à tour alterné entre valorisation de l'imitation ou celle de l'innovation, entre la tradition ou la création. Il y mentionne Cromwell, Burke, Michelet, Soljenitsyne ou encore Thomas Kuhn⁶⁹. Les autres articles sont consacrés à Nietzsche, Lévi-Strauss, Dostoïevski, aux représentations littéraires et mythiques de la peste, et même au rire. Ses commentaires sur Dostoïevski l'amènent à formuler quelques réflexions sur le concept ambigu de révolution dans la société russe de la deuxième moitié du XIX^e siècle et sur ses applications à partir de 1917, largement pénétrée par un désir mimétique débridé qu'il voit à l'œuvre dans les romans de Dostoïevski.

En 2003 paraît un petit texte, *Le sacrifice*, consacré à l'exploration de la théorie mimétique dans les mythes de l'Inde védique. Ce livre reprend des conférences prononcées à Paris, à la BNF, en 2002. Girard y affirme percevoir dans les textes védiques la confirmation des grands axes de sa théorie mimétique, ici avant tout le sacrifice⁷⁰. Il y entreprend ensuite un

⁶⁵ « Avant la Bible, il n'y avait que des mythes. Personne, avant le biblique, n'était capable de mettre en doute la culpabilité des victimes condamnées par leurs communautés unanimes », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 159.

⁶⁶ Lc 17, 1.

⁶⁷ « Si j'avais à le réécrire, il serait autre (...). Le mécanisme du bouc émissaire peut se penser comme une source de bonnes mutations biologiques et culturelles », *Celui par qui le scandale arrive*, p. 135.

⁶⁸ Aux pages 291-314.

⁶⁹ Les uns se réclamant d'après Girard davantage de l'imitation (en fait d'un certain conservatisme) dans certains domaines (Cromwell dans les affaires religieuses, Burke par rapport à la Révolution française), les autres de l'innovation (Michelet également par rapport à la Révolution française, Kuhn en matière d'avancées scientifiques).

⁷⁰ « Plus perspicaces selon moi que nos sciences de l'homme, les Brahmanas voient la nature mimétique du désir », *Le sacrifice*, p. 24.

rapprochement entre le christianisme et le védisme, car « les deux textes, le védique et le biblique, formulent la même critique du sacrifice⁷¹ ».

Le livre d'entretiens de 2004, *Les origines de la culture*, est très éclectique. Girard y retrace son parcours, commente à nouveau le mécanisme du bouc émissaire et le christianisme, ainsi que quelques ethnologues. Il livre quelques réflexions sur le processus d'humanisation par le mimétisme, commente la domestication des animaux et l'apparition de l'agriculture, et aborde le point crucial du travail de terrain⁷². On y trouve brièvement Tite-Live, Auguste Comte et Karl Popper, ainsi que quelques pages consacrées à l'historien italien Carlo Ginzburg. Le livre se termine sur une pétaradante réponse aux critiques formulées sur sa pensée par Régis Debray dans un livre paru en 2003, *Le feu sacré*. Un recueil d'articles en anglais, *Oedipus Unbound*, est paru la même année. Girard a également été reçu en 2005 à l'Académie française, et l'année suivante fut créée à Paris, en sa présence, l'Association de Recherches Mimétiques. Quelques textes continuèrent à paraître en 2007 : un petit livre avec André Gounelle et Alain Houziaux, *Dieu, une invention ?*, ainsi qu'un volume regroupant quatre de ses premiers livres, intitulé *De la violence à la divinité*⁷³.

D - Apocalypse et montée aux extrêmes : Girard se fait historien

C'est toujours en 2007 qu'est paru un livre d'entretiens avec Benoît Chantre, *Achever Clausewitz*, sans conteste le livre de Girard le plus directement consacré à l'histoire. Girard y reprend la pensée du stratège prussien Carl von Clausewitz (1780-1831), auteur du *De la guerre* (1832), qui aurait entrevu certains des mécanismes du mimétisme violent, mais qui ne serait pas allé au bout de ses intuitions : Girard entend donc « achever » ce que Clausewitz n'aurait qu'entamé. Si littérature, philosophie et théologie sont au rendez-vous, c'est bien l'histoire qui est la principale discipline convoquée cette fois-ci par Girard pour étayer son propos. Il y aborde une étendue historique allant des origines de l'humanité à un éventuel futur apocalyptique de celle-ci ; il y trace de grandes tendances historiques et aborde dans le détail des événements fort précis (l'histoire de la papauté et sa lutte d'influences avec le Saint Empire, les guerres du XVIII^e siècle, la campagne de France de 1814, ou encore la rivalité et la réconciliation franco-allemande). Plusieurs historiens sont lus et commentés : Jacques Bainville, Ernst Nolte, ou encore François Furet ; il s'inscrit également dans l'histoire immédiate lorsque Girard reconnaît dans la conclusion de l'ouvrage avoir été directement influencé par les attentats de 2001 aux Etats-Unis – où il vivait alors – pour écrire son livre ; enfin, Girard se réclame directement de l'histoire et affirme qu'« une histoire mimétique est à construire, j'en ai aujourd'hui la conviction : elle nous aiderait à comprendre les enjeux de notre époque⁷⁴ ».

Livre tardif mais fondamental de la pensée girardienne, *Achever Clausewitz* boucle le cycle entamé avec ses trois premiers livres et établit le quatrième pilier sur lequel la théorie mimétique repose, qu'il emprunte directement à Clausewitz : le concept de « montée aux extrêmes ». Pour

⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷² *Les origines de la culture*, p. 195.

⁷³ Qui regroupe *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *La violence et le sacré*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et *le bouc émissaire*, avec une introduction inédite.

⁷⁴ *Achever Clausewitz*, p. 89. « Plus que jamais, j'ai la conviction que l'histoire a un sens », précise-t-il à la page 23.

le général prussien, la violence livrée à elle-même a tendance à s'intensifier d'autant plus que les adversaires se « répondent » mutuellement à leurs actions violentes. Dans son « concept » pur, la violence, libérée de toute considération stratégique ou politique, tend à « monter aux extrêmes » sans aucune limite. Selon Girard, cela correspond très précisément à sa propre définition de la violence mimétique, violence d'autant plus débridée qu'elle n'est plus canalisée par de quelconques protections sacrificielles à partir de la Révélation chrétienne. « Achever » Clausewitz, c'est pour Girard aller au bout de cette perspective qui peut bien évidemment se révéler apocalyptique. La clé se trouve bien évidemment selon lui dans le christianisme, seul dépositaire du savoir véritable sur la violence humaine.

E - Les derniers travaux et publications

Achever Clausewitz constitue le dernier livre publié par Girard à former véritablement une nouveauté ; ses publications ultérieures reprennent essentiellement des textes élaborés bien auparavant ou jamais publiés, ainsi que des conférences. Le livre a été assez médiatisé ; Girard a été invité à la télévision⁷⁵ et à la radio, et a multiplié les interviews dans les journaux français. Il a prononcé le 22 novembre 2008 une conférence au collège des Bernardins à Paris, consacrée au site néolithique de Çatalhöyük en Anatolie centrale, ouverture au travail de terrain. Il s'attache encore une fois à y montrer, à partir d'une documentation iconographique, les traces de violence mimétique et sacrificielle qu'on y trouve selon lui⁷⁶. Des conférences similaires ont été données l'année suivante à Stanford. Toujours en 2008 est paru un petit livre, *Anorexie et désir mimétique*, qui reprend une conférence de Girard donnée en anglais en 1995 à Chicago lors d'un colloque de COV&R. On y trouve aussi en fin de volume un entretien avec Girard. Celui-ci voit dans l'anorexie contemporaine – dès la seconde moitié du XIX^e siècle – un des effets du désir mimétique (imiter la minceur d'un modèle) quitte à mettre sa vie en jeu⁷⁷.

La même année, un *Cahier de l'Herne* dirigé par Mark N. Anspach a été consacré à Girard. On y trouve un entretien et de nombreux textes inédits : extraits de conférences, de correspondances, de tables rondes, etc., ainsi que de nombreuses contributions d'autres chercheurs sur la théorie mimétique. En particulier, un petit extrait de sa thèse de 1947 sur la vie familiale à Avignon au XV^e siècle à l'École des Chartes y est intégré. *La conversion de l'art* (2008 également) reproduit des articles parus entre 1953 et 1983 sur divers auteurs, mais est surtout accompagné du DVD d'un entretien avec Benoît Chantre réalisé en décembre 2007 au Centre Georges Pompidou, « Le sens de l'histoire », où sont reprises les grandes idées d'*Achever Clausewitz*. En 2009 a été publié un entretien avec le philosophe et homme politique italien Gianni Vattimo, *Christianisme et modernité*. En 2011, *Géométries du désir* a compilé une sélection d'anciens articles publiés en anglais consacrés à la littérature : Chrétien de Troyes, Dante, Racine, Marivaux ou Malraux. Enfin, toujours en 2011, est paru *Sanglantes origines*, traduction d'un échange de Girard avec d'autres anthropologues, publié originellement en anglais en 1987. Il y revient longuement sur le mécanisme du bouc émissaire, l'élaboration des

⁷⁵ Dans l'émission *Ce soir ou jamais !* de Frédéric Taddei du 18 Octobre 2007, sur France 2.

⁷⁶ Un voyage y fut d'ailleurs organisé en 2013 par l'Association de Recherches Mimétiques.

⁷⁷ Une nouvelle fois, selon lui, les scientifiques spécialisés dans la compréhension de l'anorexie « reconnaissent volontiers la dimension mimétique des troubles alimentaires, mais leur compréhension demeure superficielle (...). Ils ne voient pas la dimension compétitive, la tendance à une surenchère mimétique. Ils ne voient donc pas qu'ils ont affaire à un phénomène *historique* », *Anorexie et désir mimétique*, p. 69.

mythes, les textes de persécution⁷⁸ et l'élaboration de la culture humaine en général. Retiré de la vie intellectuelle depuis la fin des années 2000 en raison d'une longue maladie, René Girard décède le 4 novembre 2015 à Stanford, aux Etats-Unis⁷⁹.

III – Problématiser les héritages de l'Antiquité dans la pensée de René Girard

A – Les sources à disposition

René Girard est décédé peu avant le début de ce travail : il n'a donc pas été possible de le rencontrer personnellement. En revanche, il a été possible de rencontrer de nombreux chercheurs qui l'ont bien connu et qui ont pu ainsi fournir des informations sur tel ou tel point précis⁸⁰. La majeure partie de ce travail a été effectuée à l'aide de l'œuvre écrite de René Girard. Nous avons utilisé tous ses livres publiés entre 1961 et 2011 ; certains textes, à l'exemple de *Sanglantes origines* (2011), ont été publiés bien plus tôt en anglais (1987 dans ce cas précis). Il est aussi arrivé qu'une publication de Girard soit regroupée avec d'autres textes dans une publication plus tardive : ainsi, son essai sur Dostoïevski *Du double à l'unité* (Plon, 1963) a été intégré dans le volume *Critiques dans un souterrain* (Grasset, 1976). Nous avons dans ce cas privilégié cette dernière publication lorsque nous en avons cité des passages. En revanche, nous n'avons pas utilisé le volume *De la violence à la divinité* (qui regroupe *Mensonge romantique et vérité romanesque, la violence et le sacré, des choses cachées depuis la fondation du monde et le bouc émissaire*) pour les citations des quatre ouvrages de Girard qu'il contient, ayant préféré utiliser chacun de ces livres individuellement.

Girard a également publié dès 1953 des dizaines d'articles. Comme il a effectué sa carrière universitaire aux Etats-Unis, c'est en anglais qu'ont été rédigés un grand nombre de ceux-ci, dont beaucoup n'ont pas été traduits en français. Nous avons référencé dans notre bibliographie uniquement ceux dont nous nous sommes servis pour la rédaction de ce travail. Il a également donné, au cours de sa carrière, un grand nombre d'entretiens en français et en anglais, la plupart écrits, mais parfois radiophoniques ou télévisuels, en France ou aux États-Unis.

On a beaucoup écrit sur Girard : énormément d'articles, quelques thèses, mais également des livres entiers de présentation de sa pensée. Il existe une association mondiale consacrée à René Girard, COV&R⁸¹, qui regroupe de nombreux chercheurs, et qui a une publication annuelle en anglais, la revue *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, qui propose depuis 1994 des articles d'analyse et de commentaires de l'œuvre de Girard, ou d'application de la théorie mimétique à des sujets de recherche précis. L'ensemble des publications est disponible sur

⁷⁸ Notons que Girard reconnaît y utiliser les méthodes qu'utilise l'historien - face à des textes de persécutions médiévaux par exemple - pour analyser les mythes traditionnels, c'est-à-dire postuler un événement réel à leur fondement : « quand je (...) suggère (aux spécialistes de mythologie et de lettres classiques) d'emprunter la même voie que les historiens, cette suggestion est souvent prise (...) pour une proposition presque indécente, pour une sorte d'extravagance blasphématoire », *Sanglantes origines*, p. 73.

⁷⁹ Voir Benoît Chantre, *Les derniers jours de René Girard*, Paris, Grasset, 2016.

⁸⁰ Lucien Scubla, Benoît Chantre, Philippe Nemo, Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy.

⁸¹ Colloquium On Violence & Religion, que l'on peut trouver sur le site <https://violenceandreligion.com>.

Internet⁸². Elle publie également un *Bulletin* annuel. Précision d'importance, le site recense toutes les publications faites à propos de l'œuvre de René Girard ou y faisant simplement référence (livres et articles)⁸³. En France, l'Association de Recherches Mimétiques⁸⁴ (ARM) organise régulièrement des événements et des colloques en lien avec l'œuvre de Girard et informe sur les dernières publications concernant l'œuvre de Girard. Elle est partenaire de la Fondation Imitatio⁸⁵, elle aussi dédiée à la recherche sur la théorie mimétique.

René Girard a légué début 2011 ses archives personnelles à la Bibliothèque Nationale de France (NAF 28959). On y trouve en particulier des annotations de livres ou d'articles historiques, et beaucoup ont été numérisées⁸⁶. Les débats des rencontres dans le cadre de l'Association Recherches Mimétiques ont également été utilisés, en particulier ceux de l'université d'été René Girard en 2014⁸⁷. Livres, articles, entretiens, archives personnelles de Girard et études d'autres auteurs constituent donc notre corpus documentaire. L'ensemble sera mis en perspective avec la recherche historique afin de faire dialoguer celle-ci avec la pensée de Girard.

B – Girard et les sources antiques

« Je ne suis pas un historien, je recherche simplement des structures et propose une hypothèse sur l'évolution de la culture⁸⁸ », a déclaré Girard ; il aimait plutôt à se définir comme « un anthropologue du mimétisme⁸⁹ ». Il n'en reste pas moins que l'histoire – et notamment l'histoire antique - garde une place particulièrement importante à la fois dans son parcours et dans son œuvre : c'est cette place à la fois profonde mais irrégulière qui fait l'objet de ce travail de recherche. A travers ses écrits, Girard n'a eu de cesse d'élaborer une vision tout à fait originale de l'histoire, vision qui a fini par devenir tout à fait totalisante, prenant son essor dès les premiers temps de l'homínisation et se projetant dans un hypothétique futur apocalyptique de l'humanité. Cette vision n'est cependant pas une histoire universelle, car de nombreuses périodes ne sont pas ou très peu commentées par Girard, le haut Moyen Âge par exemple.

Géographiquement, Girard s'intéresse essentiellement au monde juif de l'Ancien Testament, et au monde gréco-romain. Malgré une ouverture tardive et rapide à la religion indienne védique⁹⁰, Girard ne parle pas, ou à peine, des autres grandes aires de civilisation telles que la Chine, le Japon ou les sociétés islamiques. Il privilégie également un nombre limité de sources

⁸² Les articles sont accessibles partiellement sur le site des éditions de la Michigan State University : <https://www.jstor.org/journal/contagion>, ou bien intégralement sur le site <https://muse.jhu.edu/journal/385>.

⁸³ Pour les publications s'étendant de 1991 à 2015, il faut aller sur le site de l'Université d'Innsbruck (Autriche) qui hébergeait auparavant le site de COV&R : <https://www.uibk.ac.at/theol/cover/bulletin/xtexte/>. Les publications à partir de 2016 sont recensées sur <https://violenceandreligion.com/bibliography/>.

⁸⁴ www.rene-girard.fr.

⁸⁵ <http://www.imitatio.org>.

⁸⁶ <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc94943q>.

⁸⁷ Université d'été René Girard, « Comprendre un monde en crise », organisée par l'Association Recherches Mimétiques du 6 au 13 Juillet 2014 au Centre artistique du moulin d'Andé, dans l'Eure. James Alison, Benoît Chantre, Jean-Michel Oughourlian, Paul Dumouchel, Andrew McKenna et Jean-Pierre Dupuy y étaient notamment présents.

⁸⁸ *Les origines de la culture*, p. 241.

⁸⁹ Extrait de *René Girard, la violence et le sacré*, film de Pierre-André Boutang, Benoît Chantre et Annie Chavallay, Éditions Montparnasse, 1 DVD, 2006.

⁹⁰ Voir *Le sacrifice*, 2003.

antiques bien précises, comme les tragédies grecques : Girard revient fréquemment aux mêmes auteurs pour élaborer sa théorie. Précisons encore que les sources utilisées par Girard sont à quelques très rares exceptions près des sources écrites. Dans certains cas, le nom des auteurs n'est que mentionné, sans que Girard ne cite ou ne commente leurs écrits.

On lui a effectivement beaucoup reproché, que ce soit pour les sociétés traditionnelles ou préhistoriques, son absence totale de travail de terrain alors qu'il s'agit du fondement même de la recherche dans ces disciplines aux sources rarissimes et clairsemées, utilisant une palette de méthodes extrêmement variées, allant de l'analyse du pollen à la génétique. Girard n'a donc cessé d'affirmer la scientificité de sa démarche et de sa méthode⁹¹. Nous reviendrons au cours de notre recherche sur cette question des sources et des preuves. Rappelons enfin que Girard ne se voyait pas comme un découvreur de sources nouvelles pour faire de l'histoire ; l'intégralité de son travail a été de donner un sens nouveau à celles qui existaient déjà, en particulier des textes, anciens aussi bien que modernes. A ce titre, il se pose plus en déchiffreur qu'en explorateur de terrain. Nous pouvons à présent procéder à un rapide passage en revue des sources antiques exploitées par Girard. Les renvois en notes de bas de page n'ont rien d'exhaustifs et ne sont là qu'à titre d'illustration : un auteur comme Platon est ainsi très régulièrement mentionné par Girard.

Dans le monde judaïque, Girard se réfère exclusivement à l'Ancien Testament, ou Bible hébraïque⁹². Il n'y a aucune référence à la littérature intertestamentaire, ni aux écrits postérieurs (Mishna, Tosefta, Talmuds, etc.). La lecture et le commentaire de l'Ancien Testament restent cependant centraux dans son œuvre.

Girard utilise en revanche abondamment les écrits de la Grèce ancienne, et en premier lieu les tragédies antiques d'Eschyle (525-456 av. J.-C.), Sophocle (496-406 av. J.-C.) et Euripide (484-406 av. J.-C.), mais aussi Aristophane (env. 450 – 385 av. J.-C.)⁹³. En philosophie, il se réfère le plus souvent aux écrits de Platon et Aristote, ainsi qu'à Anaximandre, Héraclite, Empédocle ou encore Socrate⁹⁴. En poésie et littérature, il mentionne Homère, Pindare, Lucien de Samosate et Philostrate d'Athènes⁹⁵. En histoire, on rencontre rapidement Hérodote, Thucydide, Denys d'Halicarnasse et Plutarque⁹⁶. Enfin, Girard utilise de nombreux mythes grecs, en particulier

⁹¹ *Les origines de la culture*, p. 195.

⁹² Notons que Girard utilise exclusivement le terme d' « Ancien Testament ».

⁹³ Essentiellement dans *La violence et le sacré*.

⁹⁴ Platon (427 – 347 av. J.-C.) et Aristote (384-322) : *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 17-18 ; Anaximandre de Milet (env. 610 – env. 546 av. J.-C.) : *Celui par qui le scandale arrive*, p. 151 et p. 162 ; Héraclite d'Éphèse (550 – env. 480 av. J.-C.) : *Les origines de la culture*, p. 135-136 ; Empédocle d'Agrigente (env. 495 – env. 435 av. J.-C.) : *La violence et le sacré*, p. 241-242 ; Socrate (env. 469 – 399 av. J.-C.) : *Le bouc émissaire*, p. 158.

⁹⁵ Homère (VIII^e siècle av. J.-C. ?) : *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 285 et p. 287 ; Pindare (518 – env. 438 av. J.-C.) : *Celui par qui le scandale arrive*, p. 151 ; Lucien de Samosate (env. 115 – env. 190 apr. J.-C.) : *Les origines de la culture*, p. 80. Philostrate d'Athènes (env. 170 – env. 240 apr. J.-C.) : *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 73.

⁹⁶ Hérodote (env. 490 – env. 424 av. J.-C.) : *Celui par qui le scandale arrive*, p. 48 et p. 171 ; Thucydide (env. 460 – env. 396 av. J.-C.) : *Le bouc émissaire*, p. 22 ; Denys d'Halicarnasse (né env. 60 av. J.-C. - ?) : *Le bouc émissaire*, p. 115. Pour Plutarque (env. 46 – 125 apr. J.-C.) : cinq attestations dans *Shakespeare, les feux de l'envie*.

celui d'Œdipe⁹⁷, mais aussi ceux Antigone, d'Apollon, de Cadmos, de Dionysos, d'Héphaïstos, d'Héraclès, des Kourètes et des Titans, de Psyché et de Zeus⁹⁸.

Girard utilise beaucoup moins de sources romaines que de sources grecques : on trouve dans son œuvre des références à deux historiens, Tite-Live et Tacite⁹⁹, à un auteur comique (Plaute¹⁰⁰), ainsi qu'à des poètes et des écrivains comme Varron, Lucrèce, Virgile et Ovide¹⁰¹. Il utilise aussi quelques mythes romains, à commencer par celui de Romulus et Rémus, mais aussi celui des Horaces et des Curiaces, de Vulcain, et de Jupiter et d'Horace¹⁰².

Enfin, parmi la littérature chrétienne antique, Girard utilise abondamment le *Nouveau Testament*, en particulier les Évangiles et les lettres de Paul¹⁰³. Il se réfère également de nombreuses fois à Augustin d'Hippone¹⁰⁴, mentionne Marcion¹⁰⁵ ainsi que les écrits de Tertullien, d'Origène, de Lactance, d'Eusèbe de Césarée et de Jérôme¹⁰⁶.

C – L'histoire selon Girard, une histoire religieuse

Tour à tour anthropologue, critique littéraire, philosophe, historien, théologien ou éthologue, dialoguant régulièrement avec Freud, Nietzsche ou Lévi-Strauss¹⁰⁷, Girard voit dans le mimétisme le point de convergence essentiel de sa pensée, pensée aux facettes multiples et qui se veut nécessairement pluridisciplinaire. Dans cette pluridisciplinarité, l'appel à l'histoire connaît des flux et des reflux au cours de sa carrière : formé comme chartiste, il donne à son œuvre dès son premier livre, en 1961, une forte coloration historique, puisque les mécanismes du désir qu'il y décrit se transforment dans le temps : l'histoire est dans la pensée de Girard une toile de fond – mais pas la seule - sur laquelle il étudie le mimétisme humain.

Il n'y a que dans la dernière partie de son œuvre que l'Histoire a constitué un intérêt fondamental et un enjeu essentiel, d'où son appel tardif à construire une « histoire mimétique ». Il n'en reste pas moins que le rapport de Girard à la science historique a toujours été ambigu, fait tantôt de rejet, tantôt d'un profond intérêt, voire d'admiration. Mais cela n'est pas spécifique

⁹⁷ Dans *La violence et le sacré*, chapitre III.

⁹⁸ Antigone, Apollon et Cadmos : *Le bouc émissaire*, respectivement p. 292, p. 74 et p. 126-128 ; Dionysos et Zeus : *Sanglantes origines*, p. 96 ; Héphaïstos : *La voix méconnue du réel*, p. 60. Héraclès : *La violence et le sacré*, p. 64 ; Kourètes et Titans : *Le bouc émissaire*, chapitre VI ; Psyché : « A Venda Myth Analyzed », dans Richard J. Golsan, dir., *René Girard and Myth: An Introduction*, New York-Londres, Garland Publishing, Inc., 1993, p. 176.

⁹⁹ Tite-Live (env. 59 av. – 17 apr. J.-C.) : *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 38 ; Tacite (env. 55 – apr. 117 apr. J.-C.) : *La route antique des hommes pervers*, p. 52

¹⁰⁰ Plaute (225 – 124 av. J.-C.) : *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 138.

¹⁰¹ Varron (116 – 27 av. J.-C.) : *Le bouc émissaire*, p. 115 ; Lucrèce (95 – env. 50 av. J.-C.) : *La Voix méconnue du réel*, p. 227. ; Virgile (70 – 19 av. J.-C.) : *Quand ces choses commenceront*, p. 40 ; Ovide (43 av. – 17 apr. J.-C.) : *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 89.

¹⁰² Romulus et Rémus : *Les origines de la culture*, p. 213, note 9 ; Les Horaces et les Curiaces : *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 93 ; Vulcain et Jupiter : *Le bouc émissaire*, respectivement p. 53 et p. 75. Horace : *La violence et le sacré*, p. 67.

¹⁰³ A de très nombreuses reprises dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* ou *Achever Clausewitz*.

¹⁰⁴ Augustin d'Hippone (354 – 430) : *Quand ces choses commenceront*, p. 224.

¹⁰⁵ Marcion (II^e siècle apr. J.-C.) : *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 164.

¹⁰⁶ Tertullien (env. 160 – env. 225) : *Le bouc émissaire*, p. 296 ; Origène (env. 185 – apr. 251) : *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 195 ; Lactance (env. 250 – 325) : *Le bouc émissaire*, p. 296 ; Eusèbe de Césarée (263 – 339/340) : *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 79 ; Jérôme (env. 345 – 419) : *Le bouc émissaire*, p. 305.

¹⁰⁷ Certainement les trois auteurs qu'il a le plus commentés dans ses livres.

à cette seule discipline ; penseur indépendant, Girard ne s'est jamais entièrement inséré dans une discipline académique et n'a fait appel à l'une ou l'autre d'entre elles que lorsque ses recherches l'y conduisaient : la tragédie grecque et l'ethnologie avec *La violence et le sacré*, la théologie et la psychologie avec *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, et l'histoire avec *Achever Clausewitz*. Les disciplines des sciences humaines ne sont que des moyens pour Girard, en aucun cas des fins. Si fin il y a pour lui, elle serait plutôt d'établir la vérité mimétique de l'homme, montrer le danger que ce mimétisme lui fait courir et reconnaître le christianisme comme seul détenteur de ce savoir véritable. La science rejoint donc toujours l'histoire, car découvrir la vérité de la nature humaine doit nécessairement servir à préparer l'avenir et orienter l'humanité dans la bonne direction – selon lui toujours plus chrétienne.

Ainsi, le mimétisme est pour Girard le véritable ressort de toute l'histoire de l'humanité : il gouverne les lois du désir humain et donc celles de la violence, dont la régulation par le mécanisme émissaire a constitué dès les origines de l'humanité la source unique de toute forme de culture humaine : coutumes, institutions, rites, religions, art, etc. Étudier avec René Girard l'histoire mimétique de l'humanité, c'est rentrer dans un projet global, projet au sein duquel l'histoire a bien évidemment un sens mais dont l'issue n'est pas encore déterminée : soit le Royaume, grâce à toujours plus de christianisme authentique, soit une Apocalypse de violences humaines.

L'historien se trouve donc en terrain particulièrement délicat avec Girard. Celui-ci, malgré sa formation de chartiste et son recours irrégulier à la science historique, ne se comporte jamais en historien académique, en premier lieu parce qu'il agit en grande partie en découvreur. Girard a cependant toujours clamé s'inscrire dans une filiation de recherche. La Bible, par exemple, est suffisante selon lui pour comprendre tout le mimétisme humain : l'« inspiration évangélique » aurait donc déjà tout compris à ce sujet. Il voit aussi en Augustin d'Hippone ou Shakespeare d'authentiques spécialistes du désir mimétique ; il reste toutefois le véritable découvreur et théoricien de la théorie mimétique, le premier à l'avoir systématiquement exposée.

Le christianisme est donc pour Girard la meilleure de toutes les sciences humaines, ce qui n'« implique pas une croyance en une révélation divine : cela montre simplement une vérité humaine et c'est cela qui intéresse les sciences de l'homme. Le message chrétien déconstruit le mécanisme sacrificiel, les sciences humaines aussi : voilà leur point commun. Personnellement, je ne pense pas que nous aurions pu accéder à cette intuition sans le christianisme. Donc nous ne ferons jamais de sciences humaines sérieuses si nous ne nous intéressons pas au christianisme, non pas comme croyance, mais comme révélation sur la nature humaine. Je ne parle pas au nom d'une révélation religieuse¹⁰⁸ ». Étudier l'histoire avec René Girard, ou les sciences humaines en général, c'est, pour reprendre la formulation de François Lagarde, « christianiser les sciences sociales¹⁰⁹ ».

¹⁰⁸ René Girard, « Le christianisme est-il une science humaine ? », entretien avec Nicolas Journet, *Sciences Humaines*, n° 152, août 2004, p. 53.

¹⁰⁹ François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences sociales*, New-York, Peter Lang, 1994.

Par conséquent, pour Girard, « la religion *est* une science de l'homme¹¹⁰ ». Les romanciers qu'il étudie dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* étaient tous, selon lui, revenus d'une expérience personnelle très perturbante des effets modernes du désir mimétique. Seul ce retour, cette conversion¹¹¹, leur a permis de réaliser leur œuvre mettant en scène les vrais mécanismes du désir, œuvre dans laquelle l'authentique héros romanesque revient à son tour de ses tortures : « toutes les conclusions romanesques sont des conversions¹¹² ». Comme nous l'avons vu dans le cas personnel de Girard, découvrir en soi le désir mimétique équivaut d'une certaine manière à se convertir au christianisme. Accepter cette conversion revient à accepter un point de vue nouveau sur la nature humaine et ce qui détermine ses actions, ses choix, son histoire. Celui qui recherche la Vérité – donc l'historien – est donc encouragé dans cette voie par Girard ; la véritable Science n'est pour Girard qu'à ce prix, et l'on voit à quel point Girard invite l'historien à sortir radicalement des sentiers battus : ainsi son ami théologien « Raymund Schwager a très bien vu que l'adoption de la théorie [*mimétique*] nécessitait une conversion préalable, parce que l'essentiel pour chacun est de prendre conscience de son propre désir mimétique¹¹³ ». Pour le reste, les apports de la recherche traditionnelle n'en demeurent pas moins indispensables : « si je crois en la recherche scientifique, il me faut croire ce que m'apportent les découvertes et interprétations¹¹⁴ » des autres chercheurs ; l'entreprise de Girard a donc aussi pour but de concilier religion et sciences de l'homme traditionnelles : la seule rationalité occidentale héritée des Lumières n'est pas suffisante.

Dans cette perspective, quelle est la place réservée au chercheur ? La personne de Girard, créateur de la théorie mimétique, reste indispensable dans son élaboration ; elle n'existerait bien évidemment pas sans lui. Comme le lui fait remarquer Michel Tréguer dans *Quand ces choses commenceront*, « vous êtes le seul ou en tous cas l'un des seuls à dire ce que vous dites (...). Êtes-vous un prophète ? », ce à quoi Girard répond : « absolument pas. Je ne suis qu'une espèce d'exégète. Tout prophétisme s'arrête avec la Révélation évangélique¹¹⁵ ». Est-ce là le statut auquel un historien, un simple chercheur, doit prétendre : être un exégète, faire parler les textes (mythes, Bible, textes de persécutions) ? Dans tous les cas, si l'on suit Girard, le document de référence reste bien évidemment la Bible, et surtout le Nouveau Testament : selon lui, aucun autre texte n'en dit autant sur le mimétisme. Le reste de la recherche reste bien évidemment utile, mais doit de préférence servir à éclairer le mimétisme des humains, car seul le prisme du mimétisme est véritablement capable d'éclairer le sens de l'histoire et son avenir apocalyptique. Faire de l'histoire, comme pour toute autre science de l'homme, c'est donc avant tout œuvrer pour une meilleure compréhension de ce sens et donc de mieux fournir des outils afin qu'il ait plus de prise sur son avenir potentiellement catastrophique de l'humanité, but pour lequel savoir n'est pas suffisant : il faut aussi croire à ce savoir que nous pouvons acquérir¹¹⁶. Pour Girard le chercheur – et donc l'historien – sert un but et a ainsi une mission, essentiellement spirituelle ;

¹¹⁰ *Les origines de la culture*, p. 225.

¹¹¹ « On retrouve toujours, chez les grands auteurs, une sorte de conversion à la théorie mimétique », *Ibid.*, p. 229.

¹¹² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 352.

¹¹³ *Les origines de la culture*, p. 59.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 195.

¹¹⁵ *Quand ces choses commenceront*, p. 223.

¹¹⁶ C'est un des thèmes du livre de Jean-Pierre Dupuy, proche collaborateur de Girard, *Pour un catastrophisme éclairé* (Paris, Seuil, 2002) : « nous ne croyons pas ce que nous savons », p. 142.

on ne doit donc pas, dans l'idéal, faire des sciences de l'homme pour le simple amour de la recherche, de la science ou du savoir, mais pour œuvrer au Royaume.

D - Le problème du découpage chronologique

En premier lieu, le découpage traditionnel de l'histoire en quatre périodes à la suite de la préhistoire ne fonctionne pas dans le cadre d'une « histoire mimétique de l'humanité » girardienne. Simplifions en distinguant deux types de sociétés mimétiques : d'une part les sociétés archaïques, régies par l'ordre sacrificiel résultant du mécanisme du bouc émissaire et relevant essentiellement de la médiation externe ; de l'autre les sociétés modernes du « christianisme historique » au sein desquelles la Révélation chrétienne se diffuse partiellement, ce qui entraîne le recul de l'ordre sacrificiel.

Selon Girard, le mimétisme a joué un rôle central dans le processus d'homínisation, dans le passage de l'animal à l'humain. Par conséquent, selon Girard, toutes les sociétés et civilisations humaines auraient été basées sur ce modèle si l'on se place à l'époque de l'invention de l'écriture. Ainsi, lorsque, par convention, nous faisons par convention débiter l'Antiquité au IV^e millénaire av. J.-C., toutes les sociétés étudiées par Girard sont selon sa théorie des sociétés archaïques, sacrificielles. Mais entre l'homínisation et une possible apocalypse de violence mimétique se trouve comme nous l'avons vu une césure incontournable : la Révélation chrétienne, qui scinde l'histoire de l'humanité en deux séquences¹¹⁷ : l'archaïsme et la modernité mimétiques. A la première correspond l'idée d' « histoire cyclique¹¹⁸ », à la seconde celle d' « histoire ouverte¹¹⁹ », où la violence humaine peut « monter aux extrêmes » et entraîner l'humanité vers l'Apocalypse. Au cours de cet enchaînement, Girard affirme que « le mimétisme est le vrai fil conducteur¹²⁰ ».

Autrement dit, on assiste, en plein milieu de l'Antiquité, à l'événement qui doit mettre fin aux sociétés sacrificielles en en révélant le mécanisme mensonger. Comme, selon Girard, le message authentique du christianisme, non sacrificiel, n'a pas été entièrement reçu, chaque société qui devient chrétienne ou qui rentre en contact durable avec le christianisme devient progressivement une société « moderne ». Par exemple, l'Empire romain passe

¹¹⁷ La pensée de Girard est à rapprocher ici de celle d'Henri-Irénée Marrou, pour qui la Révélation est d'égale importance : « la révélation est intervenue et très précisément celle du mystère du plan divin, de l'*oikonomia* [oikonomia], du salut », écrit-il avant de préciser qu' « à la lumière de la Révélation, nous pouvons nous représenter l'ensemble de l'histoire de l'humanité comme un grand triptyque : au centre, l'Incarnation, le Verbe éternel qui se fait homme pour nous et pour notre salut (...). Cette phase centrale de l'histoire du salut est bien courte, si on la mesure à l'échelle de nos chronologies (...). Cependant, sur notre triptyque, elle suffit à remplir le panneau majeur (...) car c'est là que tout l'essentiel est donné, que se noue et se dénoue le drame de l'histoire (...). Sur le panneau de gauche se déroulent les siècles d'avant le Christ, les époques de l'Ancien Testament où, pour parler plus précisément, de la lente préparation évangélique par laquelle Dieu “de multiples manières disposait le genre humain à s'accorder au salut” » (la citation est d'Irénée). Enfin, à droite le « troisième acte du grand drame de l'histoire humaine, troisième et dernière phase du plan conçu par Dieu », qui doit se terminer par « le retour glorieux du Christ qui doit marquer l'achèvement, la consommation de l'histoire du monde », *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, p. 31-36. Voir aussi *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris, Libr. J. Vrin, 1950, p. 20.

¹¹⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 284.

¹¹⁹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 195.

¹²⁰ Voir citation en ouverture d'introduction.

progressivement d'une société traditionnelle et sacrificielle à une société moderne – au sens girardien du terme - au fur et à mesure qu'il se christianise.

Ainsi, selon Girard, certaines civilisations antiques sont passées progressivement au cours de cette période de l'état de sociétés traditionnelles et sacrificielles à celui de sociétés modernes. Ce passage s'est effectué dans d'autres civilisations au cours de périodes ultérieures, mais il est fondamental de noter que la Révélation première, l'impulsion initiale, celle de la mort du Christ, a bien eu lieu au cours de l'Antiquité.

C'est en cela que le découpage traditionnel de l'Antiquité, de l'invention de l'écriture à la chute de l'Empire romain d'occident (476) rentre en discordance avec le cadre théorique d'une histoire mimétique de l'humanité. Si, selon Girard, toutes les civilisations sont des sociétés traditionnelles et sacrificielles lorsque débute l'Antiquité, certaines ne le sont plus entièrement, voire plus du tout, lorsqu'elle se termine. L'histoire, selon Girard, est celle d'un passage de l'archaïsme à la modernité qui ne s'effectue pas au même moment, ni dans les mêmes conditions, dans toutes les sociétés qui le vivent. Il se réfère toutefois régulièrement aux appellations traditionnelles des grandes périodes historiques mais il ne le fait que par commodité, afin de les utiliser comme toile de fond sur laquelle se déroule sa propre conception du déroulement de l'Histoire.

E – L'Apocalypse plutôt que le mythe

L'histoire de l'humanité selon Girard est donc mimétique, totale et religieuse : elle commence lors des centaines de millénaires de l'hominisation et se projette dans un éventuel futur apocalyptique. Elle est continue, malgré la césure de la Révélation chrétienne, et portée en toutes circonstances par le mimétisme humain. Elle est en somme une histoire d'un seul mouvement, dont la substance est le mimétisme humain. A ce titre, aucun moment de cette histoire ne peut se comprendre indépendamment du reste. Ainsi, selon Girard, on ne peut pas comprendre le désir mimétique moderne de *Mensonge romantique et vérité romanesque* si l'on n'a pas compris que cette modernité fait suite à un archaïsme du désir décrit dans *La violence et le sacré*. Le basculement de l'un à l'autre s'effectue par la Révélation chrétienne, thème des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, basculement qui pourrait avoir les conséquences catastrophiques dont parle Girard dans *Achever Clausewitz*.

Cette évolution historique mimétique, marquée par la césure de la Révélation chrétienne – véritable pivot de l'histoire mimétique de l'humanité -, a été initié au cours de l'Antiquité. Ce passage des sociétés sacrificielles aux sociétés modernes, désormais dépourvues de leurs « béquilles sacrificielles¹²¹ », correspond au passage du mythe à l'Apocalypse. Le mythe est en effet le récit maquillé et mensonger des violences collectives fondatrices des sociétés anciennes ; l'Apocalypse (« révélation » en grec), correspond à l'exposition pleine et entière de la nature humaine des violences collectives, à l'identification du mensonge fondateur et donc à la possibilité que l'humanité se détruise elle-même par la libération des violences mimétiques qui ne peuvent manquer de suivre l'échec de la Révélation chrétienne. Girard observe ainsi, dans le passage du mythe à l'Apocalypse, une dialectique historique fondamentale entre le

¹²¹ *Le sacrifice*, p. 59

mensonge sur la violence et sa vérité. On peut également se demander s'il n'y a pas, pour René Girard, une forme de régulation de l'histoire par l'Écriture : le texte chrétien met fin au sacrificiel et oriente l'histoire vers une issue incertaine. Il y a donc une tension dans la pensée historique girardienne entre ce qui est « déjà-là » (la Révélation qui a partiellement échoué et l'archaïsme qui se défait) et ce qui n'est « pas encore » (l'Apocalypse ou la Royaume).

Toute la conception girardienne de l'histoire est donc construite sur quatre grands héritages antiques. Notre travail est donc scindé en quatre grandes parties, chacune étant consacrée à l'étude d'un de ces héritages. La première sera ainsi consacrée à l'apport de l'univers mythique gréco-romain, qui permet à René Girard d'élaborer sa théorie de l'archaïsme et de la fondation violente des sociétés sacrificielles ; nous y reviendrons sur les caractéristiques de ces sociétés ainsi que sur les questions de chronologie (chapitres 1 à 3). Nous aborderons ensuite dans la seconde partie la lecture girardienne des textes bibliques qui révèlent selon lui une vérité anthropologique sur les violences humaines ; nous y étudierons la continuité qu'établit Girard entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que l'échec partiel selon lui de la Révélation chrétienne apportée par les textes évangéliques (chapitres 4 à 6). La Révélation contenue dans les textes bibliques met selon Girard fin à l'archaïsme et entraîne ainsi la gestation d'une modernité mimétique, au sein de laquelle se diffuse en partie le contenu authentique du message chrétien. Cependant, comme l'offre du Royaume de Dieu n'a pas été saisie, la disparition de l'ordre sacrificiel a de multiples effets déstructurants dans les sociétés qui se christianisent : l'étude de notre troisième partie sera ainsi centrée sur cette force de changement historique qu'impulse la Révélation (chapitres 7 à 9). Enfin, la quatrième partie aura pour thème l'analyse de l'apport apocalyptique des textes néo-testamentaires dans la pensée de Girard ; nous y précisons les spécificités de sa conception de l'Apocalypse, avant d'examiner la place nouvelle que la violence occupe au sein des sociétés chrétiennes, du fait de la disparition des anciennes protections sacrificielles contre la violence. Nous y aborderons en particulier la dimension apocalyptique de la guerre, qui est pour Girard la manifestation suprême du mimétisme violent (chapitres 10-12).

**Première partie : l'apport de l'univers mythique gréco-romain : une théorie
de la fondation des sociétés anciennes**

Chapitre 1 - La séquence fondatrice : la violence mimétique à la racine des sociétés anciennes

« La mystification la plus formidable et la plus riche de conséquences de toute l'aventure humaine¹²² »

En 1972, soit une dizaine d'années après *Mensonge romantique et vérité romanesque*, livre dans lequel il décrivait le fonctionnement du désir mimétique, René Girard publie *La violence et le sacré* : il expose dans ce livre ses réflexions sur la fondation des sociétés anciennes par des phénomènes de violence collective. Il s'agit d'une étape fondamentale dans l'élaboration de sa pensée, et en particulier de sa pensée historique. Recherchant d'autres traces de désir mimétique en dehors des grands romans, Girard en repère dans deux types distincts de sources : tout d'abord dans les tragédies de la Grèce ancienne¹²³, puis dans les récits des anthropologues des XIX^e et XX^e siècles ayant étudié des sociétés traditionnelles sur plusieurs continents (Frazer, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss¹²⁴). Il voit ainsi dans les premières « le désir mimétique à l'œuvre¹²⁵ », et en observe tant chez les seconds qu'il parle « d'illumination¹²⁶ ». Le résultat de ces recherches forme le cœur de *La violence et le sacré*, livre que Girard considère comme « la clef de [son] travail¹²⁷ ».

Tragédie antique, anthropologie des sociétés traditionnelles : si ce sont toujours les manifestations de désir mimétique que Girard recherche dans ces textes, il n'est plus ici question de sa place dans le monde moderne, mais de le voir à l'œuvre dans des sociétés qu'il qualifie d'« archaïques », ou traditionnelles. Girard définit comme telles des sociétés qui ont toutes en commun d'avoir été fondées par la séquence de violences mimétiques que nous allons détailler dans ce chapitre, et de ne pouvoir se perpétuer dans le temps que par la mise en place d'un ordre religieux et social ayant comme fonction principale de protéger le groupe de sa propre violence. Enfin, ce sont des sociétés qui n'ont pas été en contact avec le christianisme, que ce soit parce qu'elles le précèdent ou parce qu'après son apparition elles sont éloignées géographiquement des zones où celui-ci se déploie à partir du I^{er} siècle. C'est exclusivement dans ce sens spécifiquement girardien que nous nous référerons dans la suite de ce travail aux « sociétés archaïques ».

Après avoir fourni dans son premier livre sur le roman une description du fonctionnement du désir mimétique dans le monde moderne, les recherches de Girard l'amènent donc à définir une

¹²² *La violence et le sacré*, p. 125.

¹²³ Notons que Girard n'a jamais écrit sur les tragédies romaines, bien moins nombreuses et reprenant souvent des sujets de la tragédie grecque. Il mentionne en revanche deux comédies de Plaute, *Amphitryon* et *Les Ménechmes*. Voir à titre d'exemple la p. 138 de *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990) ou son article « La réciprocité dans le désir et la violence », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 184. Sur la question de la comédie, voir son analyse de celles de Shakespeare dans son livre de 1990 mentionné ci-dessus, ainsi que son article « Un équilibre périlleux. Essai d'interprétation du comique », inclus dans le volume *La Voix méconnue du réel* (2002), p. 263-289.

¹²⁴ Girard raconte dans *Les origines de la culture* (2004) comment il en est venu à ces nouvelles sources, p. 42-43.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 43

¹²⁶ *Ibid.*, p. 42

¹²⁷ *Achever Clausewitz*, p. 121.

théorie de l'archaïsme mimétique dans *La violence et le sacré* ainsi que dans le livre suivant, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978). Nous verrons plus en détail dans le chapitre 3 que l'archaïsme ainsi défini par Girard ne correspond pas à la notion traditionnelle d'Antiquité ; il soutient en effet que les mécanismes régissant les sociétés archaïques ont été à l'œuvre dès le processus d'hominisation, autrement dit dès le passage de l'animal à l'être humain « social », et qu'ils ont lentement donné naissance, au cours d'une période de centaines de milliers d'années, aux sociétés archaïques et au sacré qui les structure.

Girard cherche donc à approfondir son analyse des rivalités qui surgissent de la convergence mimétique des désirs sur un même objet ; en effet, « les rapports humains sont sujets au conflit : que nous parlions de mariage, d'amitié, de relations professionnelles, de questions de voisinage ou de cohésion nationale, les rapports humains sont toujours menacés (...) par l'identité des désirs¹²⁸ » ; par conséquent, « tout couple de désirs peut devenir une espèce de machine infernale. Elle produit toujours plus de désir, toujours plus de réciprocité et, partant, toujours plus de violence¹²⁹ » ; après le désir mimétique, c'est donc la violence mimétique qui en découle à laquelle il s'intéresse.

Avec l'étude qu'il propose des mythes anciens et de la tragédie grecque, Girard affirme que le désir mimétique est un phénomène observable extrêmement ancien, que les désordres qu'il entraîne peuvent être considérables et ont été directement à l'origine de phénomènes violents ayant menacé chaque communauté humaine qui a pu exister au cours de l'histoire, désordres qu'il appelle la « crise mimétique¹³⁰ ». Si la communauté réussit à surmonter cette crise, elle survit ; sinon, elle s'effondre et disparaît : c'est cette crise et sa résolution que nous allons étudier dans la première partie de ce chapitre. Nous verrons ensuite dans la seconde partie que la possibilité d'un ordre social archaïque découlerait de la résolution de cette « crise mimétique » et de la capacité à instaurer un ordre qui l'en protège. A ce titre, toutes les sociétés antiques précédant le christianisme auraient été des « sociétés archaïques ».

I – La « crise mimétique » et le mécanisme du bouc émissaire

A – Définition du « désir mimétique » girardien

1 – Désirer par l'Autre pour se sentir être

Le « désir mimétique » est défini par Girard dans son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961). Il ne s'agit pas ici d'en donner une étude détaillée mais d'en rappeler brièvement les grands principes afin de rendre intelligible sa lecture de la tragédie et des mythes grecs. Girard détaille sa conception du désir à partir de la lecture de cinq romanciers modernes, Cervantès, Stendhal, Flaubert, Dostoïevski et Proust, auxquels Girard attribue une « inspiration romanesque¹³¹ », c'est-à-dire la capacité à mettre en scène et à révéler dans leurs œuvres les mécanismes vrais du désir. La modernité a selon lui légué une conception mensongère du désir, la conception romantique, qui veut que le désir d'un individu soit parfaitement spontané et

¹²⁸ *Quand ces choses commenceront*, p. 29.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 32.

¹³¹ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 29.

qu'une ligne droite sans obstacle le relie à son objet ; en bref, que le désir fonctionne de manière autonome. Seuls quelques auteurs particulièrement inspirés ont pu s'éloigner de cette conception et en comprendre les véritables ressorts, qui sont mimétiques.

Loin d'être original, authentique ou spontané, le désir est au contraire particulièrement désorienté, et entièrement dépendant, pour se fixer sur un objet, d'une impulsion qui ne peut lui venir que de l'extérieur : l'observation du désir d'un autre individu, qu'il convient donc d'imiter scrupuleusement : « à l'origine d'un désir, il y a toujours (...) le spectacle d'un autre désir, réel ou illusoire¹³² ». Voici le point de départ de toute la pensée de Girard, c'est-à-dire « une théorie complète de la culture humaine qui va se dessiner à partir de ce seul et unique principe¹³³ », principe que Girard baptise le « désir mimétique ». Ne correspondant pas à un cheminement en ligne droite entre le sujet et l'objet désiré, le désir mimétique fait intervenir un troisième élément que Girard appelle le « médiateur », c'est-à-dire la personne dont le sujet imite le désir. Le désir mimétique peut donc être représenté par un triangle, au sein duquel sujet et médiateur projettent leurs désirs respectifs vers le même objet. Ce fonctionnement formé par le sujet, le médiateur et l'objet est aussi appelé par Girard « désir triangulaire¹³⁴ ». Le désir d'un objet est donc inextricablement lié, selon Girard, à la présence de l'Autre : c'est Don Quichotte qui imite Amadis de Gaule, c'est Julien Sorel qui imite Napoléon, c'est Emma Bovary qui imite les héroïnes des romans sentimentaux, c'est le jeune Marcel qui imite les grands aristocrates parisiens. Girard précise également que le désir mimétique est universel et présent chez tous les êtres humains¹³⁵.

Dans la pensée de Girard, l'imitation n'est pas un automatisme dépourvu de sens et cherche à remplir une fonction fondamentale, vitale même : elle a un « sens métaphysique¹³⁶ » pour chaque individu, et Girard est allé bien plus loin en affirmant même que l'imitation est très précisément un facteur d'humanisation, car c'est l'intensité de la capacité à imiter qui rend humain. Pour lui, « tout désir est désir d'être¹³⁷ », et « être est à l'évidence plus important qu'avoir¹³⁸ ». C'est donc un sentiment d'exister pleinement, de se suffire à soi-même, que cherche à alimenter à tout prix le désir d'un individu, et « tous les héros de roman attendent de la possession¹³⁹ une métamorphose radicale de leur être¹⁴⁰ ». Le désir imite ainsi l'élan d'une autre personne vers un objet précis, élan qui apparaît, lui, parfaitement authentique et spontané vu de l'extérieur, car l'on se figure que cet autre individu a perçu dans l'objet désiré ce qui pourra enfin lui amener la jouissance et la plénitude de l'être. Ce que le sujet ne voit pas en

¹³² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 137

¹³³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 31.

¹³⁴ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 23.

¹³⁵ « Le désir mimétique est le même chez tous les êtres humains, indépendamment de leur âge, de leur sexe, de leur race, de leur culture, etc. », *Shakespeare les feux de l'envie*, p. 146. Voir aussi l'article de Susan Nowak, « The Girardian Theory and Feminism. Critique and Approximation » », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 1, 1994, p. 19-29. Voir également le chapitre 7 (« Mimetic Theory and Gender ») du livre de Wolfgang Palaver, *René Girard's Mimetic Theory*, trad. de l'allemand Gabriel Borrud, East Lansing, Michigan State University Press, 2013, p. 297-308.

¹³⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 81.

¹³⁷ *Quand ces choses commenceront*, p. 31.

¹³⁸ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 58.

¹³⁹ De l'objet de leur désir.

¹⁴⁰ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 79.

revanche, c'est que le médiateur est tout aussi désorienté que lui et emprunte probablement aussi son désir à quelqu'un d'autre. Par conséquent, pour Girard, « l'homme cherche à se faire un être qui est essentiellement fondé sur le désir de son semblable¹⁴¹ ».

2 – Désir et rivalité mimétique

Le fonctionnement triangulaire du désir a pour effet de faire rentrer en conflit deux individus désirant le même objet : c'est la « rivalité mimétique¹⁴² ». Si le médiateur est un être distant, voire inaccessible, comme peut l'être le personnage de romans de chevalerie Amadis de Gaule pour Don Quichotte, et dans ce cas cette distance infranchissable fait d'Amadis une sorte de divinité qui « trône dans un ciel inaccessible et (...) transmet à son fidèle un peu de sa sérénité¹⁴³ » : Girard parle alors de « médiation externe », c'est-à-dire « lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de possibles dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact¹⁴⁴ ». Si le médiateur se situe dans un espace moins distant, voire dans une proximité immédiate du sujet, cela peut entraîner toutes sortes de conflits ou de rivalités, parfois bien au-delà de l'objet désiré : Girard parle alors de « médiation interne », c'est-à-dire « lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre¹⁴⁵ ».

Il en résulte ce constat : vivre dans un monde de médiation externe est tout à fait supportable, puisque sujet et médiateur ne rentrent pas en conflit, ou presque jamais. Comme nous aurons l'occasion de le voir, les sociétés antiques ont été pour Girard des sociétés de « médiation externe ». Dans la médiation interne en revanche, plus le sujet et son médiateur sont rapprochés dans l'espace, le temps ou le milieu social, plus leurs rapports sont prompts à dégénérer rapidement et à devenir violents. Il ne faut pourtant pas en conclure « que le désir mimétique est mauvais. Si nos désirs n'étaient pas mimétiques, ils seraient à jamais fixés sur des objets prédéterminés, ils seraient une forme particulière d'instinct. Les hommes ne pourraient pas plus changer de désir que les vaches dans un pré. Sans désir mimétique, il n'y aurait ni liberté ni humanité. Le désir mimétique est intrinsèquement bon¹⁴⁶ ». C'est donc bien, selon Girard, le désir mimétique qui fait l'être humain et qui le distingue des animaux.

La thèse de Girard se veut novatrice, puisqu'elle revient à dire qu'en matière de désir, l'objet désiré importe peu. Ce qui compte, ce qui commande au désir de s'intensifier ou de disparaître, c'est l'attitude du médiateur, car « à mesure que le médiateur se rapproche, son rôle grandit et celui de l'objet diminue¹⁴⁷ ». Au fond, « l'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir¹⁴⁸ », l'objet n'étant qu'un accessoire chargé du prestige du médiateur, comme une relique peut l'être pour un saint¹⁴⁹.

¹⁴¹ *Quand ces choses commenceront*, p. 30.

¹⁴² *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 29.

¹⁴³ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 30.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 31.

¹⁴⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 33. Voir aussi *Quand ces choses commenceront*, p. 79-80.

¹⁴⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 69.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 113.

B – Désir et violence dans la tragédie grecque : la « crise mimétique »

1 - L' « inspiration tragique »

En dehors des grands romans modernes, Girard affirme donc dans *La violence et le sacré* avoir découvert un autre univers particulièrement empreint de désir mimétique : la tragédie grecque de l'époque classique. Il a bien plus tard déclaré que « la *Violence et le sacré* [était] une extension de la thèse du désir mimétique au religieux archaïque¹⁵⁰ » ; après l' « inspiration romanesque » qui guiderait le romancier vers la vérité mimétique moderne du désir, il aurait existé il y a vingt-cinq siècles une « inspiration tragique¹⁵¹ » que l'on retrouverait en particulier dans les tragédies d'Eschyle (525-456), de Sophocle (496-406) et d'Euripide (484-406)¹⁵².

Girard utilise quinze tragédies antiques dans *La violence et le sacré* : cinq de Sophocle¹⁵³, dix d'Euripide¹⁵⁴, mais aucune en réalité d'Eschyle. Ce dernier est pourtant mentionné à la p. 74, mais n'apparaît pas dans la bibliographie en fin de volume. On trouve en revanche des considérations sur certaines pièces d'Eschyle dans des ouvrages postérieurs de Girard¹⁵⁵. Parmi les tragédies utilisées, deux le sont particulièrement, au point que les commentaires de Girard constituent des chapitres entiers : *Œdipe roi* de Sophocle (ch. 3) et *Les Bacchantes* d'Euripide (ch. 5). L' « inspiration tragique » permettrait au dramaturge de mettre en scène certaines vérités sur la nature profondément mimétique et violente du désir. Sans cela, le dramaturge grec de l'époque classique ne se démarquerait en rien des sources qui lui inspirent généralement son drame : les mythes.

Les tragédies sont fréquemment les reprises de mythes célèbres¹⁵⁶, faisant intervenir dieux, héros et rois. Si mythes et tragédies racontent à première vue les mêmes histoires, l' « inspiration tragique » serait la seule à pouvoir mettre en scène les ressorts cachés du désir et la violence, alors que les mythes tentent au contraire de dissimuler cette même vérité¹⁵⁷ –

¹⁵⁰ *Les origines de la culture*, p. 49.

¹⁵¹ Terme utilisé à six reprises dans *La violence et le sacré* (p. 101, 105, 193, 204-205 et 438).

¹⁵² *Ibid.*, p. 74.

¹⁵³ Par ordre de mention dans *La violence et le sacré* : *Ajax* (p. 21), *Les Trachiniennes* (p. 66), *Œdipe Roi* (p. 73), *Œdipe à Colone* (p. 130) et *Antigone*, (p. 222). La bibliographie du livre précise l'édition utilisée par Girard : *Sophocle*, vol. I et II, texte établi par Alphonse Dain et trad. par Paul Mazon, Les Belles Lettres, 1962-65. Notons que Girard ne mentionne pas le troisième volume de cette édition où se trouve *Œdipe à Colone*.

¹⁵⁴ Par ordre de mention dans *La violence et le sacré* : *Médée* (p. 21), *Iphigénie à Aulis* (titre non précisé par Girard, p. 22), *Ion* (p. 61), *La Folie d'Héraklès* (p. 70), *Iphigénie en Tauride* (p. 70), *Les Bacchantes* (p. 70), *Les Phéniciennes* (p. 71), *Alceste*, p. 75, *Les Suppliantes* (p. 96) et *Andromaque* (p. 123). La bibliographie précise que Girard a utilisé le volume *Tragiques grecs. I : Euripide*, éd. et trad. par Marie Delcourt-Curvers, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962.

¹⁵⁵ *Les Euménides*, dans *La route antiques hommes pervers* (1985, p. 167-168, avec une citation tirée de *Tragiques grecs, II. Eschyle et Sophocle*, introd. et notes Raphaël Dreyfus, trad. Jean Grosjean, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 409) et *Sanglantes origines* (1987, p. 85) ; *Les Perses* et *Les Suppliantes*, dans *Quand ces choses commenceront* (1994, p. 197).

¹⁵⁶ « La tragédie de l'époque classique (...) puise souvent ses sujets dans le répertoire mythique » écrit Christine Mauduit, « Tragédie grecque », dans Jean Leclant, dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Quadriges, PUF, 2005, p. 2213. De manière plus générale, Florence Dupont écrit que « la tragédie ne débat pas des grands problèmes de l'heure. Quand il y a débat dans une tragédie, quand deux personnages tragiques, par exemple Clytemnestre et Électre, s'affrontent sur la définition de la justice, cela ne veut pas dire que la cité doute et s'interroge à ce propos (...). Ainsi, dans la tragédie, la cité ne s'affronte pas à des problèmes réels, mais joue à problématiser sa réalité par des fictions », *L'insignifiance tragique*, Paris, Le Promeneur, Gallimard, 2001, p. 193.

¹⁵⁷ *La violence et le sacré*, p. 101.

nous reviendrons sur ce point en fin de chapitre. Chaque grande tragédie « inspirée » donnerait à voir le désir mimétique et ses dérèglements violents en action, c'est-à-dire comment une communauté évite de justesse sa désagrégation par la violence de ses membres, celle-ci étant la conséquence des rivalités engendrées par le désir mimétique. Notons ici que Girard n'analyse aucune autre tragédie que celles des trois dramaturges mentionnés ci-dessus¹⁵⁸.

Girard propose donc d'établir une théorie de la fondation violente des sociétés anciennes à travers sa lecture des tragédies antiques, théorie qui « a ceci de paradoxal qu'elle prétend se fonder sur des faits dont le caractère empirique n'est pas vérifiable empiriquement. On ne peut atteindre ces faits qu'à travers des textes et ces textes eux-mêmes ne fournissent que des témoignages indirects, mutilés, déformés », et il faut donc procéder à « une série de va-et-vient entre des documents toujours énigmatiques et qui constituent à la fois le milieu où la théorie s'élabore et le lieu de sa vérification¹⁵⁹ ».

Mythes et tragédies seraient donc les lointains échos d'un événement depuis longtemps oublié mais qui s'est réellement produit : celui de la naissance de la communauté dans la violence, du moment originel qui a engendré sa culture, ses traditions, ses règles et sa religion. Les Grecs ne sont pas les seuls à avoir connu ce genre d'événement fondateur : le même processus aurait été à l'œuvre dans chaque communauté ancienne, peu importe sa localisation géographique¹⁶⁰.

2 - La narration tragique selon Girard

Ainsi, les tragédies grecques « inspirées » ont pour Girard une sorte de matrice narrative commune : un danger grave menace la cité, mais le coupable qui a failli entraîner la destruction de la communauté a été découvert puis expulsé ou tué. Girard entend néanmoins proposer une autre lecture de cette séquence narrative, entièrement en contradiction avec celle que nous venons de présenter ; il affirme que sa théorie est au cœur-même de l'action tragique et que l'analyse des mythes permet également de les corroborer ; que mythes et tragédies, loin d'être des œuvres fantaisistes de pure fiction, sont les très lointains échos d'une crise qui a réellement dû se produire à un moment dans le passé de la communauté, crise qui a effectivement pu être surmontée grâce au meurtre d'un individu innocent ; enfin, et c'est le plus important, que mythes et tragédies affirment que la victime mise à mort est coupable, alors qu'en réalité elle ne l'est pas.

Selon Girard, « l'inspiration tragique » permet au dramaturge de se rapprocher de la véritable nature de la catastrophe qu'il décrit ; il laisse ainsi suffisamment d'informations pour voir que si l'on observe attentivement les rapports entre personnages, et en particulier leurs échanges verbaux, on se rend compte que la véritable menace qui plane sur la cité n'est en réalité ni le crime d'un seul, ni une menace extérieure, ou encore moins une punition divine : elle est interne à la communauté et concerne l'intégralité de ses membres, des chefs au plus humbles. Au cœur de la crise, les personnages se déchirent. Chacun cherche à déterminer les responsabilités des

¹⁵⁸ Girard n'analyse que les tragédies de ces trois auteurs, alors que « la tradition nous a transmis le nom de 200 poètes tragiques ». En revanche, le nom de leurs œuvres n'est généralement pas connu, même si un nombre d'œuvres peut parfois être associé à un auteur précis, Christine Mauduit, « Tragédie grecque » (cit.), p. 2213.

¹⁵⁹ *La violence et la sacré*, p. 463-464.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 459.

uns et des autres ; on finit toutefois par trouver le coupable et le tuer ou l'expulser. Mais selon Girard, il faut porter beaucoup plus d'attention à ce qui se passe avant que l'on trouve ce coupable. Il affirme en effet qu'au cœur de la crise, tous les personnages ont une attitude commune : ils s'imitent tous les uns les autres¹⁶¹. C'est selon lui la clé pour appréhender la véritable signification des tragédies : c'est parce qu'ils s'imitent tous violemment les uns les autres que la cité est sur le point de succomber.

Le désir mimétique girardien se définit comme l'imitation des désirs d'une ou de plusieurs autres personnes, entraînant donc la convergence de plusieurs désirs sur le même objet, ce qui ne peut manquer d'entraîner rivalités et conflits. Ces rivalités peuvent dégénérer, mais d'ordinaire n'affectent pas gravement la vie de la communauté. Or il peut arriver que ces rivalités, précisément s'emballent et deviennent proprement incontrôlables : « ce sont les représailles, c'est-à-dire les reprises d'une imitation violente, qui caractérisent l'action tragique¹⁶² ». Le mimétisme est alors responsable d'une escalade violente catastrophique, cause des désordres mis en scène dans les tragédies grecques.

Girard affirme donc repérer ce mimétisme dans les échanges verbaux entre personnages, ce qu'il appelle le « débat tragique¹⁶³ », c'est-à-dire deux personnages se rendant par la parole chaque coup, chaque accusation et chaque attaque, qui ne visent qu'à une seule chose : déterminer qui est responsable de la catastrophe. Il y a donc, à travers ces échanges mimétiques, un phénomène d'« indifférenciation violente¹⁶⁴ », symbolisés par le thème mythique des frères ennemis, par exemple Étéocle et Polynice dans *Les Phéniciennes* d'Euripide¹⁶⁵. Ainsi, « s'il fallait définir l'art tragique en une seule phrase, on ne pourrait mentionner qu'une seule donnée : l'opposition d'éléments symétriques¹⁶⁶ », c'est-à-dire de personnages indifférenciés se rendant coup pour coup, au propre comme au figuré¹⁶⁷.

3 - La violence indifférenciatrice

Girard estime que chaque société ancienne ou traditionnelle possède en théorie des remparts contre ce genre de débordements : des lois, des coutumes, des interdits culturels, des arbitrages, une police ou une ébauche de système judiciaire¹⁶⁸. Le recours à ces garde-fous permet donc

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 75-77.

¹⁶² *Ibid.*, p. 75.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 74 : « on ne peut pas nier, bien entendu, qu'il y ait des traits communs entre les grands tragiques grecs, ni même qu'il y ait des traits communs entre les divers personnages que ces trois grands tragiques ont créés, on ne peut pas parler toujours des différences mais on ne reconnaît les ressemblances que pour tout de suite les déprécier en les traitant de *stéréotypes* (...). Je pense au contraire que, dans la tragédie grecque, le prétendu *stéréotype* révèle l'essentiel. Si le tragique nous élude c'est parce que nous nous détournons systématiquement de l'*identique* ».

¹⁶⁸ Girard accorde une place importante à la réflexion sur le système judiciaire, puisque c'est le système habituel dans le monde moderne pour réguler les violences internes, non seulement en sanctionnant les débordements violents, mais encore plus en constituant une sorte de poids invisible qui annihile la plupart des tentatives de violence avant même qu'elles aient eu lieu. Pour lui, c'est en grande partie l'absence – partielle – de système judiciaire tel que nous le concevons aujourd'hui qui caractérise également les sociétés archaïques, puisqu'à la différence des sociétés modernes qui ont connu la Révélation chrétienne, elles ne peuvent objectiver et

ordinairement de canaliser de manière relativement efficace la menace d'escalade violente. Mais dans certains cas la force des rivalités est trop importante et déborde les protections habituelles, pour se répandre de plus en plus vite dans le reste de la société ; car étant mimétique, la violence est éminemment contagieuse. Il y a ainsi « crise mimétique » (ou « crise sacrificielle ») à partir du moment où les mécanismes traditionnels de régulation de la violence deviennent inopérants¹⁶⁹.

Le propre de l'escalade mimétique est donc de faire voler en éclats toutes les structures traditionnelles qui assurent ordinairement la survie de la société, de provoquer « une *crise des différences*, c'est-à-dire de l'ordre culturel dans son ensemble. Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences ; ce sont les écarts différentiels qui donnent aux individus leur "identité", qui leur permet de se situer les uns par rapport aux autres¹⁷⁰ ». A partir du moment où le mimétisme violent s'emballe, où les désirs s'imitent réciproquement sans aucune possibilité de régulation, alors ceux qui sont ordinairement des individus perdent peu à peu leurs différences, « non seulement dans la famille mais dans la cité toute entière¹⁷¹ ». Les rivaux deviennent ainsi ce qu'il définit comme des doubles, c'est-à-dire deux personnes que l'imitation effrénée de la violence de l'autre a fini par rendre identiques, véritables jumeaux mimétiques de la violence¹⁷². Ce processus est donc mortel pour la communauté car la perpétuation et la survie de celle-ci dépend précisément des différences culturelles qui attribuent une place à chacun des individus qui la composent ; les rivalités violentes s'accroissent donc très fortement si ces différences viennent à s'amoindrir ou à disparaître¹⁷³.

Toute forme d'individualisation de l'être disparaît ainsi lorsque la rivalité mimétique dégénère. Chacun succombe peu à peu à la violence mimétique qui se répand telle une maladie dans chaque recoin de la cité. Celle-ci est contagieuse, et pour Girard elle ne fait symboliquement qu'un avec la peste qui touche la cité dans *Œdipe roi* de Sophocle : l'épidémie y « symbolise la crise (...). Dans la peste, un seul aspect ressort, et c'est le caractère collectif du désastre, la contagion universelle¹⁷⁴ ». Ainsi, « la tragédie nous montre clairement que la contagion ne fait qu'un avec la violence réciproque¹⁷⁵ ».

Ce que montrent ces tragédies n'est pas que littérature : l'« inspiration tragique » permet au dramaturge de mettre en scène, de manière plus ou moins consciente¹⁷⁶, des phénomènes de violences mimétiques que sa propre société a réellement dû connaître à un moment ou un autre de son passé : la tragédie en garde ainsi des traces. Elle rejoue pour Girard de manière déguisée un drame réel que la communauté a déjà vécu et surmonté. Car si la crise ne s'arrête pas, la

conceptualiser leur propre violence. Girard lie aussi un système judiciaire efficace aux progrès de l'État, *La violence et le sacré*, p. 29-39.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 77-78.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 76

¹⁷² *Ibid.*, p. 121.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 118. Notons que Girard n'a pas commenté *La peste* d'Albert Camus, bien qu'il ait écrit un long commentaire de *L'étranger* (texte qui analyse aussi *La chute*) inclus dans le volume *Critiques dans un souterrain* (1976), p. 137-175.

¹⁷⁵ *La violence et le sacré*, p. 117.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 122-123.

communauté finit par implorer et se détruire elle-même dans un déchaînement de violence mimétique. Girard postule que de nombreuses communautés se sont ainsi auto-détruites au cours de l'histoire sans laisser de traces¹⁷⁷, et ce dès l'apparition des premiers groupes humains¹⁷⁸. Au plus haut point de la crise, il faut ainsi « qu'un mécanisme autorégulateur intervienne avant que tout soit consumé. Dans la conclusion de la crise (...) c'est la *possibilité* des sociétés humaines qui est en jeu. Il faut découvrir en quoi consiste cette conclusion et ce qui la rend possible¹⁷⁹ ».

Il ne prétend suivre, afin de découvrir cette « possibilité », aucune route de la pensée qui eût pu être balisée auparavant : « nous n'avons plus ni guide ni modèle ; nous ne parvenons à aucune activité culturelle définissable. Nous ne pouvons nous réclamer d'aucune discipline reconnue. Ce que nous voulons faire est aussi étranger à la tragédie ou à la critique littéraire qu'à l'ethnologie ou à la psychanalyse¹⁸⁰ », écrit-il en guise d'avertissement.

C – Le mécanisme du bouc émissaire

1 – La violence de tous contre un

Au cœur de la crise mimétique, il s'agit donc de trouver qui est responsable, mais nul ne l'est plus qu'un autre : c'est la violence de tous qui est à l'origine de la crise ; pour Girard, celle-ci ne peut se résoudre que si l'hostilité de tous les soupçons converge sur une personne en particulier : elle est comme un cercle vicieux dont on ne peut sortir une fois que l'on y est rentré¹⁸¹. Dans *Œdipe roi*, c'est le roi qui est coupable, parricide et incestueux, et qui risque d'entraîner avec lui toute la cité de Thèbes dans l'abîme¹⁸².

Aussi vite que la violence le faisait auparavant, la terrible vérité se répand en peu de temps dans la cité entière. De partout l'on accourt pour se rendre sur le lieu où l'on a traîné le criminel. Chacun peut alors commencer à invectiver le coupable, qui polarise sur lui l'« unanimité violente¹⁸³ » de la communauté : à ce moment, « l'antagonisme de chacun contre chacun fait place à l'union de tous contre un seul¹⁸⁴ ». En effet, nous l'avons vu, la crise a pour effet de rendre les protagonistes les doubles les uns des autres, c'est-à-dire, « l'objet d'une fascination et d'une haine universelles. Une seule victime peut se substituer à toutes les victimes potentielles (...) c'est à dire à tous les hommes sans exception, à l'intérieur de la communauté.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁸ *Achever Clausewitz*, p. 55.

¹⁷⁹ *La violence et le sacré*, p. 104. Charles Ramond écrit d'ailleurs que « la crise mimétique est le cauchemar de l'humanité », *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 9.

¹⁸⁰ *La violence et le sacré*, p. 114.

¹⁸¹ *La violence et le sacré*, p. 124.

¹⁸² *Ibid.*, p. 118-120. Jean-Pierre Vernant écrit à ce sujet que dans *Œdipe roi*, « comme son propre discours, comme la parole de l'oracle, Œdipe est double, énigmatique (...). L'étranger corinthien est en réalité natif de Thèbes ; le déchiffreur d'énigmes, une énigme qu'il ne peut déchiffrer ; le justicier, un criminel ; le clairvoyant, un aveugle ; le sauveur de la ville, sa perdition. Œdipe, celui qui pour tous est célèbre, le premier des humains, le meilleur des mortels, l'homme du pouvoir, de l'intelligence, des honneurs, de la richesse, se retrouve le dernier, le plus malheureux et le pire des hommes, un criminel, une souillure objet d'horreur pour ses semblables, haï des dieux, réduit à la mendicité et à l'exil », Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Historiques, Éditions Complexe, 1988, p. 29-30.

¹⁸³ *La violence et le sacré*, p. 124.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 120.

Pour que le soupçon de chacun contre chacun devienne la conviction de tous contre un seul, rien ou presque n'est nécessaire. L'indice le plus dérisoire, la présomption la plus infime va se communiquer des uns aux autres à une vitesse vertigineuse et se transformer presque instantanément en une preuve irréfutable¹⁸⁵ ». Dans la tragédie, ces signes sont évidents, la faute est monstrueuse : le coupable est un meurtrier, un incestueux, un impie, un parricide¹⁸⁶.

La communauté se reforme ainsi dans cette convergence des mimétismes violents contre un seul individu, la « victime émissaire¹⁸⁷ », exposée à la furie de la foule rassemblée. Cet individu est ensuite mis à mort collectivement – ou expulsée - par la communauté entière, qui reporte de manière unanime sa violence (Girard parle de « transfert ») sur un individu unique¹⁸⁸. Reprenant le récit du *Lévitique* (16, 21-22), Girard l'appelle le bouc émissaire¹⁸⁹ car il canalise vers sa personne la violence de tous. Ce processus s'effectue selon Girard dans la plus totale méconnaissance, car les participants à cette mise à mort collective sont intimement et collectivement persuadés d'avoir trouvé le seul et vrai coupable et d'avoir accompli un devoir salvateur en le tuant. Les accusations portées contre lui ne peuvent avoir été que vraies ; et effectivement, dans la tragédie ou le mythe, cette mise à mort ou cet anathème est suivie d'un apaisement immédiat et de la fin du cycle infernal de la violence : l'ordre revient miraculeusement dans la cité¹⁹⁰. Ne reste pour le moment que le corps de la victime au milieu du cercle qui a été formé pour la mettre à mort.

2 – L'apparition du sacré

Le corps de la victime est toujours là, au centre du groupe qui s'était réuni pour la tuer. Ce qui vient de s'accomplir semble étrange, miraculeux. Personne ne comprend ce qui a pu déchaîner la violence mimétique puis y mettre fin. Les deux extrêmes, la crise et sa résolution, semblent être l'œuvre de quelque force surnaturelle, de quelque volonté divine. Pour le groupe encore abasourdi, le doute n'est plus permis : c'est la victime qui non seulement est responsable des désordres qui ont ravagé la communauté, mais également, par sa mort, du rétablissement de l'ordre, des hiérarchies et des différences¹⁹¹. Elle est ainsi le dépositaire de quelque chose d'à la fois malfaisant et magique, car personne ne comprend comment la communauté a pu se réconcilier¹⁹². Seule la victime apparaît comme capable d'une telle opération magique, d'une telle mystification, car « au moment suprême de la crise, quand la violence réciproque parvenue à son paroxysme se transforme d'un seul coup en unanimité pacificatrice, les deux faces de la violence paraissent juxtaposées : les extrêmes se touchent. Cette métamorphose a la victime

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 115. Girard donne également dans *Le bouc émissaire* (1982) une longue analyse de ce qu'il nomme les « signes victimaires », c'est-à-dire un ensemble de caractéristiques « monstrueuses » attribuées au coupable : infirmité physique ou psychologique, accusations de déviance, de sorcellerie, ou alors tout simplement une position remarquable dans la société (roi, étranger...), p. 25-32.

¹⁸⁷ *La violence et le sacré*, p. 122.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 125-127.

¹⁸⁹ Terme que Girard forme à partir du récit du *Lévitique* (16, 21-22) : « Aaron impose les deux mains sur la tête du bouc vivant : il confesse sur lui toutes les fautes des fils d'Israël et toutes leurs révoltes, c'est-à-dire tous leurs péchés, et il les met sur la tête du bouc ; puis il l'envoie au désert sous la conduite d'un homme tout prêt. Le bouc emporte avec lui toutes leurs fautes vers une terre stérile ».

¹⁹⁰ *La violence et le sacré*, p. 128-129.

¹⁹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 134.

¹⁹² *Ibid.*, p. 44.

émissaire pour pivot. Cette victime paraît donc réunir sur sa personne les aspects les plus maléfiques et les plus bénéfiques de la violence¹⁹³ ». La victime devient donc « un sauveur redoutable et mystérieux qui rend les hommes malades pour les guérir ensuite¹⁹⁴ ». Si dans *Œdipe Roi* de Sophocle, Œdipe a commis des fautes effroyables, c'est transfiguré et chargé d'une aura bénéfique qu'il revient dans *Œdipe à Colone*¹⁹⁵.

La mise à mort de la victime émissaire permet donc l'apparition, pour la première fois, d'un phénomène finalement bénéfique bien que toutefois incompréhensible, qui est selon Girard la première forme que prend le sacré pour se manifester à la communauté¹⁹⁶. L'opération apparaît donc miraculeuse, magique, divine, tout simplement religieuse. Ainsi, et cela est fondamental, le religieux ne surgit originellement, selon Girard, que de l'apaisement de la violence mimétique déchaînée : les dieux d'une communauté ne sont donc rien d'autre que des victimes divinisées par ceux qui les ont mises à mort. La violence engendre donc le sacré : telle est la lecture girardienne de la tragédie antique et des mythes.

Girard a régulièrement confronté sa théorie de la mise à mort sacrificielle à celle d'autres chercheurs, comme nous le verrons ci-dessous. Il n'a en revanche pas dialogué avec des spécialistes de la tragédie antique, ni réellement tenté de replacer ses analyses dans le contexte historique et culturel au sein duquel se déploie la tragédie grecque. Christine Mauduit¹⁹⁷ rappelle ainsi que l'art tragique a connu une lente élaboration à l'époque archaïque, « dans des conditions qui demeurent en grande partie obscures. La question la plus débattue concerne les origines du genre, sur lesquelles les auteurs anciens ne fournissent que des informations partielles¹⁹⁸ ». Elle définit son apogée au V^e siècle av. J.-C. avec Eschyle, Sophocle et Euripide. Point crucial, elle précise que les spécialistes ne s'entendent pas sur l'étymologie du terme tragédie (*τραγωδία*), ou plutôt, la question de savoir comment relier « *tragos* » (*τράγος*, le bouc) et « *ôdé* » (*ᾠδή*, chanter) : cela pourrait désigner « un chant exécuté par des personnages déguisés en boucs (...) ». D'autres suggèrent (...) de voir dans la tragédie un « chant sur le bouc », ou « pour le bouc », en comprenant par là qu'un bouc était sacrifié à cette occasion ou offert comme prix au vainqueur dans un concours de chant », ce qui est à rapprocher de la démarche

¹⁹³ *La violence et le sacré*, p. 131.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 130-131.

¹⁹⁷ Christine Mauduit, « Tragédie grecque » (cit.), p. 2212-2213. Elle y précise que les plus anciennes attestations remontent à la fin du VI^e siècle av. J.-C.

¹⁹⁸ Girard estime – sans donner de référence bibliographique – que « les historiens sont d'accord pour situer la tragédie grecque dans une période de transition entre un ordre religieux archaïque et l'ordre plus « moderne », étatique et judiciaire, qui va lui succéder. Avant d'entrer en décadence l'ordre archaïque a dû connaître une certaine stabilité. Cette stabilité ne pouvait reposer que sur le religieux, c'est-à-dire sur le rite sacrificiel », *La violence et le sacré*, p. 68. Paul Demont et Anne Lebeau précisent que « quatre types de spectacles sont attestés dès les origines du monde grec : les représentations chorales publiques, la déclamation des épopées, les thènes en l'honneur des morts, les danses avec masques et costumes ». Les sources écrites étant rares avant le V^e siècle av. J.-C., c'est surtout l'archéologie qui fournit des informations. Ces auteurs précisent également que « le rapport entre le théâtre et la religion se pose avec une particulière acuité pour la Grèce antique » : parmi les formes de représentations les plus anciennement attestées, on en trouve « qui paraissent éloignées de la religion, puis d'autres, où interviennent déguisements et masques, qui sont manifestement religieux », avant de conclure – et cela est de première importance pour notre sujet – que « le théâtre paraît en Grèce s'être constitué dans sa spécificité en se détachant du contexte religieux de sa naissance même », *Introduction au théâtre antique*, Le livre de poche, Paris, 1996, p. 9 et p. 16.

girardienne qui cherche à voir le mécanisme émissaire au sein de l'action tragique. Le lien avec le culte de Dionysos est également attesté, puisque c'est lors des Grandes Dionysies qu'avaient déjà lieu des concours dramatiques de poésie tragique. Cela est à également souligner puisque si la tragédie est pour Girard la mise en scène de la mise à mort du bouc émissaire par une foule déchaînée, Dionysos est lui « le dieu du lynchage réussi¹⁹⁹ ».

Florence Dupont, dans *L'insignifiance tragique* (2001), rappelle brièvement les différentes tentatives de définition du tragique par les historiens ou les spécialistes de la littérature antique, mais considère que « la tragédie grecque n'appartient pas plus à l'histoire de littérature que le Moyen Âge à l'histoire de l'Europe » et que les chercheurs ne se rendent pas compte « qu'ils se rattachent ainsi à un système de pensée (...) dont le but a toujours été d'arracher la tragédie (grecque) à son historicité, pour à la fois susciter et rendre compte du prétendu mystère de sa prétendue éternelle modernité²⁰⁰ ». Elle propose ainsi de retrouver « la tragédie à travers les traces qu'elle a laissées comme toute autre pratique culturelle oubliée d'une civilisation perdue (...) c'est-à-dire (...) de retrouver, en parcourant la multiplicité des sociétés humaines, quelques potentialités que notre civilisation n'exploite pas, les ayant oubliées ou toujours méconnues²⁰¹ ». C'est précisément la démarche que Girard disait avoir mise en œuvre dans *La violence et le sacré*.

II – La structuration des « sociétés archaïques » : rituels et « élaboration mythologique »

A – Le rite sacrificiel au cœur des « sociétés archaïques »

1 – Du meurtre au rite : le sacrifice

De la mise à mort de la victime émissaire apparaissent donc les religions, c'est-à-dire un ensemble de croyances et de pratiques qui pour Girard n'ont d'autre but que de maintenir la violence hors de la communauté et d'éviter le retour de la crise mimétique. Tout système religieux archaïque, selon Girard, apparaît donc après l'expérience de la crise mimétique, et vise à reproduire le plus exactement possible de manière symbolique les différentes étapes qui ont mené à sa résolution, c'est-à-dire la mise à mort de la victime émissaire ; il affirme ainsi « que le religieux a le mécanisme de la victime émissaire pour objet ; sa fonction est de perpétuer ou de renouveler les effets de ce mécanisme, c'est-à-dire de maintenir la violence hors de la communauté²⁰² ».

Si l'ordre archaïque est capable de protéger une communauté de sa propre violence, Girard estime que c'est également le cas dans la description ethnologique de peuples traditionnels des XIX^e et XX^e siècles, où selon lui cet ordre archaïque est toujours vivant et parfaitement observable. Ainsi, les sociétés archaïques de l'Antiquité et les sociétés traditionnelles relèveraient exactement du même phénomène de structuration religieuse et sociale. On trouve

¹⁹⁹ *La violence et le sacré*, p. 200.

²⁰⁰ Florence Dupont, *L'insignifiance tragique* (cit.), p. 12.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰² *La violence et le sacré*, p. 140. Voir aussi « Vers une définition systématique du sacré », *Liberté*, vol. 15, n°3-4, 1973, p. 58-74, et « Apaiser la colère de Dieu », *L'Histoire*, n°290, septembre 2004, p. 56-57.

ainsi dans *La violence et le sacré* de nombreux exemples tirés de la littérature ethnographique mentionnée ci-dessus : chez les Nuer de la haute-vallée du Nil, les Dinkas du Soudan du Sud, les habitants des îles Andaman (Océan Indien) ou des îles Trobriand (Papouasie-Nouvelle-Guinée), les Tupinamba ou les Kaingang du Brésil.

Une fois le meurtre accompli et la concorde revenue, rien ne garantit que la crise ne se reproduise pas à nouveau dans un avenir plus ou moins lointain. La violence finit toujours par revenir, puisque pour Girard l'humanité est par essence mimétique. Peut-être est-ce d'ailleurs ce qui s'est passé par la suite ; et une communauté ayant surmonté la première crise a fort bien pu succomber à la seconde. Il n'y a pas forcément toujours une victime émissaire « efficace », et on ne peut de toute façon pas continuer à tuer des membres de la communauté sans risquer de réenclencher le cycle des représailles et de la violence mimétique.

Et pourtant, il semble à la communauté que c'est le meurtre seul qui a mis fin au désastre qui a failli tout emporter, et qui reste en mesure de produire l'effet salvateur. Or, une fois la crise surmontée, on ne peut attendre tranquillement qu'une nouvelle crise se produise, et peut-être même dans ce cas le miracle ne se reproduira-t-il pas : face à un tel risque, « le rassemblement de tous contre une victime unique est la résolution normale sur le plan culturel et la résolution proprement normative car c'est d'elle que jaillissent toutes les règles culturelles²⁰³ ».

Il faut donc, coûte que coûte, empêcher que cette crise dévastatrice se reproduise à l'avenir. Pour ceci, en l'absence de système judiciaire²⁰⁴, il n'y a qu'une solution : il faut continuer à tuer, donc à sacrifier, non pas pour guérir, mais cette fois-ci pour prévenir, lorsque la communauté est encore en paix²⁰⁵. C'est ainsi qu'après la résolution de la « crise mimétique » initiale, le premier acte sacré ou religieux qui apparaît spontanément est celui du sacrifice rituel : si l'on continue à sacrifier des victimes sans qu'il y ait crise mimétique réelle, peut-être cela permettra-t-il d'empêcher le retour de celle-ci, de la même façon que le premier meurtre y avait mis fin²⁰⁶. Et le meilleur moyen que ce sacrifice soit efficace, qu'il permette de maintenir l'ordre issu de la crise originelle, est qu'il soit le plus similaire possible au premier, sans que la crise soit elle-même là²⁰⁷.

Il faut donc parvenir à reproduire symboliquement la crise mimétique le plus exactement possible afin d'en obtenir le même effet bénéfique, mais désormais en suivant un certain nombre

²⁰³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 43.

²⁰⁴ Voir les p. 29-40 de *La violence et le sacré* pour les réflexions de Girard sur les liens entre système sacrificiel et système judiciaire. Girard considère par exemple que le sacrifice « dépérit là où s'installe un système judiciaire, en Grèce et à Rome notamment » (p. 33). Rappelons que les codes législatifs les plus anciennement attestés seraient le Code d'Ur Nammu (vers 2100 av. J.-C.) le Code d'Hammourabi (XVIII^e siècle av. J.-C.) en Mésopotamie, Jean-Paul Andrieux, *Introduction historique au droit*, Paris, Vuibert, 2011, publication originale 2006, p. 9-10.

²⁰⁵ *La violence et le sacré*, p. 154

²⁰⁶ Selon Girard, il faut donc laisser « 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 », *Ibid.*, p. 150.

²⁰⁷ Girard écrit qu'« on voit sans peine que deux impératifs principaux doivent surgir : 1. Ne pas refaire les gestes de la crise, s'abstenir de tout mimétisme, de tout contact avec les antagonistes de naguère, de tout geste d'appropriation à l'égard des objets qui ont servi de cause ou de prétexte à la rivalité. C'est là l'impératif de l'interdit. 2. Refaire au contraire l'événement miraculeux qui a mis fin à la crise, immoler de nouvelles victimes substituées à la victime originelle dans des circonstances aussi semblables que possible à celles de l'expérience originelle. C'est l'impératif du rituel », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 44.

de règles précises – les rituels - visant précisément à éviter tout débordement violent, et surtout, conclure le processus en mettant à mort une victime dont la mort n’aura aucune conséquence violente, d’en arriver au « dernier mot de la violence²⁰⁸ ».

C’est ainsi que l’on reporte l’action violente sur une victime suffisamment extérieure au groupe pour qu’elle obtienne l’effet attendu : sur un animal, ou parfois un être humain conservé par la communauté spécialement à cet effet. En effet, le sacrifice humain ne disparaît pas avec l’institutionnalisation du sacrifice, mais en y consacrant des individus suffisamment extérieurs à la communauté pour que la violence ne se propage pas, comme par exemple des prisonniers de guerre²⁰⁹. De même, le contact impur avec cette victime de substitution, puisque chargée symboliquement de violence contagieuse, ne s’effectue désormais plus que par des personnes spécialement choisies, formées à cet effet et habituées au voisinage dangereux de la divinité, comme les prêtres sacrificateurs ou les chamanes²¹⁰.

2 – Girard face à d’autres théories du sacrifice

Girard propose ainsi une conception très personnelle du sacrifice, très différente de celle des grandes théories élaborées par les historiens, sociologues ou encore psychanalystes. Girard a par exemple commenté l’*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* d’Henri Hubert et Marcel Mauss (1899²¹¹), dont il juge la théorie insuffisante²¹². Les chapitres VII et VIII de *La violence et le sacré* sont consacrés à la théorie du sacrifice de Freud²¹³, et le chapitre IX à celle de Claude Lévi-Strauss²¹⁴. Enfin, si Girard n’hésite pas à reprendre des analyses de Jean-Pierre Vernant²¹⁵, ce dernier estime toutefois que l’on ne peut pas établir une théorie unique du sacrifice²¹⁶.

Girard a échangé avec des chercheurs anglophones travaillant sur la question du sacrifice, comme l’allemand Walter Burkert²¹⁷. On retrouve d’ailleurs Girard et Burkert en dialogue sur la question du sacrifice dans l’ouvrage d’entretiens *Sanglantes Origines* (1987), notamment aux

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 39. « Le sacrifice est une violence sans risque de vengeance », écrit-il aussi dans *La violence et le sacré*, p. 26.

²⁰⁹ *La violence et le sacré*, p. 24.

²¹⁰ Pour les réflexions de Girard sur les prêtres sacrificateurs, *Ibid.*, p. 65. Sur le chamanisme, voir les p. 428-429

²¹¹ Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Éditions Mimesis, 2015, (publication originale 1899).

²¹² *La violence et le sacré*, p. 136.

²¹³ Le meurtre collectif du père dans la « horde primitive » fonde la société humaine pour Freud dans *Totem et Tabou*, préf. François Gantheret, trad. de l’allemand Marielène Weber, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2010, publication originale 1913, p. 287-290. Le concept de « horde primitive » est emprunté par Freud à Charles Darwin. Si Girard reconnaît que Freud est le premier à avoir affirmé que les mythes et rituels tirent leur origine d’un événement réel, il estime également qu’il n’a pu développer cette découverte et la pousser plus loin dans cette recherche des origines de ce qui fonde les sociétés humaines, *La violence et le sacré*, p. 294-295.

²¹⁴ Pour Claude Lévi-Strauss, « le schème du sacrifice consiste en une opération irréversible (la destruction de la victime) afin de déclencher, sur un autre plan, une opération également irréversible (l’octroi de la grâce divine) », *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 270. Girard estime en retour que C. Lévi-Strauss ne voit malgré tout pas le rôle fondateur du sacrifice dans la culture humaine, ni le rôle structurant du mythe et le rituel, *La violence et le sacré*, p. 191-192.

²¹⁵ *La violence et le sacré*, p. 115, note 1.

²¹⁶ Jean-Pierre Vernant, « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Θυσία grecque », dans Olivier Reverdin et Jean Rudhart, dir., *Entretiens sur l’Antiquité classique*, n°27 : *Le sacrifice dans l’Antiquité*, Vandœuvres, Fondation Hardt, 1981, p. 22.

²¹⁷ Celui-ci considère par exemple que « le sacrifice tire son origine de la chasse », *Homo Necans*, trad. de l’allemand par Hélène Feydy, Paris, Vérité des Mythes, Les Belles Lettres, 2005, publication originale 1972, p. 34.

p. 117-177²¹⁸. Dans le même ouvrage, Jonathan Z. Smith débat avec Burkert et Girard et précise sa propre théorie du sacrifice, qu'il lie profondément à la domestication des animaux²¹⁹. En ce sens, il rejoint partiellement Girard qui pense que la domestication animale serait apparue afin de fournir plus facilement des victimes sacrificielles. Girard considère cependant que son « fonctionnalisme » est une « absurdité »²²⁰.

Fritz Graf estime que les théories du sacrifice de Girard, Burkert et Vernant ont prédominé dans la recherche de ces dernières décennies, le considérant comme le rituel central des religions anciennes²²¹. F. Graf rapporte une discussion entre Vernant et Burkert : le premier affirme que « sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger. Mais, dans cette formule, vous mettez l'accent sur tuer ; moi, sur manger²²² ». Cela différencie également J.-P. Vernant d'avec Girard, pour qui l'acte de mise à mort est essentiel. F. Graf estime que les théories de Girard et de Burkert sont assez proches²²³, mais nous venons de voir ce qui les différencie. Graf fait également remarquer que la théorie de Girard a eu un certain succès dans les milieux intellectuels, mais pas du tout auprès des historiens des religions comme Jean-Pierre Vernant²²⁴. F. Graf écrit en conclusion de son article que « les limites et les défauts des théories générales actuelles sont devenus clairs ; cependant, de nouvelles théories ne sont pas pour autant apparues (...). La recherche s'est focalisée sur des cultures précises ; les approches transculturelles sont rares. Mais elles pourraient être fructueuses²²⁵ ».

Le sacrifice est donc pour Girard au cœur même de tout le religieux archaïque, et par son biais « le religieux primitif domestique la violence, il la règle, il l'ordonne et il la canalise, afin de l'utiliser contre toute forme de violence proprement intolérable et ceci dans une atmosphère

²¹⁸ Voir également l'article de Wolfgang Palaver, « Violence and Religion : Walter Burkert and René Girard in Comparison », *Contagion : Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 17, 2010, p. 121-137. W. Palaver y reprend les différences entre leurs théories respectives sur la violence et le sacrifice, mais estime en même temps que les deux effectuent la même démarche de vouloir « atteindre l'essence-même de la religion, en expliquant à la fois sa nature rituelle et son importance dans l'évolution humaine », p. 122 (« to delve into the essence of religion, by explaining both its ritualistic nature and its importance for human evolution »), et qu'ils abordent également « l'analyse des sociétés humaines en se focalisant sur le désordre social et non sur les temps de paix, ce qui explique l'importance que chacun des deux attribue à la violence dans la formation de la culture », p. 124 (« Both thinkers approach the study of human society by focusing on social discord, not on times of peace, one reason for the importance each attributes to violence in the formation of culture »). Traduction personnelle de l'anglais.

²¹⁹ *Sanglantes origines*, p. 190.

²²⁰ *Les origines de la culture*, p. 172.

²²¹ « One Generation after Burkert and Girard. Where are the Great Theories? » dans Christopher A. Faraone et Fred S. Naiden, dir., *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 32-51.

²²² *Ibid.*, p. 32-33.

²²³ *Ibid.*, p. 37.

²²⁴ F. Graf rappelle d'ailleurs que Vernant s'est exclusivement consacré au monde grec et n'a pas élaboré de théorie générale du sacrifice (p. 41). On doit également nuancer l'affirmation de la mauvaise réception des théories de Girard auprès des historiens des religions : la suite de ce travail montrera qu'un certain nombre d'historiens du christianisme les connaissent bien.

²²⁵ *Ibid.*, p. 51. Traduction personnelle de l'anglais : « by now, the limitations and flaws of the existing grand theories have become clear; new theories, however, have been almost absent (...). Research has contracted upon single cultures; cross-cultural approaches are rare. But they might be rewarding ». F. Graf précise qu'il fait ici référence à des découvertes récentes en Syrie et en Turquie qui pourraient faire remonter les attestations du sacrifice animal au début du Néolithique, lors de la transition des sociétés de chasseurs-cueilleurs à celles de l'agropastoralisme.

générale de non-violence et d'apaisement²²⁶ ». La communauté naît donc dans le sang. Pour survivre, elle doit continuer à le faire couler, mais désormais ce sang est celui « des victimes sacrificielles (...), le sang qui demeure pur s'il est rituellement versé²²⁷ ».

B – Mettre la violence mimétique à distance : rites et interdits

1 – Une fonction essentielle : approcher ou bannir la violence

Avec le sacrifice et les prêtres apparaissent aussi d'autres rites qui trouvent tous leur origine dans les gestes associés à la résolution de la crise mimétique. Ils sont donc voués à être en permanence répétés afin de protéger la communauté de sa propre violence. De cet acte fondateur découlent selon lui tous les rites mais aussi toutes les institutions proprement humaines, affirmant l'« unité rituelle » de toute la culture humaine²²⁸. L'expérience de la « crise mimétique » a donc pour effet de faire émerger après coup un certain nombre de règles très précises et contraignantes qui n'ont qu'un seul but : éviter le retour de la crise sacrificielle, se tenir éloigné de ce qui l'a rendue possible la première fois. Ces règles sont les rites, qui consistent d'une manière ou d'une autre en une remise en scène de la crise mimétique et de ses comportements d'imitation, afin d'en reproduire les effets sans que ce mimétisme ne devienne hors de contrôle²²⁹. Interdits et prohibitions reviennent au contraire à définir ce qu'il est interdit d'imiter²³⁰. Il s'agit donc dans les deux cas de canaliser le désir mimétique dans une direction précise afin d'éviter qu'il ne soit trop livré à lui-même et que trop de désirs ne se fixent sur le même objet²³¹.

La même logique sous-tend selon lui par exemple la prohibition du contact avec le sang, ou du moins l'extrême prudence qu'il convient d'adopter, puisque le sang qui ne provient pas du rite sacrificiel est impur et est directement associé au déchaînement de la violence²³² ; on peut effectivement trouver de nombreux exemples de ceci dans l'univers judaïque²³³ ou gréco-romain²³⁴.

²²⁶ *La violence et le sacré*, p. 36.

²²⁷ *Ibid.*, p. 59.

²²⁸ *Ibid.*, p. 448.

²²⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 34 : « les rites consistent à transformer en un acte de collaboration sociale, paradoxalement, la désagrégation conflictuelle de la communauté ».

²³⁰ *Ibid.*, p. 20.

²³¹ *La violence et le sacré*, p. 221.

²³² *Ibid.*, p. 55.

²³³ Cela concernait le sang menstruel qui pouvait placer la femme en état d'impureté, comme par exemple chez les Juifs palestiniens aux époques hellénistique et romaine, comme le rappelle Monette Bohrmann. Elle rajoute qu'« une femme est également impure après avoir mis au monde un enfant mâle, pour une période de sept jours (auxquels s'ajoutent trente-trois jours lui interdisant l'accès au Temple et le contact avec les choses consacrées (...)) et, après avoir mis au monde une fille, pour une période de quatorze jours, auxquels s'ajoutent alors soixante-six jours pour les mêmes raisons (Lév. XII, 2-5) », « La pureté rituelle : une approche de la communauté des Esséniens », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 17, n°1, 1991, p. 310.

²³⁴ Marie Augier rappelle qu'en Grèce des prohibitions empêchaient les femmes ayant leurs menstruations de pénétrer à l'intérieur de certains sanctuaires. Elle estime qu'il s'agit d'un interdit plutôt marginal dans le monde grec (6 inscriptions s'étalant du II^e siècle av. J.-C. au III^e siècle apr. J.-C.), contrairement au monde sémitique où une femme reste en état d'impureté sept jours après la fin de ses règles, ne pouvant donc se rendre au temple (Lév. 15, 19-30), « Le sang menstruel dans les précisions cathartiques », dans Lydie Bodiou et Véronique Mehl, dir., *L'Antiquité écarlate. Le sang des anciens*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 97 (note 13) et p. 110-111. Dans la « Préface » du même volume, Pierre Brulé estime que les écoulements externes de sang

C'est la même chose pour les règles concernant la sexualité : Girard estime que dans la plupart des cultures la sexualité peut renvoyer à la violence et est donc souvent considérée comme impure²³⁵. Cela peut se rapporter à des violences physiques (viol, sadisme), mais également à toute forme de sexualité illégitime, comme l'inceste ou l'adultère. Enfin, Girard rappelle que la sexualité est une importante source de querelles et de désordres²³⁶. On peut ici nuancer ses propos : la sexualité antique était le plus souvent régie par un ensemble de règles et de pratiques distinguant le licite de l'interdit (et donc de la souillure). A titre d'exemple, Virginie Girod rappelle que dans la Rome antique ces prescriptions pouvaient varier considérablement selon que l'on était un homme ou une femme, libre ou esclave, d'une famille patricienne ou de basse extraction²³⁷.

Le cas des jumeaux attire particulièrement l'attention de Girard, car ceux-ci peuvent être aux yeux de la communauté l'incarnation maléfique de la violence imitative, celle qui rend les hommes doubles les uns des autres, et donc inspirer une crainte particulière. On trouverait donc des coutumes et des interdits spécifiques aux jumeaux dans certaines sociétés traditionnelles, ceux-ci étant trop chargés symboliquement d'indifférenciation et donc de « contagion impure »²³⁸.

2 – Vers l'élaboration d'une origine rituelle unique

C'est donc une théorie totale de l'« archaïque » que propose René Girard : toute société et toute religion ancienne découlent nécessairement du mécanisme du bouc émissaire, car seul celui-ci permet le « vivre ensemble ». C'est non seulement la culture humaine dans son ensemble que Girard fait découler du mécanisme du bouc émissaire, mais également la possibilité même d'une histoire de l'humanité.

Girard s'inscrit dans une dynamique à contrepied des sciences humaines de son époque, qui s'éloignent de l'explication unique pour diversifier les causalités et complexifier le déroulement de l'histoire²³⁹. « Toute recherche historique est par définition rétrospective », écrit par exemple

constituent effectivement « un sang intrusif (d'où la question de son caractère de souillure potentielle), hétérogène au *cosmos* » (p. 12). Mais il précise également qu'il n'est pas du tout attesté que le sang versé sur le champ de bataille soit impur (à la différence du sang d'un crime), ni les combattant eux-mêmes. Bernard Eck formule la même idée dans *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris, Études Anciennes, Les Belles Lettres, 2012, p. 55-56. Enfin, Lydie Bodiou et Véronique Mehl estiment que « liquide de la vie et de la mort, marquant l'altérité entre les mortels et les immortels, le sang, dans toutes les cultures, est chargé de valeurs parfois ambiguës. Souillant et purifiant à la fois, il est au centre de nombreux rituels. Se présenter *Katharos*, "pur", devant la divinité est une prescription connue dès les origines de la littérature. Pourtant, la notion de pureté n'est pas toujours simple à définir, particulièrement la question du contact avec le sang », « Avant-propos », dans Lydie Bodiou et Véronique Mehl, dir., *L'Antiquité écarlate. Le sang des anciens* (cit.), p. 21.

²³⁵ *La violence et le sacré*, p. 56.

²³⁶ *Ibid.*, p. 59.

²³⁷ *Les femmes et le sexe dans la Rome antique*, Paris, Tallandier, 2013. Voir notamment le chapitre III, « Les interdits » (p. 77-98) et le chapitre VI, « Les pratiques sexuelles » (p. 161-208).

²³⁸ *La violence et le sacré*, p. 88-90.

²³⁹ Voir Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2010, publication originale 1996, p. 170-173. Antoine Prost distingue notamment les causes finales, les causes matérielles et les causes accidentelles. De même, pour lui, « les conduites humaines, objet de l'histoire, relèvent de l'ordre du sens, et non de celui de la science ». En réalité, « l'histoire ne s'explique pas complètement, mais elle s'explique. Si elle s'expliquait parfaitement, elle serait entièrement prévisible ». Enfin, « dans l'expérience quotidienne, il n'y a pas d'un côté un déterminisme absolu et de l'autre une pure contingence, mais des mixtes de dosages variés qui vont de la

Raymond Aron, « toute enquête causale est donc régressive : l'historien part de l'effet et remonte vers les antécédents. Mais un fait a toujours une multiplicité d'antécédents. Comment déterminer la cause véritable ? Pratiquement, dira-t-on, nous choisissons en fonction de la curiosité ou de l'intérêt. Mais un tel choix n'est-il pas arbitraire ? A quelles conditions prend-il valeur scientifique ?²⁴⁰ ». Girard, lui, fournit des réponses concrètes à ces questions : la mise à mort du bouc émissaire engendre le sacré, les religions, le sacrifice et tous les rites religieux, dont Girard affirme l'origine commune. Voilà l'évènement originel que la tragédie remet en scène en s'appuyant sur les mythes. Bien qu'infiniment variés dans leur forme, dans le temps et dans l'espace, religions et rites ont une fonction et une seule : maintenir la violence mimétique hors de la communauté. Et ce qui permet notamment à Girard d'affirmer la véracité historique de sa thèse, c'est que les sociétés traditionnelles qui existent encore aujourd'hui perpétuent ces traditions, observables dans la littérature ethnologique qu'il analyse dans *La violence et le sacré*.

La mémoire directe de la victime initiale perdure donc un certain temps, puis disparaît. Ne restent que les rites et les dieux, ces derniers étant des victimes émissaires transfigurées. Nous avons aussi vu que le mécanisme du bouc émissaire ne peut fonctionner que si une unanimité se fait contre la victime et que les protagonistes du drame restent dans la méconnaissance de ses véritables ressorts. Lors de la crise, tout le monde est persuadé d'avoir mis la main sur le coupable, dont l'aspect maléfique se conjugue avec le miracle d'une mort qui ramène paix et concorde : il faut ainsi continuer à raconter cette histoire pour ne jamais oublier comment la communauté a retrouvé son unité et comment le sacré est miraculeusement apparu. Selon Girard, c'est le rôle que jouent ainsi les mythes.

C – La violence sacrificielle déguisée : l' « élaboration mythologique »

1 – Le récit des lyncheurs : le mythe

Pour Girard, personne n'a inventé les personnages des dieux et les récits mythologiques qui les mettent en scène. Selon lui, dans chaque communauté archaïque, le récit mythologique est toujours celui de la crise originelle, c'est-à-dire de la crise mimétique qui a frappé la communauté ainsi que de la mise à mort par ses membres de la victime émissaire ; toutefois, ce récit de la crise et de sa résolution reflète toujours le point de vue des lyncheurs²⁴¹. Autrement dit, le mythe présente toujours la victime comme étant coupable. De même, le personnage divin du mythe est le souvenir transfiguré de la victime originelle, non pas en tant que victime mais comme un être double, maléfique et bénéfique. Le sacré apparaît précisément au moment où la

prévisibilité certaine à l'imprévisibilité, en passant par tous les degrés du probable et du possible » ; or Girard affirme au contraire que toute la culture humaine peut précisément être expliquée scientifiquement par une cause unique. Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Points Seuil, 1996, réédition 2010, p. 170-173. Paul Veyne écrit également qu' « il est difficile de cerner en concepts la diversité du concret (...). L'historien n'a directement accès qu'à une proportion infime de ce concret, celle que lui livrent les documents dont il peut disposer ; pour le reste, il lui faut boucher les trous », *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Univers Historique, Seuil, 1971, p. 176.

²⁴⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure 1986, publication originale 1938, p. 199.

²⁴¹ Le mot lynchage « est un emprunt (1861) à l'anglo-américain to lynch (1835) “exécuter sommairement sans jugement régulier” », acte qui revêt en général un caractère collectif, d'où l'utilisation régulière de ce mot par Girard – qui a passé la plupart de sa vie aux États-Unis. Alain Rey, dir., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, nouvelle édition augmentée 2010, publication originale 1993, p. 1236.

victime se charge d'une signification double et incompréhensible pour les meurtriers, à la fois fautive de troubles graves et restauratrice de l'ordre perdu lors de la crise. Les caractéristiques (ou attributs) des dieux dans chaque religion archaïque reflètent entièrement, d'après Girard, cette double identité : « Dionysos est à la fois “le plus terrible”, et “le plus doux” de tous les dieux. De même, il y a le Zeus qui foudroie, et le Zeus “doux comme le miel”. Il n'y a pas de divinité antique qui ne soit à double face²⁴² ». Par conséquent, « il ne faut pas s'étonner (...) si les Olympes sont peuplés de créatures qui comptent à leur actif un grand nombre de viols, d'assassinats, de parricides et d'incestes, sans compter les actes de démente et de bestialité²⁴³ ».

Les aventures des dieux sont donc racontées dans des mythes très nombreux, dans toutes les religions polythéistes. Pour son analyse, Girard fait appel à des récits mythologiques de cultures très éloignées²⁴⁴. Ce sont dans les mythes que l'on reconnaît selon lui les attributs traditionnels des dieux (monstruosité et cependant pouvoir réconciliateur) puisque ces récits ne sont rien d'autre que le récit camouflé de la mise à mort qui a fait d'eux des dieux. En effet, dans les nombreuses histoires qu'il rapporte, Girard se livre à une analyse où il montre que bien des aventures mythiques ne sont que des mises en situation de conflits entre individus, où le meurtre (ou bien le passage à tabac, ou l'exclusion) du dieu rétablit la concorde. Le mythe raconte donc selon lui à sa manière le déroulement de la crise sacrificielle et sa résolution : « son vrai projet, c'est de se remémorer les crises et le lynchage fondateur, les séquences événementielles qui ont constitué ou reconstitué un ordre culturel²⁴⁵ », c'est à dire « un mouvement qui va de l'indifférenciation vers la différenciation²⁴⁶ ».

Dans les mythes, le dieu est donc toujours coupable de ce dont on l'accuse, ce qui est nécessaire pour en faire précisément la victime à immoler. Sa mise à mort ramène l'ordre et la concorde dans la communauté, et pour Girard, celle-ci a réellement eu lieu à un moment indéterminé du passé : « ce n'est pourtant pas de la représentation du lynchage à elle seule (...) que je conclus à la réalité du lynchage. Ce n'est pas non plus de l'attribution à la victime d'accusations aussi significatives que le mauvais œil. Ce qui oblige l'observateur vraiment pourvu d'esprit scientifique à conclure que le lynchage ne peut manquer d'être réel, c'est *la conjoncture constante de ces deux types de représentations*. (...) Il n'y a qu'une explication satisfaisante et c'est le lynchage réel ; (...) c'est la perspective des lyncheurs eux-mêmes²⁴⁷ ».

²⁴² *La violence et la sacré*, p. 375.

²⁴³ *Ibid.*, p. 377-378.

²⁴⁴ Girard a analysé un grand nombre d'histoires de l'Ancien Testament, comme par exemple le Livre de Job dans *La route antique des hommes pervers* (1985). En ce qui concerne les mythes grecs, mentionnons son analyse des mythes des Kourètes et des Titans dans le chapitre VI du *Bouc émissaire* (1982), ou du mythe d'Œdipe p. 38-45 du même livre. Enfin, dans le chapitre V, il analyse le mythe aztèque de Teotihuacan. Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978, p. 140-150), il commente plusieurs mythes d'Amérique du nord (les Indiens Ojibwa, dans la région des Grands Lacs) et du Pacifique (des Tikopia, aujourd'hui dans les Îles Salomon), ainsi qu'un mythe des indiens de Colombie (les Yahuna). Pour les mythes indiens, voir son étude des textes védiques dans *Le sacrifice* (2003). Pour l'Afrique, citons comme exemple son article « A Venda Myth Analyzed », consacré à la mythologie des Vendas d'Afrique du sud dans Richard J. Golsan, dir., *René Girard and Myth: An Introduction*, New York-Londres, Garland Publishing, Inc., 1993, p. 151-179.

²⁴⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 159.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 144.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 157

Le mythe est donc le récit camouflé de la crise sacrificielle et de sa mise à mort finale racontée du point de vue des meurtriers, au sein d' « une élaboration mythique continue qui efface peu à peu les traces de l'expérience fondatrice et qui rend la vérité de la violence toujours plus inaccessible²⁴⁸ » : les secrets du lynchage réussi, l'innocence de la victime et l'unanimité violente, disparaissent peu à peu sous l' « élaboration mythique » des communautés au fil du temps. Ainsi, « le mythe est donc le mensonge qui dissimule le lynchage fondateur, qui nous parle de dieux mais jamais des victimes que ces dieux ont été²⁴⁹ ».

2 – « L'élaboration mythologique » en action : Girard et Apollonios de Tyane

Girard considère que ce type d'élaboration peut également être visible dans des textes antiques beaucoup plus tardifs, qui ne sont donc pas à proprement parler mythologiques, mais qui peuvent présenter une forme assez analogue de discours sur les violences collectives. Dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), Girard se livre à l'analyse d'un récit de Philostrate (env. 170 – env. 245), la *Vie d'Apollonios de Tyane*²⁵⁰, récit très romancé de la vie du philosophe du I^{er} siècle originaire de la province de Cappadoce²⁵¹. Le récit se déroule à Éphèse lors d'une prétendue épidémie de peste. Apollonios entraîne une foule vers le théâtre « où une image du dieu protecteur était dressée²⁵² » et encourage la foule à lapider un mendiant qui se trouve dans le lieu, et qui se révèle finalement être un démon. Finalement, une statue d'Héraclès est érigée. La suite du texte (que Girard ne donne pas), si l'on se réfère à l'édition traduite par Pierre Grimal, précise qu'Apollonios a ainsi « délivré les Éphésiens de la maladie²⁵³ ».

Pour Girard, la « peste » dont il est question dans ce récit ne doit pas être comprise comme une véritable maladie bactérienne mais comme une perturbation importante des rapports sociaux, entraînant de fortes tensions internes à la communauté (« une épidémie de rivalités mimétiques²⁵⁴ »), qu'Apollonios proposerait ainsi de reporter sur un bouc émissaire²⁵⁵. Girard

²⁴⁸ *La violence et le sacré*, p. 395.

²⁴⁹ *Achever Clausewitz*, p. 61.

²⁵⁰ Chapitre 4, « L'horrible miracle d'Apollonios de Tyane », pp. 74-87. Le nom du principal protagoniste du récit est orthographié « Apollonios » dans l'édition de Pierre Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1963, publication originale 1958, p. 1027-1338.

²⁵¹ « L'homme de Tyane » est également mentionné dans *Alexandre ou le faux prophète* (5-6), œuvre tardive de Lucien (env. 115-175), introd. et notes Pierre-Emmanuel Dauzat, éd. et trad. Marcel Caster, Paris, Les Belles Lettres, 2002, publication originale 2001, p. 11.

²⁵² Nous reprenons ici le texte proposé par Girard dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, qui traduit lui-même en français une première traduction du grec à l'anglais (voir les références qu'il donne à la p. 73, note 1). Pierre Grimal traduit par « dieu du Bon Secours », *Romans grecs et latins* (cit.), p. 1145. Il précise dans la note 1 de la même page qu'il s'agit d'Héraclès Alexikakos, le « détourné des maux ».

²⁵³ Pierre Grimal, *Romans grecs et latins* (cit.), p. 1146.

²⁵⁴ *Le bouc émissaire*, p. 78.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 77. A noter que les deux traductions que nous utilisons ici (celle de Girard et celle de Pierre Grimal) entretiennent la confusion quant à savoir si la statue d'Héraclès était déjà présente au début de l'histoire, si elle n'a été érigée qu'après la lapidation, ou s'il y en avait deux différentes. La traduction qu'utilise Girard précise qu'au début de l'épisode, « une image du dieu protecteur était dressée dans le théâtre », et qu'à la fin « on dressa la statue du dieu protecteur, Héraclès, à l'endroit même où le mauvais esprit avait été expulsé » (p. 73-74), ce qui laisse entendre qu'une première statue d'Héraclès était déjà présente dans le théâtre au début du récit. Girard écrit d'ailleurs à la p. 88 qu'on aurait ainsi érigé une deuxième statue du dieu après l' « horrible miracle ». Mais Pierre Grimal traduit ainsi le début de l'épisode : « il emmena la population entière au théâtre, à l'endroit où a été élevée une statue du dieu du Bon Secours », et précise, en revenant au présent dans lequel il écrit, que « la statue du Bon Secours (...) se dresse à l'endroit où fut tué le démon » (p. 1145-1146). La traduction de P. Grimal et le passage du passé simple (« emmena ») au passé composé à la voix passive (« a été élevée ») laissent entendre qu'il place

affirme qu'on retrouve dans ce texte toutes les séquences typiques de la mise à mort d'un bouc émissaire dans les récits mythologiques : une situation de crise (la « peste ») qui se répand dans la communauté, la polarisation de la violence sur une victime innocente (le mendiant) mais qui finit par apparaître comme responsable des maux de la cité (il finit par apparaître à la foule sous les traits d'un démon, puis d'une bête féroce), sa mise à mort collective par lapidation suivie du retour miraculeux au calme et de l'érection de la statue d'une divinité²⁵⁶ : « toute la ville voit dans la lapidation un signe surnaturel et, pour en confirmer l'interprétation miraculeuse, pour la rendre officielle, on suppose une intervention d'Héraklès, le dieu le plus indiqué pour ce rôle puisqu'il est déjà là, représenté par sa statue, dans le théâtre où s'est déroulé la lapidation²⁵⁷ ».

Il faut préciser que ce récit date de la première moitié du III^e siècle²⁵⁸, autrement dit après l'apparition du christianisme, qui, nous le verrons, a eu selon Girard pour effet d'empêcher progressivement ce type d'« élaboration mythologique ». Certains auteurs anciens ont pu y voir une « réponse aux Évangiles », selon les termes de Pierre Grimal, et une mise en parallèle des deux personnages de Jésus et Apollonios²⁵⁹ : Eusèbe de Césarée a ainsi écrit au début du IV^e siècle une violente charge contre le récit de Philostrate dans son *Contre Hiéroclès*²⁶⁰, comme le rappelle Girard dans *Le bouc émissaire*²⁶¹. Pierre Grimal estime toutefois que cette hypothèse est « gratuite » et « n'explique rien²⁶² ».

Même si ici la victime n'est pas ici divinisée, Girard voit dans ce récit la manifestation d'un paganisme – d'un archaïsme – bien vivant qui continue de produire des récits mystificateurs quant à la vérité sur les violences mimétiques et les mises à mort de boucs émissaires²⁶³. Le

la statue dans le théâtre au début de l'histoire de manière rétrospective, c'est-à-dire, comme il le fait à la fin du paragraphe, en prenant le point de vue du moment présent où Philostrate écrit et qui suppose la connaissance préalable de l'existence de cette statue. Ainsi, si on suit la traduction de P. Grimal, il n'y aurait eu aucune statue dans le théâtre au début de l'épisode, et celle-ci aurait été érigée après celui-ci, pour commémorer sa résolution miraculeuse.

²⁵⁶ Même si dans ce cas la victime n'est pas divinisée.

²⁵⁷ *Le bouc émissaire*, p. 88.

²⁵⁸ Pierre Grimal, *Romans grecs et latins* (cit.), p. 1029.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 1028.

²⁶⁰ Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, éd. Édouard des Places, introd., trad. et notes Marguerite Forrat, Paris, Sources Chrétiennes n°333, Cerf, 1986, 236 p.

²⁶¹ *Le bouc émissaire*, p. 79 : « Eusèbe s'attache surtout à montrer que les miracles d'Apollonius n'ont rien de sensationnel. Il ne trouve jamais pour dénoncer la monstrueuse lapidation que les accents indignés que nous attendons de lui (...). Jamais Eusèbe ne définit vraiment l'opposition entre Apollonius et Jésus. Face aux lapidations, Jésus est aux antipodes d'Apollonius. Au lieu de les susciter, il fait tout ce qu'il peut pour les empêcher », faisant référence au récit de la femme adultère dans l'Évangile de Jean (8, 3-11).

²⁶² Pierre Grimal, *Romans grecs et latins* (cit.), p. 1028.

²⁶³ Alexandre Jacquel semble se méprendre sur la démarche de Girard en écrivant qu'« en ne recherchant que les éléments historiques ou en interprétant, au point de les déformer, les faits merveilleux pour y voir un fait historique, il semble que R. Girard passe à côté du texte ou plutôt le cherche là où il n'est pas », « Une histoire de peste ou retour sur "l'horrible miracle d'Apollonios de Tyane" », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 43, n°2, 2017, p. 38. Il semble ici qu'A. Jacquel n'ait pas compris la démarche de Girard qui n'a rien d'une quelconque recherche de la vérité historique sur l'épisode d'Éphèse, mais qui consiste à lire le texte en tant qu'exemple d'élaboration mythologique, hypothèse d'analyse textuelle dans laquelle la violence originelle (le meurtre du mendiant innocent par une foule déchaînée dans un contexte de crise municipale) serait maquillée pour devenir la responsabilité du mendiant/démon, unique responsable de la crise. Même s'il n'y a pas eu de meurtre originel dans l'épisode d'Éphèse, Girard veut simplement montrer que le récit de Philostrate correspond en de nombreux points à beaucoup de mythes narrants des meurtres ou des expulsions, et que seul un univers encore empreint d'archaïsme – au sens girardien du terme - peut produire ce genre de textes.

mythe – ou tout récit mettant en scène une forme d’ « élaboration mythologique » , comme celui d’Apollonios – est donc pour Girard une élaboration littéraire basée sur une mystification, un mensonge, car il ne faut pas que l’on puisse reconnaître la véritable nature de la violence des membres de la communauté, qui est mimétique et donc humaine. Au contraire, le mécanisme de la victime émissaire et l’élaboration mythique placent l’origine de la violence dans une entité divine, qui l’aurait exercée sur la communauté et y aurait mis fin par la suite. Notons enfin la radicalité revendiquée par Girard en ce qui concerne la nature même des mythes : « je prends pour argent comptant les mythes qui contiennent tout ce qu’il faut pour illustrer mon modèle de persécution non consciente, et je les considère comme suggérant la vraie nature de la mythologie ; quant à ceux qui contiennent quelque chose d’autre, et donc n’abondent pas clairement dans mon sens, je considère qu’ils ont été manipulés et altérés²⁶⁴ ».

Bilan du chapitre 1

Repérée dans les tragédies grecques du V^e siècle av. J.-C. et dans la description de peuples traditionnels, la séquence fondatrice formulée dans le titre de ce premier chapitre est donc l’enchaînement qui mène, au sein d’un même groupe, de l’exacerbation dramatique du désir mimétique et des violences qu’il suscite (la « crise mimétique »), à la mise à mort collective de la victime émissaire ; de ce meurtre originel jaillit tout l’ordre social et religieux – à commencer par le rite sacrificiel - qui va désormais structurer la communauté. Cet « ordre archaïque » n’a qu’un seul but : empêcher le retour de la « crime mimétique » et du danger mortel qu’elle représente. Pour Girard, c’est bien la violence qui engendre le sacré et le religieux, et non l’inverse. Il s’agit donc d’une théorie générale sur la naissance et la structuration des communautés par la violence, et en particulier par le rite sacrificiel qui est au cœur de tout « ordre archaïque » : « l’homme est issu du sacrifice, il est donc fils du religieux²⁶⁵ ».

Girard place donc la violence mimétique au fondement même des sociétés anciennes et lui donne une portée universelle, puisqu’outre la tragédie grecque il dit pouvoir retrouver de manière maquillée dans les mythes du monde entier le déroulement de la violence sacrificielle, uniquement décrite du point de vue des persécuteurs. En effet, la « mystification la plus formidable et la plus riche de conséquences de toute l’aventure humaine²⁶⁶ » décharge la communauté de la responsabilité de sa propre violence pour en reporter la cause sur une victime divinisée ; c’est seulement au prix de cette méconnaissance nécessaire au bon fonctionnement du mécanisme que celui-ci peut protéger efficacement les humains de leur propre violence. C’est le fonctionnement de ces « sociétés archaïques », qui existe au prix du mensonge, qui va être l’objet du deuxième chapitre.

²⁶⁴ *Sanglantes origines*, p. 53. Girard écrit d’ailleurs quelques pages plus loin, réaffirmant l’aspect totalisant de sa théorie, qu’ « à mesure qu’on se familiarise avec les signes révélateurs de la persécution, l’analyse en termes de “bouc émissaire” pourra devenir de plus en plus fine, jusqu’à englober des mythes qui ne comportent aucun indice transparent de leur genèse à partir du mécanisme émissaire », p. 95.

²⁶⁵ *Achever Clausewitz*, p. 9. Il affirme que « L’humanité est fille du religieux, elle n’existerait pas sans lui », « Le bouc émissaire et Dieu », dans René Girard, André Gounelle et Alain Houziaux, *Dieu, une invention ?*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l’Atelier, 2007, p. 56.

²⁶⁶ *La violence et le sacré*, p. 125.

Chapitre 2 – La survie au prix du mensonge : les sociétés archaïques girardiennes

« La violence (...), voilà le moteur immobile de l'histoire²⁶⁷ »

Les sociétés archaïques girardiennes ne peuvent apparaître et survivre que par le mécanisme émissaire défini au chapitre précédent et la structuration rigoureuse que celui-ci leur donne par le biais du rite sacrificiel, des rites, des interdits et de l' « élaboration mythologique ». Même s'il s'agit d'un modèle explicatif théorique qui ne reste qu'au stade de l'hypothèse²⁶⁸, Girard lui donne une portée universelle en considérant qu'il s'agit de la séquence fondatrice de toutes les sociétés anciennes. Une fois cette ordre établi ou rétabli, une société reposant sur le fondement sacrificiel ne peut se perpétuer dans le temps qu'en respectant scrupuleusement tous les rites et les interdits issus de la « crise sacrificielle ». Par ailleurs, elle ne doit en aucun cas avoir accès à la vérité du fonctionnement du mécanisme qui doit demeurer rigoureusement dissimulé, car c'est bien sa méconnaissance qui est fondatrice²⁶⁹.

Dans l'incapacité de comprendre les ressorts créateurs de leur ordre protecteur, les sociétés archaïques sont donc théoriquement vouées à ne jamais en sortir, sinon au prix de leur destruction, à moins qu'une nouvelle « crise sacrificielle » ne réenclenche le mécanisme fondateur. Leur histoire se déroule ainsi dans un univers de « cycles sacrificiels²⁷⁰ », correspondant à un éternel retour de la violence mimétique qui ne peut entraîner que la destruction du groupe, à moins que le mécanisme victimaire ne vienne l'en sauver. La violence est fondatrice, mais toujours mensongère²⁷¹.

La théorie de Girard a donc un aspect totalisant, mais la lecture de *La violence et le sacré* (1972) et des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) montre qu'il y intègre des rites et des pratiques à première vue très hétérogènes mais qu'il fait découler du mécanisme fondateur. Nous allons donc détailler dans la première partie de ce chapitre comment se déploient les sociétés archaïques girardiennes à la fois dans leur unité et dans leur diversité, puis, dans une deuxième partie, étudier comment ces sociétés évoluent au sein d'un univers de méconnaissance et d'une histoire que Girard caractérise comme étant nécessairement « cyclique²⁷² ».

²⁶⁷ « Réponse de M. Michel Serres au discours de René Girard », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 14. Ce discours fut prononcé au Palais de l'Institut le 15 décembre 2015 à l'occasion de la réception de René Girard à l'Académie française.

²⁶⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 51.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁷⁰ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 278.

²⁷¹ *La violence et le sacré*, p. 128.

²⁷² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 284.

I – L'ordre archaïque girardien, entre unité et diversité

A – Le rite sacrificiel au cœur de nombreuses pratiques culturelles

Le sacrifice, reprise rituelle de la mise à mort de la victime émissaire, est pour Girard la pratique fondamentale des sociétés archaïques, celle qui rejoue la crise en canalisant la violence sur une victime de substitution, humaine ou animale²⁷³. Le modèle sacrificiel que Girard fait fonctionner pour les sociétés traditionnelles se heurte à un écueil de taille dès que l'on examine la littérature scientifique : en effet, une multitude de peuples et de sociétés anciennes n'ont apparemment jamais pratiqué le sacrifice, humain ou animal²⁷⁴. Du point de vue de la recherche, on ne peut donc pas universaliser le modèle sacrificiel, que ce soit dans l'espace ou dans le temps²⁷⁵. Girard ne veut pas minimiser la différence entre ces deux formes de sacrifice, mais il insiste également sur leurs similarités : il ne voit au fond « aucune différence essentielle » entre les deux, considérant même que, dans bien des cas, l'un peut se substituer à l'autre²⁷⁶. Girard fait en particulier découler deux pratiques de la mise à mort rituelle de victimes humaines, celle du cannibalisme rituel et celle de la guerre²⁷⁷.

1 – Cannibalisme rituel et guerre dans les « sociétés archaïques »

Il voit dans le premier une remise en scène rituelle de la crise mimétique originelle. La future victime est en général extérieure à la communauté, par exemple un prisonnier de guerre : sa mort ne risque donc pas d'entraîner un nouveau déchaînement de violences mimétiques.

²⁷³ Charles Ramond écrit ainsi que « les sociétés humaines auraient vécu, pendant des millénaires, à la fois dans la soumission à ce mécanisme et dans sa méconnaissance : époque archaïque ou primitive des sacrifices, des mythes et des rituels », *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 30.

²⁷⁴ La pratique sacrificielle « n'est pas et ne fut jamais une pratique universelle (...). Les données ethnologiques sont parfaitement claires : tant en Océanie qu'en Amérique, de larges régions n'ont jamais pratiqué le sacrifice. Ce sont l'Australie, la Nouvelle-Guinée et la Mélanésie, l'Alaska, la presque totalité du Canada, toute la partie ouest des États-Unis, les basses-terres amazoniennes, les Pampas et la Patagonie jusqu'à la Terre de Feu », Alain Testart, *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 29.

²⁷⁵ On rencontre toutefois, dans la recherche scientifique sur le rite du sacrifice, des remarques se rapprochant des thèses de Girard. Jan N. Bremner rapporte ainsi que les victimes choisies pour les sacrifices humains présentaient fréquemment un aspect marginal, comme celui de personnes très jeunes ou très âgées, d'étrangers, de prisonniers de guerre ou d'esclaves. Il précise également que l'individu était traité avec une grande gentillesse avant sa mise à mort et que les sacrifices avaient souvent lieu dans des temps de crise, « Human Sacrifice: A Brief Introduction », dans Jan N. Bremner, dir., *The Strange World of Human Sacrifice*, Louvain, Peeters, 2007, p. 1-8. Michel Graulich observe également l'extériorité des victimes humaines sacrifiées chez les Aztèques, se référant explicitement à Girard, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005, p. 157. Pour Girard, la victime d'un sacrifice doit en effet correspondre autant que possible à la victime originelle dont le rite réactualise la mise à mort : elle doit être membre de la communauté tout en possédant une place ou un statut de marginalité ou d'extériorité qui empêchera que sa mort déclenche des représailles ou une nouvelle escalade violente, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 96. L'unanimité violente fait que la victime est perçue comme nécessairement coupable, et certains rites sacrificiels cherchaient à reproduire une forme de consentement de la victime, comme si elle reconnaissait la nécessité de ce qui allait se produire. On retrouve cette recherche du consentement de la victime animale en Grèce ancienne, voir Marcel Detienne, « pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, dir., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1979, p. 18 ; Stella Georgoudi, « Le consentement de la victime sacrificielle : une question ouverte », dans Véronique Mehl et Pierre Brulé, dir., *Le sacrifice antique : vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 151 ; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990, p. 75.

²⁷⁶ *La violence et le sacré*, p. 22.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 409-416. Voir aussi *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 98. Girard aborde le cas du cannibalisme essentiellement à partir de l'étude des Tupinambas de l'Amazonie.

Comme la victime originelle appartenait à la communauté dont les membres l'ont mise à mort, il faut que le nouveau venu, destiné à être tué et mangé, en devienne membre en quelque sorte, ce que Girard nomme la « préparation sacrificielle ». Le prisonnier peut donc être intégré à la communauté et à sa vie quotidienne, et même y avoir femme et enfants. Il peut aussi bien être victime de mauvais traitements ou être particulièrement honoré. On l'encourage aussi à commettre réellement ou symboliquement un certain nombre de méfaits, comme voler ou tenter de s'évader, le but recherché étant de le charger symboliquement de la double signification de la victime émissaire, maléfique et salvatrice. Girard insiste bien sur le fait que la consommation de la victime est bien un sacrifice et que « ce n'est pas (...) pour manger la victime qu'on l'immole, c'est parce qu'on l'immole qu'il convient de la manger. Il en va de même de toutes les victimes animales qui sont également mangées. L'élément anthropophage n'exige aucune explication particulière²⁷⁸ ». Par extension, Girard affirme que la guerre – dans les sociétés pratiquant le cannibalisme rituel - a pour fonction principale de fournir des prisonniers, donc de futures victimes²⁷⁹.

2 – La chasse

Le rite plus généralisé du sacrifice animal engendrerait lui aussi d'autres pratiques quasi-universelles, à commencer par la chasse, qui « a un caractère invariablement rituel. (...) Le gibier est perçu comme un remplaçant de la victime originaire, monstrueuse et sacrée. C'est à la poursuite d'une victime réconciliatrice que les hommes se lancent dans la chasse. (...) Le dénominateur commun n'est pas dans les techniques ou les espèces chassées, mais dans le meurtre collectif (...) d'où surgissent ces techniques²⁸⁰ ». Walter Burkert²⁸¹, avec qui Girard dialogue dans *Sanglantes Origines* (1987), fait de la chasse le fondement même de l'ordre social²⁸². Girard y voit bien une activité fondamentale, mais le sacrifice reste pour lui le rite essentiel²⁸³.

3 – Sédentarisation, agriculture et élevage

Il existe selon Girard un lien fort entre rite sacrificiel, funérailles et sédentarisation. Il attribue ainsi à la tombe et au tombeau une signification singulière, car symboliquement, le premier cadavre est nécessairement celui de la victime émissaire qui ramène la communauté à la paix : la mort et le cadavre sont donc source de vie²⁸⁴. Le cadavre ne peut donc être abandonné²⁸⁵ et

²⁷⁸ *La violence et le sacré*, p. 413-414.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 416-417.

²⁸⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 99-100.

²⁸¹ Né en Allemagne, ancien professeur à l'université de Zurich, spécialiste de mythologie et de religion en Grèce ancienne.

²⁸² *Sanglantes origines*, p. 140-142.

²⁸³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 100.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 111.

²⁸⁵ Girard n'a rien écrit sur les techniques d'embaumement ou de momification des cadavres. Erich Brenner fait remarquer que différentes techniques d'embaumement sont attestées au nord du Chili et au sud du Pérou dès le VII^e ou VI^e millénaire av. J.-C., et que des techniques plus ou moins sophistiquées apparurent également en Éthiopie antique, dans les îles Canaries, au Pérou, chez les indiens Jivaro d'Équateur, chez les Aztèques, les Toltèques et les Mayas, dans les îles Aléoutiennes et l'archipel Kodiak au large de l'Alaska, en Chine, au Tibet et chez certaines tribus nigérianes. En Europe, la plus ancienne découverte d'un corps artificiellement préservé date d'environ 5000 ans, en Espagne, « Human Body Preservation », *Journal of Anatomy*, vol. 224, n°3, Mars 2014, p. 316-344.

c'est autour de son tombeau que l'ordre culturel prend forme : « pas de culture sans tombeau, pas de tombeau sans culture²⁸⁶ ». Il fait également remarquer que bien des tombeaux primitifs consistent en un amoncellement de pierres, rappelant ainsi de manière symbolique celles qui ont pu être lancées à la victime par la communauté réunie lors de la crise originelle²⁸⁷.

Ce sont pour les mêmes raisons que les rites funéraires sont également empreints d'une forme de terreur, qui n'est pas liée au processus de décomposition chimique du corps mais bien à la réconciliation et au retour à la vie qui découlent de la mise à mort sacrificielle et que les funérailles doivent donc reproduire d'une manière ou d'une autre²⁸⁸. Comme la mort est la violence ultime qu'un être soit amené à subir, elle est donc particulièrement contagieuse, et de très lourdes précautions doivent être prises afin que le passage du défunt dans le monde des morts s'effectue correctement. Ce pouvoir magique attribué au mort (donc à la victime émissaire) se vérifie par l'omniprésence du culte des morts dans les sociétés anciennes, hommage rendu aux ancêtres dont la mort a symboliquement permis à la communauté de perdurer en conservant son ordre social et ses hiérarchies²⁸⁹, ou à travers la figure de l' « ancêtre fondateur²⁹⁰ ». Il est important de rendre hommage aux morts car ils sont à leur manière les gardiens d'un ordre censé être immuable, ils « incarnent la violence, extérieure et transcendante quand l'ordre règne, immanente à nouveau quand les choses se gâtent, quand la mauvaise réciprocité reparaît à l'intérieur de la communauté²⁹¹ ». Des groupes humains se seraient donc établis en un endroit fixe à cause de l'importance religieuse de celui-ci, comme un « site d'inhumation sacré », et de la « complexité des rituels » qui lui étaient associés, ce qui aurait par la suite entraîné la découverte de l'agriculture et de la domestication des animaux, les deux ayant une origine sacrificielle²⁹².

²⁸⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 113. Notons qu'il existait une grande variété de rites funéraires anciens n'étant pas nécessairement liés au tombeau, comme l'incinération.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 231. Bernard Vandermeersch rappelle que les plus anciennes tombes découvertes – au Proche-Orient – datent d'il y a environ 100 000 ans et concernent soit des Néandertaliens, soit des individus modernes (*Sapiens Sapiens*). Les rituels incluaient des offrandes, mais il n'y est pas question de gros amoncellements de pierres, « Ce que nous apprennent les premières sépultures », *Comptes rendus Palevol*, vol. 5, n° 1-2, janvier-février 2006, p. 161-167. En ce qui concerne l'usage des pierres, on peut simplement rappeler que les structures funéraires les plus anciennes recouvertes artificiellement de pierre (milieu du V^e millénaire av. J.-C. en Europe de l'ouest), les tumulus (terre et pierre) et les cairns (pierre uniquement) utilisaient ce matériau à des fins de « blocage et de préservation des espaces intérieurs à usage funéraire », et également à usage symbolique, comme l'étalement en gradins ou la fonction de parement, Jean Leclerc et Jacques Tarrête, « Cairn » et « Tumulus », dans André Leroi-Gourhan, dir., *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, Quadrige, PUF, 2005, p. 183 et p. 1123.

²⁸⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 112.

²⁸⁹ *La violence et le sacré*, p. 379-381.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 383.

²⁹¹ *La violence et le sacré*, p. 380.

²⁹² *Les origines de la culture*, p. 176. Pierre Senécal fait un rappel des différentes théories sur la naissance de l'agriculture, vers le VIII^e millénaire av. J.-C. Le XIX^e siècle a été très marqué par l' « évolutionnisme unilinéaire », qui insiste sur l'idée de progrès humain, biologique, technologique et culturel (Sven Nilsson, Lewis Henry Morgan). La première moitié du XX^e siècle vit l'émergence de l'école « culturelle-historique », marquée par le relativisme culturel, et qui s'oppose donc à une théorie unificatrice expliquant le passage au Néolithique. Chaque culture ou civilisation aurait alors bénéficié d'une séquence historique propre (Gordon Childe, Robert Braidwood...). Les années 1960 et 70 furent marquées par le « processualisme », insistant sur les facteurs environnementaux ou démographiques qui auraient accéléré la transition néolithique (Lewis Binford...). Les théories plus récentes insistent davantage par exemple sur la « paléoécologie », selon laquelle l'agriculture résulterait d'une longue symbiose entre humains, animaux et végétaux (David Rindos), ou sur une prise en compte accrue des facteurs sociaux et symboliques qui auraient précédé le Néolithique (Jacques Cauvin, Ian Hodder).

Girard se distingue des thèses dites « fonctionnalistes », à savoir celles qui laisseraient penser que les êtres humains ont inventé l'agriculture ou la domestication des animaux par une élaboration conceptuelle *à priori* des bienfaits qu'ils pourraient en tirer : plus de nourriture, davantage de confort, théories irrecevables selon lui²⁹³. L'explication est sacrificielle : les semences ont été « enterrées en espérant qu'elles ressusciteraient, comme la communauté, par l'effet du sacrifice²⁹⁴ », par le souvenir que la victime originelle, elle aussi inhumée, avait rendu la vie à la communauté. Girard exclut la même hypothèse fonctionnaliste pour la domestication des animaux : celle-ci ne s'est pas produite par conceptualisation *à priori* des avantages que l'on pourrait en tirer. En revanche, « on a commencé à traiter les animaux comme des êtres humains afin de les sacrifier, en remplaçant les victimes humaines par des victimes animales²⁹⁵ ». De la même manière que des cannibales font vivre la future victime auprès d'eux un certain temps, on installe des bêtes sauvages afin de leur faire subir la même « préparation sacrificielle », car la victime doit différer de ses sacrificateurs tout autant qu'elle doit leur ressembler. Comme pour l'agriculture, la domestication ne peut avoir été programmée à l'avance. L'explication économique ne fonctionne pas selon lui ; au contraire, Girard affirme que l'économie surgit du sacrifice²⁹⁶. Il affirme également que certaines communautés n'avaient pas d'animaux domestiques, comme le Mexique précolombien, « où avaient lieu des meurtres massifs d'êtres humains. La substitution des animaux aux humains dans les sacrifices n'a là-bas jamais eu lieu²⁹⁷ ».

4 – La monarchie sacrée

Girard propose également d'expliquer l'institution monarchique de manière sacrificielle, et à ce titre, le roi ne serait à l'origine qu'une victime émissaire destinée à être tuée, étant perçue de manière paradoxale comme responsable de désordres terrifiants puis du retour miraculeux à l'ordre et à la concorde : « c'est dans ce prestige qu'il faut chercher le principe de toute souveraineté politique aussi bien que religieuse. (...) Il faut et il suffit que la victime mette à profit le sursis d'immolation qui lui est imparti pour transformer en pouvoir effectif la vénération terrifiée que lui portent ses fidèles²⁹⁸ ». Peu à peu, le sacrifice est indéfiniment reporté, l'individu mis à l'écart et une autre victime (le successeur) est systématiquement

Enfin, selon Pierre Senécal, les approches les plus contemporaines cherchent davantage à réconcilier influence du milieu et facteurs humains, *Histoire de l'interprétation de la transition néolithique. Évolution des théories, modèles et hypothèses*, Mémoire de Maîtrise en anthropologie sous la direction d'Ariane Burke, Université de Montréal, 2010, 187 p.

²⁹³ *Les origines de la culture*, p. 175.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 174. Girard précise également à la p. 15 que « pour expliquer la relation entre les rites sacrificiels et l'agriculture, il faut admettre, je pense, que, dans de nombreuses sociétés, le rituel était pensé en des termes de végétation qui meurt et qui renaît. Je pense que c'est la meilleure théorie, parce qu'il s'agit de bien plus qu'une métaphore ».

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 170.

²⁹⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 95-96.

²⁹⁷ *Les origines de la culture*, p. 170-171. Affirmation à nuancer. Michel Graulich rappelle ainsi que ceux-ci sacrifiaient toutes sortes d'animaux, *Le sacrifice humain chez les Aztèques* (cit.), p. 8. Jacques Soustelle précise aussi que les mêmes Aztèques avaient des animaux domestiques : dindons, lapins, canards, chiens, porcs et lapins sauvages, etc., même s'ils n'en mangeaient que rarement, *Les Aztèques*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2008, publication originale 1970, p. 55-56.

²⁹⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 74. Voir également l'application de cette thèse à la monarchie japonaise : Masao Yamaguchi, « La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise », *Esprit*, février 1973, p. 315-343.

substituée au roi : c'est ainsi qu'apparaît, selon Girard, la monarchie en tant qu'institution sacrée²⁹⁹. Girard approfondit son analyse sur des études des rites d'intronisation royale en Afrique, par exemple chez les Bushong³⁰⁰, rites dans lesquels il observe que les règles sont analogues à celles du rite sacrificiel, puisqu'elles chercheraient à transformer symboliquement le roi en « une victime apte à canaliser l'antagonisme mimétique³⁰¹ », en particulier en lui faisant rejouer des actes de transgression ou de démesure³⁰². La royauté sacrée, pour Girard, remet en scène le mécanisme de la victime émissaire, car « le roi a une fonction réelle, et c'est la fonction de toute victime sacrificielle³⁰³ ».

B – L'origine sacrificielle de tous les rites

Dans *La violence et le sacré*, Girard cherche à montrer que du mécanisme émissaire découlent non seulement le sacrifice rituel et d'autres rites ayant trait à la violence et à la mort, mais également un nombre important d'autres rites qui en paraissent à première vue plus éloignés.

1 – La fête et les masques

Girard fait ainsi de la fête, en tous cas dans son origine sacrée, un produit du mécanisme émissaire dont il est une commémoration³⁰⁴, une période strictement délimitée où certains interdits disparaissent dans une sorte de reproduction symbolique de l'effacement des différences qui a caractérisé la crise mimétique. La fête n'est pas un événement qui se suffit à lui-même ; cette mise en scène de la perte des différences a pour fonction de préparer de manière unanime au sacrifice rituel qui la conclut, qui est aussi comme nous l'avons vu une répétition du lynchage fondateur. Au fil du temps, les aspects festifs de la fête prédominent de plus en plus, la fonction sacrée disparaît peu à peu, et se rapproche lentement mais sûrement de la fête moderne dépourvue de tout sacré. Girard écrit que certaines fêtes comportaient des sacrifices humains, dont on peut selon lui encore percevoir la trace même quand ceux-ci ont disparu, et ce par le biais des rites d'exorcisme, d'expulsion du diable ou d'esprits mauvais, qui sont censés remplacer l'acte de mise à mort³⁰⁵.

Girard associe aux pratiques festives celle du port de masques dans certaines sociétés³⁰⁶. Ceux-ci ont une fonction religieuse, qui est d'ailleurs, nous dit-il, celle de tout art primitif : il symbolise la perte des différences culturelles qui caractérise la crise mimétique, rapprochant l'individu qui le porte des dieux, des bêtes, des monstres, des objets ou de la nature, recréant

²⁹⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 75.

³⁰⁰ *La violence et le sacré*, p. 158, note 1.

³⁰¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 72-73.

³⁰² *La violence et le sacré*, p. 158.

³⁰³ *Ibid.*, p. 162.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 180.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 184.

³⁰⁶ Roger Caillois rappelle qu'« un des mystères principaux de l'ethnographie réside manifestement dans l'emploi général des masques dans les sociétés primitives. Une extrême et religieuse importance est partout attachée à ces instruments de métamorphose. Ils apparaissent dans la fête, interrègne de vertige, d'effervescence et de fluidité, où tout ce qu'il y a d'ordre dans le monde est passagèrement aboli pour en ressortir revivifié. Les masques sont toujours fabriqués en secret et, après usage, détruits ou cachés, transformant les officiants en Dieux, en Esprits, en Animaux-Ancêtres, en toutes sortes de forces surnaturelles terrifiantes et fécondantes », *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Folio Essais, Gallimard, édition revue et augmentée 1967, publication originale 1958, p. 172-173.

ainsi symboliquement le double monstrueux qui résulte de l'indifférenciation violente qui surgit au sein de la crise originelle³⁰⁷.

Girard associe ces rites à des sociétés fort anciennes ou bien « traditionnelles », mais l'on constate que le port du masque s'est perpétué dans le monde gréco-romain, à commencer au théâtre³⁰⁸. Christophe Badel rappelle également qu'à leur mort, les magistrats romains pouvaient laisser un masque de cire à leur effigie, gardé ensuite dans l'atrium, que l'on faisait ensuite défiler, portés par des acteurs, lors des funérailles familiales de personnages importants³⁰⁹. Cela a par exemple été le cas lors des funérailles de César en 44 av. J.-C., comme l'a également montré Stéphane Benoist³¹⁰. L'utilisation de ces masques de cire perdure sous l'Empire, au cours duquel « ils acquièrent (...) une place majeure dans l'identité nobiliaire, plus grande encore que sous la République³¹¹ ».

2 – Les rites de passage

Girard associe les rites de passage dans les sociétés archaïques à une forme de prévention contre la violence mimétique, car c'est une nouvelle place que l'individu soumis à de tels rites acquiert dans sa communauté. Comme l'ordre social y est toujours vécu comme quelque chose de fragile et que le retour de l'indifférenciation violente que provoque la crise mimétique est la pire chose qui puisse lui arriver, même le plus petit changement est perçu comme pouvant avoir des effets catastrophiques : « le mot *conservateur* est trop faible pour qualifier l'esprit d'immobilité, la terreur du mouvement, qui caractérise les sociétés pressées par le sacré³¹² », car « accueillir le changement, c'est toujours entrebâiller la porte derrière laquelle rôdent la violence et le chaos³¹³ ». L'individu concerné, souvent jeune, s'apprête ainsi à rentrer dans la communauté des hommes ou des femmes pleinement intégrés à la communauté des initiés, c'est-à-dire le plus souvent des adultes.

Ce passage est nécessaire, car c'est en raison de la perte des différences que l'ordre culturel fut rétabli lors de la crise originelle qu'a vécue la communauté. Ainsi, comme la crise mimétique, le passage commence par une perte des différences, avant de se terminer par un retour à l'ordre concrétisé par l'établissement de nouvelles différences. Le moindre problème dans le déroulement du rite peut plonger la communauté entière dans la crise sacrificielle ; la

³⁰⁷ *La violence et le sacré*, p. 243.

³⁰⁸ Florence Dupont, « Le masque tragique à Rome », *Pallas*, n°49 : *Rome et le tragique*, 1998, p. 353-363.

³⁰⁹ Christophe Badel, « Une énigme juridique : le *jus imaginis* romain », Table ronde *Images et droit. Le droit aux images*, École française de Rome, 2et 3 décembre 2013, disponible en ligne à l'adresse <https://luhcie.univ-grenoble-alpes.fr/wp-content/uploads/2015/04/Badel.pdf>. Andrew Burnett et Susan Walker rappellent également que ces masques étaient « rangés en groupes reliés par des lignes rouges, formant un arbre généalogique » Traduction personnelle de l'anglais « arranged in groups connected by red lines to form a family tree », *The image of Augustus*, Londres, British Museum Publications, 1981, p. 8.

³¹⁰ « La “consécration dynastique”. César divinisé au forum », dans Élisabeth Deniaux, dir., *Rome antique. Pouvoir des images. Images du pouvoir*, actes du colloque du 30 mars 1996, Caen, Centre d'études et de recherches sur l'Antiquité, 2000, p. 118.

³¹¹ Christophe Badel, *La noblesse de l'Empire romain. Les masques et la vertu*, Seyssel, Époques, Champ Vallon, 2005, p. 111.

³¹² *La violence et le sacré*, p. 422.

³¹³ *Ibid.*, p. 425.

victime, assimilée le temps du rite à la victime émissaire³¹⁴, est donc isolée, séparée du reste de la communauté, car la violence dont elle se retrouve symboliquement chargée est par essence contagieuse. Souvent, le danger est bien réel : intempéries, fatigue, faim ou bêtes sauvages peuvent être présentes durant cette période. Il arrive que le participant doive mettre à mort un animal ou un être humain (par exemple un prisonnier) comme acte initiatique³¹⁵. Après la fin de cette période d'isolement ou d'exil a lieu une cérémonie à laquelle participe toute la communauté, pendant laquelle la mise à mort de la victime originelle est symboliquement reproduite, la place de celle-ci étant bien évidemment tenue par l'initié. La communauté rassemblée reproduit l'unanimité contre la victime. Les masques peuvent également faire leur apparition³¹⁶. Le rite se termine par un retour à l'ordre, symbolisé par l'acquisition du nouveau statut, définitif cette fois-ci, de l'initié. Notons enfin que certains rites de passage antiques rappellent fortement le modèle élaboré par Girard en particulier l'éloignement des jeunes gens, la vie en marge de la société, le brouillage de l'identité (par exemple l'opposition entre être civilisé et être sauvage à Sparte) et l'omniprésence de la violence, symbolique ou réelle³¹⁷.

3 – « L'unité de tous les rites »

Girard insiste fortement sur ce point : « il y a une unité non seulement de toutes les mythologies et de tous les rituels, mais de la culture humaine dans sa totalité (...) et cette unité est toute entière suspendue à un unique mécanisme toujours opératoire parce que toujours méconnu³¹⁸ ». Girard voit ainsi à travers le phénomène de la possession rituelle une reprise de la figure du double monstrueux, qui résulte de l'indifférenciation violente lors de la crise mimétique³¹⁹. Une des caractéristiques principales du désir mimétique est de désirer non l'objet, mais l'être du médiateur qui l'aiguille ; à ce titre, « la possession n'est que la forme extrême de l'aliénation au désir de l'autre³²⁰ ». D'où de nombreux rites de possession dans les sociétés traditionnelles, parfois conclus par des sacrifices, qui visent à reproduire ce qui a dû se passer lors de la crise originelle. Girard précise que la pratique de ces rites de possession reflète l'ambiguïté du mécanisme émissaire, car ceux-ci apparaissent tantôt bénéfiques, tantôt

³¹⁴ Girard précise d'ailleurs que « l'individu en instance de passage est assimilé à la victime d'une épidémie, ou à un criminel qui risque de répandre la violence autour de lui », *Ibid.*, p. 421.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 424.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ Pierre Vidal-Naquet insiste par exemple sur le lien très fort de l'éphébie grecque avec les marges et les frontières de la cité, comme à Athènes ou en Crète : « prêtant le serment qui fera d'eux des hoplites, [*les éphèbes*] attestent les bornes-frontières qui séparent la cité de ses voisins, et à ces bornes sont associés les blés, les orges, les vignes, les oliviers, les figuiers, c'est-à-dire le monde de la terre cultivée ». Il rappelle également qu'à Sparte, les jeunes citoyens devaient passer par l'institution de la cryptie, sorte de préparation violente à la vie militaire, pouvant inclure le meurtre d'hilotes. Il rappelle que les grandes caractéristiques de la cryptie (isolat des jeunes gens, vie sauvage, meurtre des hilotes) « se retrouvaient dans les initiations et les sociétés secrètes de l'Afrique noire », tout en précisant que la cryptie « est une institution symétrique et inverse de l'institution hoplitique ». Ainsi, « la cryptie dramatise, par le procédé de l'inversion (...) le moment où le jeune Spartiate de l'élite abandonne définitivement la vie d'enfance », « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne » dans Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de sociétés dans le monde grec*, Paris, La Découverte-Poche, 2005, publication originale 1991, p. 154 et p. 161-162.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 448.

³¹⁹ *La violence et le sacré*, p. 244. Voir aussi les p. 420-431 des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (« Hypnose et possession »), où la conversation entre Girard, Guy Lefort et Jean-Michel Oughourlian (tous deux psychiatres) prend un ton plus médical.

³²⁰ *La violence et le sacré*, p. 244.

maléfiques, ou alors être un mélange des deux, en fonction des cultures. Enfin, au fil du temps, les rites de possession ont pu perdre cet aspect collectif, abandonner le sacrifice final, pour devenir la spécialisation d'une seule personne, comme un prêtre ou un chamane³²¹.

Si Girard voit le souvenir du mécanisme émissaire dans les phénomènes de possession rituelles, il le retrouve également dans l'existence des jeux, et en particulier des jeux de hasard. Pour lui, la présence du hasard dans une société traditionnelle a aussi une origine sacrée, en particulier dans la pratique des jeux de hasard ; ceux-ci sont en effet censés refléter le processus aléatoire de sélection du bouc émissaire de la crise mimétique, processus toutefois guidé par les signes de sélection victimaire. De tous les jeux, ils sont ceux qui correspondent à la résolution de la crise. Toutes les autres formes de jeux (imitation, compétition, vertiges ou acrobaties) correspondent pour Girard à l'ordre des différentes étapes de la crise mimétique et de sa résolution, mais sont aussi présents dans le monde animal. Seuls les jeux de hasard seraient proprement humains³²². Le contenu religieux de ces jeux s'étiolerait ensuite avec le temps en ne correspondant plus qu'à une version « profane » de ceux-ci³²³. Pourtant, même « dans les formes les plus atténuées du tirage au sort, on voit se polariser sur l'élu les significations multiples du sacré³²⁴ ». De même, Girard insiste sur la présence du hasard dans de nombreux mythes dans quantité de formes de récits populaires³²⁵, comme les légendes, les contes ou les fables³²⁶.

En résumé, dans les sociétés archaïques, « le hasard a toutes les caractéristiques du sacré : tantôt il fait violence aux hommes, tantôt il répand sur eux ses bienfaits³²⁷ ». Rappelons que certaines magistratures de l'Athènes classique étaient désignées par tirage au sort, comme les Bouleutes, les Archontes ou les Prytanes³²⁸. Enfin, le hasard est également au centre d'une institution comme l'ordalie (ou jugement de Dieu), où le jugement est rendu à l'issue d'une

³²¹ *Ibid.*, p. 244-246. Les cultes de possession existaient également dans le monde gréco-romain d'où le chamanisme était absent. Ainsi, Michel Meslin rappelle que le culte orgiastique des ménades (terme qui désigne « les femmes possédées par la folie de Dionysos ») et celui à la Grande Mère (*Magna Mater*, c'est-à-dire Cybèle) en étaient les principaux, « Les fous des dieux. Cultes de possession dans le monde gréco-romain », *L'Histoire*, n°8, 1979, p. 15. Girard donne également le chapitre V de *La violence et le sacré* à une longue analyse du rôle de Dionysos dans *Les Bacchantes* d'Euripide.

³²² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 136-137.

³²³ *La violence et le sacré*, p. 468.

³²⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 137.

³²⁵ Girard reprend par exemple le récit de l'Ancien Testament dans lequel le prophète Jonas, après avoir été tiré au sort, est jeté par-dessus bord pour calmer une tempête (Jonas 1, 7-15), *La violence et le sacré*, p. 469-471.

³²⁶ *Ibid.*, p. 469.

³²⁷ *Ibid.*, p. 471.

³²⁸ Cela revient par exemple à plusieurs reprises dans les écrits de Platon et d'Aristote : « la démocratie se produit lorsque les pauvres, forts de leur victoire, exterminent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le pouvoir politique et les responsabilités de gouverner. Le plus souvent même, dans la cité démocratique, ces responsabilités sont tirées au sort », Platon, *La République* VIII, 557a, préf., notes et trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2006, publication originale 2002, p. 423. « On tient pour démocratiques le fait que les fonctions du gouvernement soient tirées au sort, pour oligarchiques le fait qu'elles soient électives », Aristote, *Politique* IV, 9, 1294 b, notes et trad. Marie-Paule Loicq-Berger, dans Aristote, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 497. « Voici quels sont les traits du régime populaire. Les gouvernants sont choisis par tous et parmi tous. Le gouvernement est exercé sur chacun par tous, chacun, tour à tour, gouvernant tout le monde. Les fonctions gouvernementales sont attribuées par le sort, toutes ou du moins celles qui ne requièrent ni expérience ni savoir-faire », Aristote, *Politique* VI. 2, 1317 b, notes et trad. Auguste Francotte dans Aristote, *Œuvres* (cit.), p. 561.

épreuve physique que l'accusé doit passer, dans laquelle est censée se manifester la faveur de la divinité³²⁹. De manière plus générale, la peine de mort « se situe (...) dans le prolongement direct de la violence fondatrice³³⁰ ». Elle est l'institutionnalisation de la violence divine, le jugement prenant une forme sacrée, celle de l'émanation d'une volonté suprême et divine. Dans bien des cas, rappelle Girard, la victime joue toujours le rôle ambivalent de la victime émissaire, chargée d'un sacré aussi bien bénéfique que maléfique. D'autres pratiques comme la lapidation ou l'exposition des criminels³³¹ encouragent d'ailleurs la participation de la foule, reflétant la violence sacrificielle originelle.

Selon Girard, une figure inquiétante se retrouve au sein des sociétés archaïques : celle du forgeron : « pourquoi la fabrication du métal est-elle entourée, en Afrique notamment, d'interdits très stricts, pourquoi les forgerons sont-ils imprégnés de sacré³³² ? ». Pour Girard, cela est dû à l'utilisation économique et sociale du métal, qui est double, à la fois bénéfique et maléfique. Le métal, c'est l'amélioration du travail du paysan ou de l'artisan ; il fournit mille commodités, rend d'innombrables services. Mais le métal est aussi la substance même de l'arme, de la guerre, de la violence contagieuse et maléfique³³³. Le forgeron, apparaît donc comme chargé d'une violence dangereuse qu'il est le seul à pouvoir maîtriser, ou alors à libérer. Isolé dans sa forge, il est aussi entouré de feu et de flammes. Il apparaît donc comme à la fois salutaire et dangereux ; il peut apparaître tour à tour comme magicien ou sorcier. Il peut bénéficier d'avantages, mais se retrouve fréquemment installé à l'écart du groupe. Il peut aussi constituer une victime particulièrement tentante en cas de crise mimétique du fait de son commerce avec les puissances de l'ombre³³⁴. Rappelons enfin qu'il existait des divinités antiques directement associées à la forge, comme Héphaïstos / Vulcain (dont Pierre Grimal rappelle qu'il est décrit comme boiteux, un signe victimaire selon Girard³³⁵), Völundr dans la mythologie germanique, Tvashtar dans la mythologie védique, Goibniu chez les Celtes ou encore Ptah chez les Égyptiens.

Enfin, la question des échanges commerciaux et de l'économie, du don et du contre-don, est également analysée du point de vue de la réciprocité mimétique. Le commerce, pour René Girard, « est une institution destinée à retenir la violence³³⁶ ». Un échange parfaitement semblable comporte en lui-même trop de mimétisme et se trouve donc chargé symboliquement de trop de violence. Dissymétrique, l'échange est aussi différé aussi longtemps que possible, afin d'en expurger autant que possible la mauvaise réciprocité. Si l'échange est trop identique ou trop rapide, alors il apparaît comme portant en lui-même les germes d'une escalade de violence mimétique, donc de « mauvaise réciprocité ». Ainsi, écrit Girard, dans toutes les

³²⁹ *La violence et le sacré*, p. 471.

³³⁰ *Ibid.*, p. 446.

³³¹ *La violence et le sacré*, p. 446. Platon recommande qu'elle se fasse aux frontières de la cité, *Lois IX*, 855c, éd. et trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, dans *Les Lois, Livres VII à XII*, Paris, Flammarion, 2006, p. 115.

³³² *La violence et le sacré*, p. 388-389.

³³³ « Il était craint, car les outils qu'il fabriquait pouvaient aussi être utilisés comme des armes. Le forgeron est une espèce de bouc émissaire permanent, il vit en dehors de la communauté. Il est simultanément redouté et respecté », *Les origines de la culture*, p. 166.

³³⁴ *La violence et le sacré*, p. 389-391.

³³⁵ Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, préf. Charles Picard, Paris, PUF, 2002, publication originale 1951, p. 185-186.

³³⁶ *Achever Clausewitz*, p. 119.

sociétés traditionnelles, don et contre-don, achat et vente, sont-ils différés autant que possible, ce dernier étant néanmoins absolument nécessaires, puisque pour lui, tout cadeau est nécessairement un cadeau empoisonné, car il comporte en lui-même un déséquilibre mimétique qu'il faut contrebalancer. En cela, l'apparition de la monnaie constitue pour lui une étape fondamentale, puisqu'elle permet un moyen équilibré et parfaitement réciproque de procéder à un échange³³⁷, d'éviter son déséquilibre et donc le risque de la réapparition de la violence³³⁸. Du troc on serait donc passé à une économie monétarisée permettant plus de sûreté dans l'échange et donc progressivement une augmentation des volumes échangés³³⁹.

C – Des « rituels sacrificiels » encore observables dans la Grèce classique

Comme nous venons de le voir, Girard donne à l'ensemble de ces rites une matrice commune, le sacrifice, de laquelle procède donc leur unité. Il s'agit d'établir un modèle général de l'archaïsme, qui n'est pas accompagné de considérations chronologiques par exemple. En revanche, il dit observer directement dans les sources antiques, grecques essentiellement, des rituels qui renvoient selon lui très clairement à la fondation violente et sacrificielle des sociétés, en particulier celui du *Pharmakos* (φαρμακός) à Athènes.

1 – Le *Pharmakos* athénien

Girard attribue à ce rituel une signification toute particulière. Sa description se trouve dans un récit d'Helladios de Byzance rapporté par Photius (IX^e siècle) : « c'était la coutume à Athènes de choisir deux boucs émissaires, un pour les hommes ; l'autre pour les femmes ; on les chassait dans un but de purification (...). Cette purification détournait les maladies pestilentielles. Elle avait commencé avec le Crétois Androgée, quand il fut mis à mort à Athènes d'une main criminelle ; les Athéniens furent éprouvés par un mal pestilentiel et la coutume persista de toujours faire purifier la cité par ces boucs émissaires³⁴⁰ ». Le rituel est analysé par Jean-Pierre Vernant dans un article cité par ailleurs par Girard dans *La violence et le sacré*³⁴¹. Girard ne précise pas sa source mais l'article se trouve dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (1981)³⁴². J.-P. Vernant y rappelle que le rituel du *pharmakos* avait lieu le premier jour de la fête des Thargélies, le 6 du mois de Thargelion, jour dont Diogène Laërce nous dit qu'il est par ailleurs « le jour où les Athéniens purifièrent la cité³⁴³ ». Peut-être les victimes étaient-elles à

³³⁷ *Ibid.*, p. 115.

³³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³³⁹ Jean Rivoire rappelle qu' « au III^e millénaire av. J.-C., l'or servait de monnaie de compte en Égypte et en Mésopotamie. Mais aucune monnaie de règlement n'existait encore et les échanges continuaient à se faire sous la forme primitive du troc. C'est vers la fin du II^e millénaire que les monnaies de règlement firent leur apparition aux deux extrémités de l'Asie, précisément en Chine et en Anatolie ». Les premières pièces de monnaie apparurent précisément en Chine (XI^e siècle av. J.-C.), et n'apparurent en Occident que bien plus tard, vers le VII^e siècle av. J.-C. en Lydie (Anatolie), donc en Asie Mineure, mais ce fut à partir de là que l'usage des pièces se répandit ensuite dans le monde grec tout proche, *Histoire de la monnaie*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 1985, p. 9-10.

³⁴⁰ Photius, *Bibliothèque* VIII 534a, dans t. VIII, éd. et trad. René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 182.

³⁴¹ *La violence et le sacré*, p. 115, note 1.

³⁴² Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'« Œdipe-Roi » », dans Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1981, p. 99-131.

³⁴³ Diogène Laërce, *Socrate* II, 44, trad. et notes Michel Narcy, dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 247. La date est selon Diogène celle du jour de naissance de Socrate.

l'origine mises à mort par lapidation. Il estime également que les victimes étaient probablement choisies « dans la lie de la population³⁴⁴ », dont l'apparence physique repoussante, les crimes ou la basse condition en faisaient des individus suffisamment marginaux. Aristophane emploie également le terme dans *Les Grenouilles* (v. 727-734) : aux citoyens biens nés et bien éduqués il oppose « les étrangers et les rouquins, (...) les misérables fils de misérables » dont la cité ne voudrait même pas comme *pharmakoi*³⁴⁵.

Girard se réfère également au texte de Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon*, dans lequel celui-ci montre la polysémie du terme *pharmakon*, à la fois « poison » et « remède »³⁴⁶. Le rituel refléterait donc parfaitement pour Girard l'ambivalence de la victime émissaire originelle, à la fois fauteuse de troubles et pacificatrice, et est censé répéter « le premier lynchage spontané qui a ramené l'ordre dans la communauté³⁴⁷ ». Nous avons vu que J.-P. Vernant mentionne la possibilité de la lapidation. Girard considère cette pratique comme la moins commode en termes de souillure de tuer quelqu'un³⁴⁸. C'est également une manière collective de tuer : la lapidation doit être effectuée à plusieurs pour pouvoir entraîner la mort. Il y a pour lui dans le rite du *pharmakos*, un exemple de pratique d'expulsion sacrificielle rappelant fortement le mécanisme émissaire originel.

Notons enfin que Marie-Françoise Baslez, dans *Les persécutions dans l'Antiquité* (2007), rappelle, à titre d'exemple, que « des esprits religieux vécurent en effet la répression du scandale de 415 » (av. J.-C.), lors de l'« affaire des Hermès » (dite aussi « affaire des Hermocopides »), « comme une actualisation de la pratique rituelle du bouc émissaire, le *pharmakos*³⁴⁹ ». L'affaire commença précisément lors du mois de Thargélion, peu avant l'expédition athénienne lancée sur la Sicile, lorsque de nombreuses statues d'Hermès furent mutilées. Toutefois, « le réveil de ces rites, qui paraissaient tombés en désuétude, ne ralliait pas tous les esprits à Athènes et une prêtresse refusa d'obéir au décret³⁵⁰ ; elle décida qu'elle était prêtresse pour prier et non pour maudire³⁵¹ ».

2 – Les Bouphonies

Girard mentionne également brièvement dans *La violence et le sacré* la fête athénienne des Bouphonies (*Βουφόνια*) (« meurtre du bœuf », en l'honneur de Zeus Polieus), qui avait lieu

³⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'«Édipe-Roi» » (cit.), p. 118.

³⁴⁵ Aristophane, *Les Grenouilles*, éd. Victor Coulon, introd. et notes et trad. Pierre Judet de La Combe, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 95-97.

³⁴⁶ Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon*, publication originale 1968, dans Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2000, p. 266. Girard en fait un commentaire aux p. 442-444 de *La violence et le sacré*.

³⁴⁷ *La violence et le sacré*, p. 143.

³⁴⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 240-241. Girard fait d'ailleurs le lien avec la Roche Tarpéienne à Rome, une crête rocheuse au sud-ouest du Capitole à partir de laquelle on précipitait les condamnés à mort, qui n'est « qu'un exemple parmi d'autres de cette coutume. L'avantage, sur le plan religieux, c'est que la communauté entière participe à l'exécution et personne ne s'expose à un contact « polluant » avec la victime », *Ibid.*, p. 143. Suétone décrit ainsi Caligula ordonnant une exécution de ce type, *Caligula 27*, dans *Vie des douze Césars. Tibère-Caligula*, éd. et trad. Henri Ailloud, introd. et notes Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Les Belle Lettres, 2002, publication originale 2000, p. 153.

³⁴⁹ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, p. 59.

³⁵⁰ Qui stipulait que les condamnations (par contumace) soient accompagnées d'un rituel d'exécration effectué par les prêtres et prêtresses.

³⁵¹ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité* (cit.), p. 60.

chaque année, au 14 du mois de Skirophorion : « les participants se querellent entre eux avant de s'en prendre, tous ensemble, à la victime³⁵² », description rapide d'un rite plus complexe. Si l'on suit Walter Burkert, cette cérémonie « porte un parfum de crime et de culpabilité. Cette culpabilité ne pouvait cependant pas être prise au sérieux et tournait à la farce³⁵³ ». Un bœuf, au sein d'un troupeau amené sur l'Acropole, était mis à mort par un individu, « l'assommeur de bœuf », qui prenait par la suite la fuite en ayant pris soin de se débarrasser de sa hache. La bête était ensuite consommée par les participants : « tous les membres de la communauté participaient irrévocablement au sacrifice³⁵⁴ ». S'ensuit un épilogue où chaque groupe ayant participé au sacrifice (porteuses d'eau, aiguisers d'instruments, dépeceurs, etc.) s'accuse mutuellement de la responsabilité du crime, alors que « l'assommeur de bœuf » reste introuvable ; enfin, « la hache [*ayant servi à tuer l'animal*] était traduite en justice, mais acquittée³⁵⁵ ».

Si l'on suit la description de W. Burkert, ce serait en réalité après que le meurtre symbolique a eu lieu et que le véritable meurtrier se soit enfui que le rituel prendrait un caractère collectif. Girard laisse entendre qu'il y a d'abord querelle collective puis meurtre, mais cela est inversé dans la description de Burkert. Pour Girard, la victime émissaire serait « l'assommeur de bœuf » et non la bête elle-même, et c'est son expulsion collective symbolique qui rendrait son harmonie à la collectivité. W. Burkert précise en effet que « le reste des participants, heureux d'être délivrés de lui, pouvait désormais profiter des fruits de son acte³⁵⁶ ».

Il y a donc, pour René Girard, une unité sacrificielle de tous les rites des sociétés archaïques. Il affirme ainsi le rôle structurant de la violence dans leur fondation puis la perpétuation dans le temps, ainsi que l'universalité de la structuration sacrificielle de ces sociétés, ce qui ne va pas sans poser de problèmes à l'historien : nous avons ainsi vu qu'il a existé des sociétés anciennes sans sacrifice. La violence fondatrice serait donc universelle, assurant la survie des sociétés sacrificielles, toutefois au prix d'un mensonge essentiel, celui qui affirme la culpabilité de la victime émissaire, culpabilité présente dans tous les rites que nous venons de présenter. Seule cette « méconnaissance » des véritables ressorts du rite sacrificiel lui permet d'opérer efficacement, car il cesse d'être efficace s'il est révélé. Les sociétés archaïques évoluent donc au sein d'une « histoire cyclique » faite d'une répétition inlassable de « cycles sacrificiels », dont l'étude va constituer l'objet de la deuxième partie de ce chapitre.

³⁵² *La violence et le sacré*, p. 147.

³⁵³ Walter Burkert, *Homo Necans*, trad. de l'allemand par Hélène Feydy, Paris, Vérité des Mythes, Les Belles Lettres, 2005, première publication 1972, p. 180.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 182.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 182-183.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 182.

II – La méconnaissance comme moteur historique paradoxal : les « cycles sacrificiels » girardiens

A – La méconnaissance au cœur des sociétés archaïques

1 – Caractéristiques générales de la méconnaissance girardienne

Pour Girard, les sociétés archaïques sont nécessairement des sociétés de la méconnaissance³⁵⁷ du mécanisme du bouc émissaire et de l'innocence de la victime mise à mort. Ils en célèbrent au contraire la culpabilité dans les rites, dans lesquels le rôle de la violence doit leur rester inconnu³⁵⁸. Il y a donc, selon le philosophe et historien des idées Philippe Nemo, une véritable censure à l'œuvre au sein de ces sociétés, collective aussi bien qu'individuelle³⁵⁹. Girard précise bien que la méconnaissance dont il parle n'est pas un phénomène analogue aux concepts psychanalytiques de refoulement ou d'inconscient. Le pouvoir d'explication du mécanisme émissaire est selon lui total, « aucun résidu opaque ne demeure, ce qui n'est jamais le cas dans la psychanalyse³⁶⁰ ». Cette méconnaissance nécessaire au bon fonctionnement du mécanisme n'est cependant pas nécessairement totale, et Girard décrit deux phénomènes antiques qui correspondent précisément à des formes de « rapprochement » de la vérité de la violence tapie au sein des sociétés archaïques : celui de l'initiation, notamment chamanique, et celui de l'« inspiration tragique » des dramaturges grecs de l'époque classique.

2 – Se rapprocher de la vérité sur la violence : les rites initiatiques

Certains individus ont ainsi la fonction bien précise de rentrer en contact direct avec le sacré religieux, c'est-à-dire avec la violence, néanmoins avec d'innombrables précautions : ce sont par exemple les chamans, dont le cas a été étudié ci-dessus, ou les prêtres, qui ont pour fonction de servir d'interface entre le sacré - donc la violence - et le reste de la communauté. Girard décrit également le chamanisme comme fortement imprégné de violence sacrificielle³⁶¹. Le chaman, comme le prêtre, est perçu comme étant en contact avec des forces surnaturelles, ce qui nécessite d'ailleurs une initiation. Pour cela, pour devenir chaman, il doit être initié, c'est-à-dire quitter son statut de simple membre de la communauté pour celui de protégé des dieux ou des esprits, recevant ainsi la faculté de les côtoyer. Les rites d'initiation chamaniques, et quelle que soit la culture d'où ils proviennent, visent selon lui à rendre symboliquement le chaman un peu plus similaire à ces forces surnaturelles avec lesquelles il sera en contact, c'est-à-dire à le charger de violence contagieuse et de signes victimaires analogues à ceux de la victime originelle. Une fois initié, le chaman peut jouer son rôle, qui est « celui du rassembleur des forces bénéfiques qui finissent par mettre en déroute les forces maléfiques³⁶² », afin

³⁵⁷ Girard parle aussi de « secret », *La violence et le sacré*, p. 156.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁵⁹ « La solution sacrificielle est payée d'un prix social très élevé : le sacrifice suppose l'unanimité, et celle-ci n'est obtenue qu'au prix de maintenir la société dans l'univers de la *pensée magico-religieuse* (...); d'où le fait que la pensée rationnelle ne soit pas seulement absente de facto des sociétés archaïques, mais y soit l'objet d'une active *censure*, maintenant en permanence le groupe dans l'univers de la *pensée mythique* », commentaire de Girard par Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, Quadrige, PUF, 2012, publication originale 1998, p. 7-8.

³⁶⁰ *La violence et le sacré*, p. 465.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 428.

³⁶² *Ibid.*, p. 429.

d'obtenir un résultat précis, comme une guérison, la maladie représentant dans ce cas la crise originelle.

Michel Perrin rappelle ainsi que dans les sociétés traditionnelles, le chamane est un médiateur qui « chevauche les frontières, dans la mesure où, durant ses fonctions, il peut, à volonté, relever alternativement du monde-autre et de ce monde-ci ou bien être l'élément actif d'une chaîne reliant un pôle à l'autre ». Le chamane est également perçu comme ayant la capacité à rentrer en contact à volonté avec les forces de l'invisible, contrairement aux autres membres de la communauté³⁶³. Il y aurait donc à ce titre une différence essentielle entre chamanisme et les différentes formes de prêtrise du monde gréco-romain³⁶⁴.

Le rite de l'initiation chamaniste reviendrait donc à laisser une forme d'accès restreint à la compréhension des mécanismes souterrains du sacré et de la violence. Dans le monde gréco-romain, les initiations concernaient surtout les « cultes à mystères », dont Walter Burkert estime que « le secret était un des attributs nécessaires³⁶⁵ ». Il y décrit les cinq principaux mystères du monde méditerranéen antique : ceux d'Eleusis en Grèce, de Dionysos (ou Bacchus), de la Grande Mère en Asie Mineure, d'Isis et de Mithra³⁶⁶, dont l'initiation avait pour objectif de permettre « une certaine forme de salut par l'intimité avec le divin³⁶⁷ », sans pour autant modifier le statut social de l'individu qui s'y soumettait³⁶⁸. De plus, demander l'initiation aux mystères relevait globalement d'un choix personnel : il n'y avait aucune obligation d'y participer. Ainsi, « le rôle de l'initiative privée est manifestement lié à l'état de la société, qui s'était développée avec insistance, aux environs du sixième siècle av. J.-C., vers la découverte de l'individu (...). Il est également caractéristique que les défenseurs d'une autorité rigoureuse de l'Etat étaient généralement soupçonneux à l'égard des mystères privés³⁶⁹ ».

³⁶³ Michel Perrin, *Le chamanisme*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 1995, p. 8-9.

³⁶⁴ Pour la Grèce classique, Louise Bruit Zadman et Pauline Schmitt-Pantel rappellent que « l'existence des prêtres et des prêtresses est liée à celle des sanctuaires et des cultes. Ils n'existent en effet qu'en relation avec le dieu et le culte qu'ils desservent. Le sacerdoce fonctionne, dans la plupart des cas, comme une magistrature de la cité, les prêtres exerçant une autorité liturgique parallèle à l'autorité législative, judiciaire, financière ou militaire », *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Paris, Cursus, Armand Colin, 2007, publication originale 1991, p. 37. John Scheid précise également qu'à Rome « tout citoyen était (...) un prêtre puisque, en tant que père de famille, il présidait au culte de la communauté domestique. Par ailleurs, tous les détenteurs d'autorité dans la vie publique, à quelque niveau que ce fût : magistrat, promagistrat, légat, centurion, président de collège ou de quartier, etc., étaient également responsables du culte concernant la communauté qu'ils dirigeaient. La majorité des sacrifices et des fêtes étaient célébrées par eux, et non par des prêtres proprement dits », *La religion des Romains*, Paris, Cursus, Armand Colin, 2007, publication originale 1998, p. 110.

³⁶⁵ Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. de l'allemand Louis Bardollet et Bernard Deforge, Paris, Les Belles Lettres, 1992, publication originale 1987, p. 18.

³⁶⁶ Robert Turcan précise également que « les mystères d'Eleusis (...) exercèrent l'influence de leur prestige universel sur les fondateurs d'associations initiatiques, qu'elles fussent dionysiaques, isiaques ou métroaques », c'est-à-dire, pour le dernier cas, de Cybèle (la Grande Mère), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Histoire, Les Belles Lettres, 1992, publication originale 1989, p. 11.

³⁶⁷ Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (cit.), p. 23.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 22. Comme a pu le montrer l'affaire des Bacchanales à Rome en 186 av. J.-C., rapportée par Tite-Live : des associations de mystères dionysiaques furent, à la suite d'un fait divers, accusées d'immoralité et de différents crimes, *Histoire romaine XXXIX*, 8-19, dans t. XXIX : *Livre XXXIX*, éd. et trad. Anne-Marie Adam, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 11-28. Robert Turcan rappelle la répression « sans merci » qui s'abattit sur ses membres : « des tribunaux d'exception, plusieurs milliers d'inculpations et de condamnations (...), la destruction de tous les sanctuaires bachiques de Rome et d'Italie (...), l'interdiction catégorique de se réunir pour sacrifier à plus de cinq

3 – L' « inspiration tragique » du dramaturge

Une autre forme d'accès à la vérité de la violence est spécifique au monde grec ancien et est caractérisée par « l'inspiration tragique », définie au chapitre précédent, car pour Girard la tragédie grecque « est le moment où la solution mythologique », c'est-à-dire l'enfouissement de la vérité sur la violence dans le mythe et le rituel, « est remise en question³⁷⁰ ». La méconnaissance est donc en partie levée par l'inspiration du dramaturge, ce qui lui permet de mettre en scène, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les dérèglements violents du désir mimétique. Ce dévoilement n'est toutefois que partiel : en effet, le demi-tour personnel de l'auteur face à la terrifiante vérité qu'il est en train de mettre à jour est perceptible, selon Girard, au sein-même des tragédies. Ainsi, « nous ne savons pas jusqu'à quel point Sophocle soupçonnait la vérité quand il écrivait “Œdipe roi” », dont l'ignorance n'était certainement pas « aussi profonde que la nôtre ». L'inspiration tragique pourrait bien être inséparable d'un certain soupçon quant à la genèse véritable de certains thèmes mythologiques. On peut alléguer ici d'autres tragédies qu'«Œdipe roi» et d'autres poètes que Sophocle, Euripide en particulier³⁷¹ ». « L'inspiration tragique » entraînerait le dramaturge à interroger de manière profonde l'ordre culturel sacrificiel dont il fait partie, sa genèse et sa structure : selon Girard Sophocle interromprait ce questionnement avant de réaffirmer le bien-fondé des valeurs mythiques traditionnelles lorsque la pièce se termine³⁷². La tragédie alternerait donc « entre audace et timidité³⁷³ », avant que ce ne soit cette dernière qui ne l'emporte.

Girard doute également du fait qu'Euripide ne percevait pas ce qu'il était en train de révéler partiellement, du fait qu'il n'était pas conscient du fonctionnement du fonctionnement collectif du désir et de la violence qu'il était en train de mettre en scène. Girard estime même que le dramaturge cherchait sans trop s'en rendre compte à communiquer à son public son soupçon et son malaise face à ce qu'il semblait entrevoir³⁷⁴. Comme Sophocle, « Euripide, lui aussi, recule devant une audace encore plus grande encore. Mais cette fois le recul n'est pas silencieux. Il y a dans de nombreuses tragédies, trop insistants et répétés pour qu'on puisse les écarter, des passages qui révèlent la décision du poète et qui s'efforcent de la justifier³⁷⁵ ». Pour Girard, le sens à donner à ce recul d'Euripide est bien que le sacré joue un rôle protecteur tant qu'on n'en dévoile pas les véritables mécanismes. En effet, « à dissiper leur ignorance, on risque d'exposer les hommes à un péril accru, on les prive d'une protection qui ne fait qu'un avec la méconnaissance, on fait sauter le seul frein dont la violence humaine soit pourvue³⁷⁶ ». Girard

personnes (...) et d'avoir une caisse commune », le culte dionysiaque étant ainsi « rayé de la carte culturelle » de la ville de Rome, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (cit.), p. 304.

³⁷⁰ *Achever Clausewitz*, p. 188.

³⁷¹ *La violence et le sacré*, p. 122-123.

³⁷² *Ibid.*, p. 193.

³⁷³ *Ibid.*, p. 194.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 123-124.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 194. Girard cite à la même page un passage des *Bacchantes* particulièrement révélateur selon lui : « il est une sagesse qui est pure folie, Les pensers qui dépassent l'humain accourcissent la vie, car qui vise trop haut perd le fruit de l'instant. C'est, je pense, ou délire ou erreur que d'agir de la sorte (...) Tiens à l'écart des pensers ambitieux, ton cœur prudent et ton esprit. Ce que croit et accepte la foule des modestes, je l'accepte pour moi ». Il s'agit d'un mélange deux antistrophes du chœur, *Les Bacchantes*, trad. et notes Marie-Delcourt-Curvers, dans *Tragiques Grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 1229-1230.

³⁷⁶ *La violence et le sacré*, p. 202-203.

affirme donc qu'Euripide refuse en réalité d'appréhender pleinement ce qu'il ne fait qu'entrevoir sur les jeux de la violence sacrificielle³⁷⁷. Ce demi-tour face à la vérité est donc pour Girard particulièrement révélateur de l'univers de méconnaissance dans lequel évolue le dramaturge, car « du fait même qu'elle défait les significations mythiques, l'œuvre tragique ouvre sous les pas du poète un abîme devant lequel il finit toujours par reculer³⁷⁸ ».

B – L'histoire cyclique et les cycles sacrificiels

1 – Caractéristiques des cycles sacrificiels selon Girard

Tant que leur fondement violent demeure dissimulé, les sociétés sacrificielles peuvent donc perdurer. Néanmoins l'ordre sacrificiel dont elles jouissent n'est pas éternel et peut en venir à s'affaiblir. Le risque est alors le retour de la violence, de la crise mimétique et de la destruction de la communauté : il existe ainsi des cycles allant de l'ordre au désordre et du désordre à l'ordre, dont le mécanisme émissaire peut seul être un régulateur efficace³⁷⁹.

Supposer cependant l'existence de cycles sacrificiels déclenchés par la violence mimétique reviendrait donc pour l'historien à s'interroger sur la possibilité de l'existence d'événements passés repérables non pas à partir de preuves directes, mais de « preuves dissimulées » à décrypter dans des mythes, des coutumes et des textes littéraires inspirés. Les cycles sacrificiels, jusqu'à l'émergence du christianisme, seraient ainsi les jalons de l'histoire ancienne de l'humanité, déterminant leur existence même, revêtant ainsi une importance bien plus cruciale que d'autres tournants fondamentaux de son histoire qui sont généralement des inventions : l'agriculture, la roue, ou l'écriture. Girard invite plutôt à penser l'histoire ancienne de l'humanité non pas en tant que changement matériel, social, politique ou psychologique, mais plutôt à replacer cette évolution à l'intérieur d'un cadre immuable : l'ordre archaïque, initié et inlassablement répété par les « cycles sacrificiels ». S'ils maintiennent théoriquement les communautés humaines au sein d'un ordre religieux sacrificiel immuable, ils n'empêchent pas pour autant le développement technique et scientifique, comme l'écrit Stéphane Marcireau³⁸⁰ : « L' "éternel retour" évoqué par René Girard ne signifie pas l'absence de progrès techniques ou d'évolution des mœurs. Il signifie que la pratique sacrificielle (...) demeure tapie au sein de la société et en guide tous les aspects³⁸¹ ».

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 207.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 203 ; il rajoute que « l'hubris qui le tente est plus dangereuse que celle de tous ses personnages ; elle porte sur un savoir qui, dans le contexte de toute religion antique ou primitive, ainsi que de toute pensée philosophique et moderne, ne peut être pressenti sinon appréhendé que comme infiniment destructeur ». Girard précise à la même page que « le fait qu'il soit presque ouvertement désigné par Euripide montre que l'interdit, dans cette œuvre tragique [*Les Bacchantes*], est soumis à un ébranlement exceptionnel », et reproduit l'extrait suivant : « que jamais nos pensées n'imaginent rien qui soit supérieur aux lois ! Que coûte-t-il de reconnaître que le divin a la force en partage ? Ce qui de tout temps fut reconnu vrai tient sa force de la nature ». Il s'agit d'une également d'une antistrophe prononcée par le chœur, *Les Bacchantes* (cit.), p. 1253-1254.

³⁷⁹ *La violence et le sacré*, p. 103.

³⁸⁰ Docteur en philosophie, auteur de la thèse *Le christianisme et l'émergence de l'individu chez René Girard*, sous la direction de Jean-Claude Bourdin à l'Université de Poitiers, soutenue en 2011.

³⁸¹ Stéphane Marcireau, *Le christianisme et l'émergence de l'individu chez René Girard*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 137. Charles Ramond exprime la même idée : « bénéficiant des avantages du mimétisme sans trop souffrir de ses inconvénients, les sociétés humaines progressaient quand même sur le plan scientifique et technique », *Le Vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 32. Philippe Nemo, se référant explicitement à Girard, qualifie les

Dans ces cycles gouvernés par la violence mimétique, Girard estime que la vie surgit de la mort – du meurtre collectif en réalité -, « dans le cercle ininterrompu de l'éternel retour commun à toutes les grandes réflexions théologiques directement greffées sur la pratique sacrificielle (...). Ce n'est pas par hasard, bien entendu, que la philosophie occidentale commence, elle aussi (...) dans l'“intuition” de l'Éternel Retour, commune aux présocratiques et à Nietzsche ; c'est là l'institution sacrificielle par excellence³⁸² ».

2 – Girard et l' « éternel retour » des philosophes présocratiques

L'idée de cycle sacrificiels est effectivement analogue à l'idée de l'éternel retour que l'on trouve par exemple chez Anaximandre de Milet (env. 610 – env. 546 av. J.-C.), Héraclite d'Éphèse (550 - env. 480 av. J.-C.) et Empédocle d'Agrigente (env. 495 – env. 435 av. J.-C.). Girard s'est longuement étendu dans plusieurs de ses ouvrages sur le fragment héraclitéen qui affirme que « le combat est père et roi de tout. Les uns, il les produit comme des dieux, et les autres comme des hommes. Il rend les uns esclaves et les autres libres³⁸³ », autrement dit que la violence est à la source de toute forme d'ordre et de création. Nous reviendrons plus amplement sur la lecture girardienne d'Héraclite dans le chapitre 11 de ce travail lorsque nous aborderons la question des conditions du déchaînement de la violence mimétique après la Révélation chrétienne.

Girard s'intéresse également au seul fragment d'Anaximandre conservé : « or, de là où les choses s'engendrent, vers là aussi elles doivent périr selon la nécessité ; car elles s'administrent les unes aux autres châtiment et expiation pour leur scélératesse, selon le temps fixé³⁸⁴ ». Girard voit dans ce passage une référence à la vengeance, aux représailles violentes, comme étant d'origine humaine et non divine, extraites en quelque sorte de l'univers mythique³⁸⁵. Ainsi, la violence va toujours rejeter dans le désordre d'où elle est sortie toute culture dont l'ordre sacrificiel s'affaïsse avec le temps. Il s'agit pour Girard d'une pensée authentique de la violence mimétique qui surgit au sein de la crise³⁸⁶. Ce fragment est ainsi tout simplement « extraordinaire³⁸⁷ ». En résumé, les textes d'Anaximandre et d'Héraclite « vont au-delà de la

sociétés anciennes de « sociétés sans histoire ». Néanmoins, « cela ne signifie nullement qu'il ne “leur arrive rien”, mais qu'elles n'accueillent pas le changement ; le changement, quand il survient en elles, leur parvient de l'extérieur. Il est subi, non voulu, accompagné et organisé. Le changement, ne pouvant jamais être voulu et conçu unanimement, ne peut trouver place que dans des sociétés qui acceptent les différences et déviances individuelles », Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen-âge*, (cit.), p. 7, note 1. Il précise que les sociétés archaïques sont vouées, dans leur ordre même, qui est à la fois « indistinctement cosmique et social » à limiter les effets déstructurants des transformations qu'elles peuvent connaître. Les sociétés de l'histoire cyclique sont donc fondamentalement des sociétés du temps long, car le changement est leur ennemi : « les sociétés sans État ne peuvent gérer le changement (ce qui ne veut pas dire qu'elles en sont à l'abri : mais le changement est alors [...] subi et destructeur). Leur *ordre* est intangible », et ainsi la méconnaissance qui le régit doit alors être absolue (p. 9).

³⁸² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 309. Notons ici que la conception girardienne de l' « histoire cyclique » se démarque des conceptions de l' « éternel retour » conceptualisées par Mircea Eliade. Il y a chez Girard un meurtre réel au commencement du cycle - que l' « élaboration mythologique » finit par maquiller au point d'inverser les responsabilités entre meurtriers et victimes – et non pas un « âge d'or » comme chez M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, publication originale 1949, p. 131.

³⁸³ Cité par Girard dans *La violence et le sacré*, p. 134.

³⁸⁴ Cité par Girard, *Ibid.*, p. 462.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 151.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 162.

pensée explicite de leur auteur », et définissent « l'éternel retour comme une succession sans fin de cycles sacrificiels³⁸⁸ ». Empédocle décrirait également des cycles de fondation culturelle par le biais de la violence fondatrice mais qui se désagrègent dans la crise sacrificielle lorsque les rites ne jouent plus leur rôle³⁸⁹.

Les sociétés archaïques évoluent donc dans un cycle sans fin de création et de destruction déterminés par la violence mimétique. L'ordre sacrificiel doit être intangible sous peine de destruction absolue de la communauté, phénomène que Girard postule comme s'étant produit d'innombrables fois au cours de l'histoire humaine. Outre l'étude des trois philosophes présocratiques que nous venons de voir³⁹⁰, Girard a effectué une analyse d'un événement historique bien documenté dans lequel il voit la violence fondatrice en action : le meurtre collectif de César en 44 av. J.-C.

3 – Exemple de passage d'un cycle sacrificiel à un autre : les ides de Mars

Le 15 mars 44 av. J.-C., Jules César est assassiné à Rome par un groupe de conjurés aristocratiques dans la Curie de Pompée, où le Sénat devait se réunir³⁹¹. Promis à une célébrité

³⁸⁸ *Les origines de la culture*, p. 135.

³⁸⁹ Girard écrit que « le mouvement cyclique est attribué par le penseur à l'alternance de deux forces fondamentales, l'amour et la haine. La naissance des monstres s'effectue par attirance du même sous l'effet non de l'amour mais de la haine, avant la naissance d'un nouveau monde :

“57 – Alors commencèrent de germer bien des têtes sans cou et des bras séparés de leur corps se mirent à errer, sans épaules, et des yeux privés de front, planètes (du monde de la Haine).

58 – Privés de corps, les membres, sous l'empire de la Haine, erraient çà et là, disjoints, désireux de s'unir.

59 – Mais dès qu'une divinité se fut unie à l'autre plus étroitement, on vit les membres s'ajuster, au hasard des rencontres, et d'autres en grand nombre sans cesse continuèrent la chaîne.

60- Êtres aux pieds tournant pendant la marche et aux mains innombrables.

61 – D'autres naissaient avec deux visages, deux poitrines, bœufs à face humaine ou au contraire hommes à crâne de bœuf, et encore les androgynes, au sexe paré d'ombre” », cité par Girard dans *La violence et le sacré*, p. 241. Girard y voit une mise scène du double monstrueux qui surgit au cœur du désordre de la crise mimétique, avant que le mécanisme émissaire ne fasse surgir un nouvel ordre. Il le rapproche d'un autre « texte capital » tiré des *Purifications* : « le père s'empare de son fils *qui a changé de forme* ; il le tue, en priant, l'insensé ; et le fils crie, suppliant son bourreau dément ; mais lui n'entend pas, et l'égorge, préparant dans son palais un abominable festin. Pareillement, le fils s'emparant du père, les enfants de leur mère, leur arrachent la vie, et dévorent une chair qui est la leur », cité dans *La violence et le sacré*, p. 242. On retrouve cette traduction dans les *Fragments* d'Empédocle, trad. Yves Battistini, *Trois présocratiques*, Paris, Gallimard, nouvelle traduction revue et corrigée 1988, publication originale 1968, p. 134-135. Pour Girard, ce texte « révèle l'atmosphère de crise sacrificielle exacerbée dans laquelle l'œuvre d'Empédocle s'élabore (...). Comme dans *Les Bacchantes*, nous voyons ici le rite dégénérer et glisser dans une réciprocité d'une violence si démente qu'elle débouche sur le *double monstrueux*, c'est-à-dire sur l'origine même du rite, bouclant une fois de plus le cercle des compositions et décompositions religieuses qui fascine les penseurs présocratiques ».

³⁹⁰ Pierre Vidal-Naquet a néanmoins montré que les Grecs ne concevaient pas nécessairement ainsi le passage du temps. Ainsi, la conception du temps chez Hérodote n'est pas à proprement parler celle de l'« éternel retour » et est plus complexe. C'est également le cas chez Thucydide, bien qu'à un degré moindre, « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *Revue de l'histoire des religions*, t. 157, n°1, 1960, p. 67-71.

³⁹¹ Robert Étienne a rassemblé les cinq principaux récits antiques sur la mort de César compilés dans *Les ides de mars. L'assassinat de César ou de la dictature ?*, Gallimard, Paris, 1973, p. 27-148. Nous reprenons les indications bibliographiques de R. Étienne en les modifiant légèrement : Nicolas de Damas (n. 64 av. J.-C.), *Vie d'Auguste* XIX-XXVI, trad. et notes Édith Parmentier et Francesca Prometea Barone dans *Histoires, Recueil de coutumes, Vie d'Auguste, Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 242-264. Plutarque (env. 46 – 125), *Vie de César* 57-67 (éd. et trad. Émile Chambry et Robert Flacelière dans *Vies*, t. IX : *Alexandre-César*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, publication originale 1975, p. 206-219) et *Vie de Brutus* 7-18 (éd. et trad. Émile Chambry et Robert Flacelière dans *Vies*, t. XIV : *Dion-Brutus*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 100-113). Suétone (env. 70 – 132),

exceptionnellement durable³⁹², ce meurtre a toujours fasciné, et inspiré une immense production, qu'elle soit littéraire, picturale, théâtrale ou cinématographique.

Si le récit des faits diverge selon l'historien antique que l'on lit – lequel écrit souvent bien longtemps après les faits –, le déroulement de l'assassinat dans son ensemble est désormais bien connu, et c'est surtout sur la signification à lui donner que l'on s'interroge le plus. Déjà, les historiens antiques en proposaient différentes interprétations³⁹³. Pour beaucoup d'historiens en effet, le meurtre de César a joué un rôle essentiel dans ce passage d'un système politique et social à un autre³⁹⁴, et celui-ci en serait devenu pour ainsi dire une sorte de figure tutélaire, en premier lieu parce qu'Octavien-Auguste a très ouvertement utilisé le personnage de son père adoptif – largement divinisé de son vivant³⁹⁵ – pour des motifs de propagande, afin d'enraciner plus profondément son propre pouvoir³⁹⁶.

César LXXVI-LXXXIX, éd. et trad. Henri Ailloud dans *Vie des douze Césars*, t. I : *César-Auguste*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, 1^{ère} édition 1931, p. 51-62. Appien (env. 95 – env. 165), *Les guerres civiles à Rome, Livre II*, XVI, 106-117 ; XVII, 118 et XXI, 149-153, trad. Jean-Isaac Combes-Dounous, introd., révision et notes Philippe Torrens, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 119-132 et p. 163-169. Dion Cassius (env. 163 – env. 235), *Histoire romaine* XLIII, 41-49 et XLIV, 1-22, 52, trad. Earnest Cary et Herbert B. Foster, *Roman History, Vol. IV : Books 41-45*, Cambridge, Loeb Classical Library 66, Harvard University Press, 1916, p. 285-301, 309-343 et 402-403.

³⁹² Selon Greg Woolf, « le meurtre de César a résonné dans l'histoire. Cela est tellement évident que l'on n'en est plus guère surpris, mais on devrait l'être. Pourquoi un politicien assassiné devrait-il revêtir toujours autant d'importance après tout ce temps ? Même durant l'antiquité classique il n'a pas été le premier tyran à être tué, ni le dernier. Très certainement, les meurtres sont d'excellents signes de ponctuation (...). Mais parmi tant de meneurs d'hommes assassinés (...), pourquoi les ides de mars comptent-elles toujours ? ». Traduction personnelle de l'anglais : « Caesar's murder has reverberated down through history. This is so obvious that it no longer surprises, but it should. Why should one murdered politician matter after all this time? Even in classical antiquity he was not the first tyrant to be slain, nor the last. Murders are excellent punctuation marks, to be sure (...). But among so many murdered and perished leaders of men, why do the Ides of March still matter? », *Et tu, Brute? The Murder of Caesar and Political Assassination*, Londres, Profile Books, 2006, p. 137.

³⁹³ Greg Woolf rappelle la diversité des points de vue sur la mort de César chez les auteurs antiques : « l'organisation du meurtre de César a posé un problème pour ceux qui l'ont raconté dans leurs écrits tout autant que pour ceux qui l'ont perpétré. La signification du meurtre est partiellement déterminée par le moment où il intervient dans le récit. Pour Virgile, cela a pu être le début d'un chaos à partir duquel Octave a pu sauver l'Etat. Pour Plutarque, dans sa *Vie de César*, c'était bien naturellement la fin de son récit. Mais dans sa *Vie de Brutus*, c'est le moment-clé, l'acte existentiel qui permet à Brutus de choisir son destin, notamment quel passé il va reconnaître et quel futur l'attend. Appien, comme Salluste, place le meurtre dans l'histoire d'un effondrement : les trois livres des *Guerres civiles* commencent avec la crise des Gracques et se terminent avec Actium. Pour Suétone, la mort de César constitue à nouveau la fin de la biographie, mais la vie de César est la première des douze biographies mises en relation », Traduction personnelle de l'anglais : « plotting Caesar's murder poses a problem for narrators as well as conspirators. Where the murder falls in the story determines part of its significance. For Virgil, it could be the beginning of a chaos from which Octavian would rescue the state. For Plutarch in his *Life of Caesar* it was naturally the end of the story. But in his *Life of Brutus* it is the defining moment, the existential act that allows Brutus to choose his destiny, including which past he will acknowledge and which future will await him. Appian, like Sallust, fits the murder into the story of collapse: the three books of *The civil war* begin with the Gracchan crisis and end with Actium. For Suetonius, Caesar's death is again the end of the biography, but Caesar's life is the first of the twelve linked biographies. That view of Julius Caesar as the founder of the principate was becoming more and more widely expressed in the second century, as the republic became ancient history », *Et tu, Brute?* (cit.), p. 45.

³⁹⁴ Voir notamment le livre de Josiah Osgood, *Caesar's Legacy. The Civil War and the Emergence of the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

³⁹⁵ Jérôme Carcopino en rappelle quelques étapes essentielles, de 68 av. J.-C. à sa mort, *Jules César*, préf. Jean-Louis Brunaux, 2013, publication originale 1935, Paris, Bartillat, p. 555.

³⁹⁶ Robert Étienne estime ainsi que « le césarisme de César va connaître un exceptionnel rayonnement avec la fondation de la monarchie augustéenne et dans la fidélité aux principes essentiels d'un régime qui se réclamera

Robert Étienne estime par exemple que « les conjurés ont été les complices inconscients d'une dialectique qui va permettre d'asseoir en 27 av. J.-C. le pouvoir monarchique d'un Auguste sur des institutions plus sûres et plus durables (...). De plus, César divinisé avait ouvert à Octavien le chemin du divin : son pouvoir serait désormais consolidé sur terre et dans le ciel. Ainsi devait débiter, par le consentement des dieux et des hommes, et sous les auspices de Jules César, Divus Julius, le Siècle d'Auguste³⁹⁷ ». Greg Woolf écrit aussi que l'idée que le principat avait été fondé par César était déjà très répandue dès le II^e siècle³⁹⁸. Rappelons à titre de dernier exemple la reprise par l'intégralité des empereurs (même après les Julio-Claudiens), et ce jusqu'en 476, du titre de « César³⁹⁹ ».

Pour René Girard, l'assassinat de César relève bien de la violence fondatrice, un meurtre collectif au sein d'une grave crise politique et sociale qui va lentement donner naissance à un nouvel ordre du monde⁴⁰⁰. Précisons que si Girard donne quelques considérations générales sur le meurtre de César dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, son analyse du déroulement et de la signification du meurtre de César est essentiellement basée sur le drame de Shakespeare analysé dans *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990), et non sur des sources historiques. Car pour Girard, ce déchaînement de violence collective dont César a été la victime correspond très précisément au mécanisme victimaire qui fonde une communauté, voire l'érige en état⁴⁰¹. Ainsi « la violence du meurtre de César est devenue la violence fondatrice de l'Empire romain⁴⁰² ». Les conjurés de Rome ne se seraient pas comportés différemment des millions d'individus avant eux qui eux aussi mettaient à mort des victimes afin de fonder ou refonder leur ordre social.

Girard retrouve dans le récit shakespearien du meurtre de César les différents enchaînements qui mènent des désordres à sa résolution sacrificielle ; l'assassinat se produit à la suite d'une longue crise bien réelle qui sévissait dans la Rome républicaine depuis bien longtemps - les historiens débattent pour en fixer les bornes chronologiques et les modalités -, comme la crise agraire qui sévit à Rome dans la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C. et la tentative de réforme gracquienne (133-121 av. J.-C.), la crise de l'oligarchie romaine et de ses institutions⁴⁰³, les conflits violents sur le territoire italien même, comme les révoltes d'esclaves (Sicile, 135-132 av. J.-C. ; Campanie, 103 av. J.-C. ; celle de Spartacus en Italie, 73-71 av. J.-C.) et la guerre « sociale » (91-88 av. J.-C.). Les vieilles institutions républicaines sont désormais grippées, et détournées à leur profit par d'ambitieux chefs politiques et militaires qui n'hésitent pas à avoir recours à l'armée pour asseoir leurs ambitions. Girard voyait cependant en elles un instrument

toujours de son auteur : Auguste ne se proclame-t-il pas *divi filius*, fils du divinisé ? », *Jules César*, Paris, Fayard, 1997, p. 275.

³⁹⁷ Robert Étienne, *Les ides de mars* (cit.), p. 200.

³⁹⁸ Greg Woolf, *Et tu, Brute?* (cit.), p. 45.

³⁹⁹ Ainsi, « tutelle tribunicienne des assemblées, recommandation (...) obligatoire des candidats, *adlectio* des *Patres*, commissions préfectorales, et *imperium infinitum* sur les armées et les provinces, telles sont les réalités sur lesquelles les empereurs édifièrent leur monarchie. Mais c'est à bon droit qu'ils ont tous pris le nom de César, car c'est à César qu'en remontent la découverte et l'emploi », rappelle Jérôme Carcopino, *Jules César* (cit.), p. 471.

⁴⁰⁰ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 252.

⁴⁰¹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 131.

⁴⁰² *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 251.

⁴⁰³ Pour Jean-Michel David, il s'agit avant tout d'une crise de son aristocratie, *La République romaine. De la deuxième guerre punique à la bataille d'Actium. 218-31 av. J.-C.*, Paris, Nouvelle histoire de l'Antiquité 7, Seuil, 2000, p. 12.

de canalisation du désir mimétique qui suscite, comme nous venons de le voir, convoitises, rivalités et violences, au point de faire de celles-ci « le génie politique de Rome », car capables en théorie de contenir jusqu'à un certain point les rivalités entre les classes dominantes : « la République est un *cursus honorum*, et tant que les ambitions rivales se surveillent les unes les autres, la liberté peut survivre. Celles-ci peuvent cependant devenir si intenses, qu'elles ne peuvent plus se supporter mutuellement⁴⁰⁴ ».

Il est admis par les historiens que les meurtriers de César n'avaient pas de réel programme politique, ou alors, pour reprendre la formule de Robert Étienne, seulement un « programme négatif » : tuer le tyran, ce qui selon eux aurait dû permettre de remettre en place le fonctionnement traditionnel des institutions républicaines, aussi flou que ce projet ait été⁴⁰⁵. Ainsi, comme l'écrit Christian Meier, « c'est un nouvel exemple du simplisme de la République tardive que ce groupe de républicains loyaux et honnêtes ait pu nourrir paisiblement la conviction que la République reprendrait ses droits dès que le tyran serait éliminé. Ils n'ont rien compris aux circonstances qui ont permis son ascension⁴⁰⁶ », c'est-à-dire au dépérissement avancé de cette même république et de son jeu institutionnel. C'est donc bien à une refondation qu'aspireraient les conspirateurs, à un retour aux origines. Il s'agit de mettre fin à la crise pour refonder une république stable, d'autant plus que leur figure de proue, Brutus, prétendait descendre du Brutus légendaire qui aurait participé à l'expulsion de Tarquin, le dernier roi de Rome, et à la fondation de la république⁴⁰⁷. Nous avons analysé le récit qu'en fait Tite-Live au dans l'introduction de ce travail.

Girard voit la violence fondatrice en action dans le récit de l'expulsion du roi par Tite-Live, expulsion qui aurait mis fin à la crise que connaissait alors la société romaine ; ainsi, au lieu d'accentuer le processus de fragmentation sociale provoqué par les désordres, les citoyens se rassemblent pour renvoyer collectivement le roi – une sorte de meurtre symbolique - et fonder un nouvel ordre, la République⁴⁰⁸. Les meurtriers de César rejoueraient donc d'une certaine manière la scène fondatrice du meurtre originel qui avait mis fin à la royauté et permis d'établir la République⁴⁰⁹. Greg Woolf rappelle d'ailleurs qu'un « mythe constitutionnel romain » associait bien l'expulsion des derniers rois romains à la création des institutions républicaines⁴¹⁰. Pour Girard, c'est donc à un acte de violence sacrée que s'adonnent les conspirateurs, par lequel « le sacrifice reprend silencieusement sa fonction de créateur et de régénérateur de toute culture⁴¹¹ ».

⁴⁰⁴ « Collective Violence and Sacrifice in Shakespeare's *Julius Caesar* », *Salmagundi: A Quarterly of the Humanities and Social Sciences*, n°88-89, 1991, p. 400-401. Traduction personnelle de l'anglais : « the Republic is a *cursus honorum*, and as long as rival ambitions keep each other in check, liberty survives. Rival ambitions can become so intense, however, that they no longer tolerate one another ». Voir également la p. 235 de *Shakespeare, les feux de l'envie*.

⁴⁰⁵ Robert Étienne, *Les ides de mars* (cit.), p. 167.

⁴⁰⁶ Christian Meier, *César*, trad. de l'allemand Joseph Festhauser, Paris, Seuil, 1989, p. 463.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 461. Voir Tite-Live, *Histoire romaine* I, LVI-LX, dans t. I : *Livre I*, éd. Jean Bayet et trad. Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1971, publication originale 1940, p. 89-97.

⁴⁰⁸ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 252.

⁴⁰⁹ Girard mentionne à la p. 47 des *Origines de la culture* l'ouvrage de Michel Serres *Rome, le livre des fondations*, Paris, Grasset, 1983, 283 p. Voir notamment ce qu'écrit M. Serres à la p. 170 sur l'expulsion de Tarquin.

⁴¹⁰ Greg Woolf, *Et tu, Brute?* (cit.), p. 25.

⁴¹¹ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 265.

Les meurtriers de César ont pourtant donné une impulsion décisive dans l'implosion finale de la République et la mise en place progressive du principat, monarchie sacrée reposant pour Girard sur la figure divinisée de Jules César, puis d'un nombre important d'empereurs, à travers le culte impérial⁴¹². Jean Louis Voisin rappelle que ce rite comportait une double dimension dès le règne d'Auguste : il s'adressait d'un côté à un mort (César divinisé), de l'autre à un vivant (Auguste lui-même, à travers son *Genius* ou son *Numen*). Tous les empereurs ne furent d'ailleurs pas divinisés par la suite⁴¹³.

De toute évidence, la mort de César ne correspond pas entièrement au mécanisme que décrit Girard ; bien des éléments manquent à l'appel, même si lui pense tous les repérer dans la tragédie de Shakespeare. Ce n'est qu'un petit groupe d'aristocrates qui passe à l'action, et non une plèbe aveuglée par le mimétisme violent⁴¹⁴ ; César n'était pas universellement perçu comme responsable des troubles de Rome⁴¹⁵ ; on ne sait pas vraiment s'il y a eu une « contagion mimétique » parmi les conjurés ; sa mort n'a pas rétabli la concorde : les guerres civiles continuèrent pendant plus de quinze ans. Girard y voit toutefois un exemple particulièrement frappant de violence fondatrice en action en plein cœur de l'Antiquité gréco-romaine.

On ne trouve en revanche pas de description dans les écrits de Girard d'une société précise qui disparaîtrait dans la violence sacrificielle. On peut à défaut mentionner l'étude de Jared Diamond sur les phénomènes précipitant la disparition ou la destruction des sociétés, en prenant des exemples très variés dans le temps et l'espace, comme celui de l'Amérique précolombienne ou de l'île de Pâques. Il identifie plusieurs causes récurrentes, comme les dommages environnementaux, un changement climatique brutal, des voisins agressifs, une dépendance alimentaire ou matérielle vis-à-vis de l'extérieur, ou encore de mauvaises réponses apportées

⁴¹² « Sous l'Empire romain, les sacrifices sont bel et bien offerts, à tour de rôle, à chaque empereur, mais, comme il n'en est pas un qui ne se nomme César, c'est au même et éternel César, réincarné dans chacun de ses successeurs, que ces sacrifices sont offerts. En chaque nouvel empereur est censée renaître la divinité d'origine. Comme dans toutes les monarchies sacrées, la victime fondatrice est toujours à la fois morte et vivante, supérieure aux vicissitudes de l'existence », *Ibid.*, p. 274. Girard précise que « tous les empereurs successifs tirent leur autorité dans la vertu sacrificielle qui émane d'une divinité dont ils portent le nom, le premier César, assassiné par de nombreux meurtriers. Comme toute monarchie sacrée, par conséquent, l'empire repose sur une victime collective divinisée. Il y a là quelque chose de si frappant, de si impressionnant, qu'il est impossible d'y voir une pure et simple coïncidence (...). Le culte de l'empereur est une reprise du schème antique du meurtre fondateur. La doctrine impériale est tardive, certes, et trop consciente d'elle-même, sans doute, pour ne pas comporter quelque artifice mais ceux qui l'ont conçue savaient de toute évidence ce qu'ils faisaient. Leur œuvre n'était pas sans force : l'histoire subséquente l'a prouvée », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 135-137.

⁴¹³ Jean-Louis Voisin, « La mise à l'épreuve du système sous les Julio-Claudiens », dans Yann Le Bohec, Marcel Le Glay et Jean-Louis Voisin, *Histoire Romaine*, Paris, PUF, 1999, publication originale 1991, p. 246. Marcel Le Glay rappelle quant à lui que sous Constantin, l'empereur gardait la magistrature de Pontife Suprême et que l'on pratiquait toujours le culte impérial. Le titre fut abandonné en 379 par l'empereur Gratien. Finalement, en 391, Théodose « interdit à toute personne d'entrer dans un temple, d'adorer les statues des dieux et de célébrer des sacrifices. La religion païenne est morte par décret », *La religion romaine*, Paris, Armand Colin, 1991, publication originale, 1971, p. 80.

⁴¹⁴ Greg Woolf, *Et tu, Brute?* (cit.), p. 22, précise toutefois qu'il n'est pas rare que les aristocrates romains, sous la république, se chargent eux-mêmes de cette besogne, au lieu d'y assigner leurs esclaves ou leurs soldats. La plèbe, elle, ne semblait pas particulièrement emballée par ce qui venait de se produire (p. 34).

⁴¹⁵ Josiah Osgood précise que quelques jours après le meurtre, lors des funérailles, « le défunt, et non les assassins, avait les sympathies de la foule », traduction personnelle de l'anglais : « the dead man, and not the assassins, had the crowd's sympathy », *Caesar's Legacy* (cit.), p. 12.

par les instances dirigeantes à certains problèmes graves, les différents facteurs pouvant aisément se combiner⁴¹⁶.

Bilan du chapitre 2 :

Les sociétés archaïques girardiennes sont donc dans leur fondement même des sociétés du sacrifice, pratique structurante cherchant à reproduire de manière rituelle l'effet salvateur de la mise à mort de la victime émissaire originelle. Du sacrifice et des jeux de la violence sacrée découlerait, selon Girard, l'ensemble des rites et des institutions de ces sociétés, et ce dans toute leur diversité, de la guerre au cannibalisme, en passant par la monarchie sacrée, la fête, les jeux, l'agriculture et la domestication des animaux. Dans sa quête des origines, qu'il qualifie de « tentative scientifique par excellence⁴¹⁷ », Girard affirme que seule la violence sacrificielle a un effet structurant⁴¹⁸. L'origine sacrificielle de la culture continue également de se percevoir dans une société comme la Grèce ancienne à travers le rituel du *Pharmakos* ou celui des Bouphonies.

Cet univers sacrificiel structurant ne peut fonctionner qu'accompagné d'une méconnaissance des mécanismes qui règlent le processus de la violence mimétique, bien qu'il soit possible de bénéficier d'une certaine révélation de ce savoir terrifiant : c'est selon Girard le rôle des rites d'initiation, par exemple chamanistes ; mais la Grèce ancienne a également connu l'« inspiration tragique » qui permet au dramaturge classique de percevoir partiellement le mécanisme de la violence émissaire puis de la mettre en scène dans son œuvre. La Grèce ancienne serait à ce titre un univers culturel déjà partiellement éloigné de la structure sacrificielle rigide dont parle Girard. Les temps des sociétés archaïques est donc nécessairement cyclique, jalonné par des « cycles sacrificiels » qui correspondent à autant de réactivations du mécanisme émissaire, comme Girard dit le voir dans l'assassinat de César en 44 av. J.-C. La violence est donc bien « le moteur immobile de l'histoire », comme l'écrit Michel Serres⁴¹⁹.

Girard affirme ainsi l'origine sacrificielle de toutes les sociétés antiques. Pour autant, il apparaît que les sociétés archaïques détaillées dans ce chapitre ne se superposent pas chronologiquement avec les sociétés antiques, et que l'on ne peut pas assimiler le concept girardien d'« archaïsme » à celui d'antiquité tel qu'il est communément utilisé dans la recherche historique. La question de la chronologie est toutefois abordée de manière irrégulière et parfois paradoxale dans ses écrits, comme nous allons l'analyser dans le troisième et dernier chapitre de cette première partie.

⁴¹⁶ Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, trad. de l'anglais Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006, publication originale 2005, 648 p. J. Diamond est Professeur de géographie à l'Université de Californie Los Angeles.

⁴¹⁷ *Les origines de la culture*, p. 30.

⁴¹⁸ « La théorie de la victime émissaire prétend découvrir l'événement qui constitue l'objet direct ou indirect de toute herméneutique rituelle ou culturelle », *La violence et le sacré*, p. 474.

⁴¹⁹ Voir la citation en ouverture de ce chapitre.

Chapitre 3 – Une chronologie problématique : l'Antiquité à la charnière entre l'archaïsme et la modernité mimétique

« La chronologie historique devrait débiter par l'évolution de l'espèce humaine, accompagnée de la montée en puissance du désir mimétique⁴²⁰ »

Avec l'élaboration d'une histoire dont le mécanisme émissaire serait le principe structurant, Girard se situe d'emblée en dehors des cadres chronologiques habituels de la recherche historique et propose une lecture de l'histoire de l'humanité qui posséderait sa temporalité propre. Le modèle proposé dans *La violence et le sacré* est élaboré sur la base de ce que l'on peut en saisir à partir des traces que la violence fondatrice a laissé dans des sociétés qui se sont éloignées de leur origine sacrificielle pour un certain nombre de raisons. Cependant, Girard n'a jamais cessé d'affirmer la scientificité de sa théorie, malgré l'impossibilité de « remonter jusqu'aux phénomènes dont il est question⁴²¹ ». Girard a pris conscience du défaut de contextualisation historique de sa théorie et a par exemple déjà déclaré qu'il ne réécrirait pas *La violence et le sacré* de la même façon⁴²².

L'histoire de l'humanité que Girard cherche à élaborer obéit donc à une temporalité et à une chronologie qui lui sont propres. Girard n'a ainsi que rarement recours à la terminologie classique des grandes périodes historiques : le terme « Antiquité » n'apparaît ainsi que trois fois dans *La violence et le sacré* (1972)⁴²³ et est même absent des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), les deux ouvrages où ses conceptions de l'archaïsme mimétique sont le plus développées. A titre de comparaison, Girard mentionne plus fréquemment le Moyen Âge, ce qui peut paraître paradoxal étant donné qu'il s'agit de la période de l'histoire qu'il a probablement la moins commentée.

On trouve toutefois dans ses écrits beaucoup d'indications chronologiques relatives aux phénomènes anciens qu'il décrit, mais celles-ci sont très éparpillées, souvent vagues et parfois contradictoires. Il y a donc tout un travail de reconstruction à effectuer afin de mieux contextualiser les articulations de l'histoire qu'il décrit. Nous verrons dans un premier temps que Girard fait remonter la phase archaïque de l'histoire de l'humanité jusqu'à la période de l'hominisation, c'est-à-dire du passage de l'animalité à l'humanité, le tout dans une démarche évolutive, darwinienne pour ainsi dire⁴²⁴. Nous examinerons dans un second temps tous les

⁴²⁰ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 86.

⁴²¹ « Tout ce que nous appréhendons, directement ou indirectement, sur le plan rituel, appartient à un monde pleinement humanisé », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 131.

⁴²² « *La violence et le sacré* n'est pas suffisamment situé dans un contexte d'évolution qui présuppose des centaines de milliers d'années, c'est-à-dire un temps absolument inconcevable pour l'homme », *Celui par qui le scandale arrive*, p. 135.

⁴²³ Une à la p. 473, ainsi que deux références à « l'Antiquité tardive » p. 17 et p. 445.

⁴²⁴ Girard est ainsi qualifié de « nouveau Darwin des sciences humaines » par Michel Serres, « Réponse de M. Michel Serres au discours de René Girard », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 14.

enjeux chronologiques posés par une telle théorie, tout en précisant la place des sociétés antiques dans cette temporalité historique,

I – Archaïsme girardien et hominisation

Pour Girard, l'Antiquité se situe au dernier stade de la phase archaïque de l'histoire de l'humanité. Celle-ci commence avec l'hominisation et prend fin, comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail, avec la Révélation chrétienne, cette dernière comportant également dans sa lecture girardienne une part d'incertitude chronologique. Après avoir défini le désir mimétique dans *Mensonge romantique, vérité romanesque* (1961) puis la violence mimétique dans *La violence et le sacré*, Girard aborde ainsi pour la première fois la question de l'hominisation dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*⁴²⁵. Il est revenu ponctuellement sur ce point dans d'autres écrits postérieurs, en particulier dans *Les origines de la culture* (2004), et, à un niveau moindre, *Achever Clausewitz* (2007).

A – Au commencement : le mimétisme animal

1 – Limites à la rivalité mimétique dans le mimétisme animal

Le mécanisme fondateur décrit dans *La violence et le sacré* et que nous avons détaillé dans les deux précédents chapitres se trouvait donc placé dans une incertitude chronologique à laquelle Girard a tenté de remédier. Il situe directement son origine au commencement même de l'humanité, dans la longue séquence de l'hominisation, dont il fait de la violence fondatrice le déclencheur même. Si le mimétisme est en effet pour lui le déterminant essentiel de l'être humain, Girard fait observer qu'on le retrouve également chez les animaux. Si ceux-ci peuvent avoir des comportements mimétiques, Girard écrit que les rivalités que le mimétisme engendre sont strictement encadrées par des rapports de domination extrêmement solides⁴²⁶, dont rien ne remet en cause le principe-même hiérarchique et la manière dont il structure le groupe⁴²⁷. Girard fait notamment observer que les comportements mimétiques peuvent avoir les individus dominants comme modèles – ou médiateurs –, à l'exception « fondamentale » de ce qu'il appelle les « comportement d'appropriation⁴²⁸ ». Autrement dit, jamais un membre du groupe animal ne tentera de convoiter le même objet qu'un membre dominant de ce même groupe, ce qui limite la rivalité mimétique et ses désordres violents⁴²⁹. Le conflit mimétique joue d'ailleurs

⁴²⁵ En particulier le chapitre III du Livre I, intitulé « Le processus d'hominisation », p. 114-133.

⁴²⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 124.

⁴²⁷ Girard utilise l'expression anglaise « dominance patterns », que l'on peut traduire par « structures de la domination » en référence aux sociétés animales, par exemple à la p. 122 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*. Jean-Michel Oughourlian, un des deux interlocuteurs de Girard dans ce même ouvrage (avec Guy Lefort), a par la suite proposé la formulation « schémas instinctuels de ritualisation des conflits chez les animaux », *Hystérie, transe, possession. Un mime nommé désir*, Paris, L'Harmattan, 2000, publication originale 1982, p. 25, note 11.

⁴²⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 123.

⁴²⁹ « Les animaux dominés se laissent mourir de faim plutôt que de disputer leur nourriture aux animaux dominants », *Ibid.*, p. 121. A noter toutefois que le terme de « mimétisme animal », dans la recherche scientifique, est surtout utilisé pour décrire les techniques visant à imiter physiquement autre chose, en général un élément naturel, dans un but de protection, par exemple contre un prédateur. Pierre-Marie Baudonnière distingue bien l'« imitation », qui « est à la base du processus d'humanisation et de l'avènement de la culture », du « mimétisme

selon lui un rôle structurant au sein des sociétés animales, mais sans jamais dégénérer : lorsque deux individus sont en conflit, le premier qui cède à un autre individu continuera à céder par la suite, ce qui met un terme à la rivalité⁴³⁰.

2 – Rôle du mimétisme dans le passage de l'animalité à l'humanité

René Girard déclare vouloir envisager le déclenchement de l'hominisation de manière totalement radicale⁴³¹. Pour lui, c'est la « mimésis d'appropriation », autrement dit le désir mimétique (désirer le même objet qu'un tiers), qui enclenche le processus d'hominisation. C'est donc l'intensification du conflit mimétique, lié à l'augmentation de la taille du cerveau des primates et donc de leurs facultés mimétiques, qui provoque ce basculement⁴³². Girard rappelle effectivement l'augmentation du volume de la boîte crânienne et du cerveau dans la lignée qui mène aux humains modernes, et estime que « ce doit être cette puissance grandissante qui déclenche le processus d'hominisation⁴³³ », c'est-à-dire l'apparition de crises mimétiques qui ne peuvent être résolues que par le mécanisme du bouc émissaire ; en effet, un surcroît de mimétisme ne peut, par définition, qu'engendrer davantage de violence, et, « au-delà d'un certain seuil de puissance mimétique, les sociétés animales deviennent impossibles. Ce seuil correspond donc au seuil d'apparition du mécanisme victimaire : c'est le seuil de l'hominisation⁴³⁴ ». Girard estime donc que le processus commence lorsque les rivalités mimétiques deviennent trop fortes au sein de la société animale pour que les rapports de domination entre individus au sein de celle-ci puissent continuer à fonctionner de manière structurante, faisant ainsi place à des comportements violents contagieux, comme la vengeance⁴³⁵.

comportemental », qui concerne avant tout les animaux ; pour lui, l'imitation est inexistante chez les animaux, car elle repose sur « une forme de représentation de l'autre qui ne leur est pas accessible », *Le mimétisme et l'imitation*, Paris, Dominos, Flammarion, 1997, p. 77 et p. 97.

⁴³⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 122. Pour une étude des comportements violents animaux, et en particulier à partir de la notion d'instinct, voir Konrad Lorenz, *L'agression*, trad. de l'allemand Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1969, publication originale 1963, 285 p. Girard mentionne l'ouvrage à la p. 11 de *La violence et le sacré*, et dans la note 40 des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (p. 131, référence donnée p. 583). L'étude de K. Lorenz est aussi reprise dans les discussions de *Sanglantes origines* (1987), en particulier par Walter Burkert (p. 148-150).

⁴³¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 127.

⁴³² *Ibid.* Philippe Boyé note que « les premières manifestations culturelles surgissent donc dans les documents paléontologiques en même temps que les premiers signes d'agrandissement du cerveau (...). Par culture au sens large, on entend la transmission par l'apprentissage (et au moyen de symboles), des connaissances nécessaires à la survie du groupe social (rituels, techniques, croyances) ». Philippe Boyé, *René Girard et l'évolution*, thèse de doctorat en Médecine générale sous la direction d'Alain Serise à l'université de Bordeaux II, 1990, p. 95. Le psychiatre Jean-Michel Oughourlian, qui a travaillé avec Girard sur *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) – en particulier sur le Livre III (« psychologie interindividuelle ») -, a publié une étude dans laquelle il fait le lien entre les neurones miroirs, qui permettraient de mieux comprendre le fonctionnement mimétique du cerveau, et la théorie mimétique de Girard, *Notre troisième cerveau*, Paris, Albin Michel, 2013. La théorie mimétique de Girard y est rappelée aux p. 35-44.

⁴³³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 128. Notons le conditionnel employé par Girard.

⁴³⁴ *Ibid.* Philippe Boyé rappelle également les autres éléments traditionnellement retenus par les anthropologues et les paléontologues comme critères d'hominisation : la bipédie, le développement cérébral ou encore la maîtrise de l'outil de pierre, *René Girard et l'évolution* (cit.), p. 92-94.

⁴³⁵ *Achever Clausewitz*, p. 122.

3 – Place du mécanisme émissaire dans l’humanisation

C’est ainsi que se serait déclenché pour la première fois le mécanisme émissaire, qui seul a pu permettre à l’humanité de « naître et survivre en même temps » grâce à son rôle fondateur en faisant émerger les rituels et interdits qui caractérisent les sociétés archaïques et qui leur permettent de canaliser la violence mimétique⁴³⁶. Girard estime d’ailleurs que cette émergence a dû être extrêmement progressive et que la disparition de nombre de ces premiers groupes d’humains sous les coups de la violence mimétique devait être commune⁴³⁷. Ainsi, « des millions de victimes innocentes ont ainsi été immolées depuis l’aube de l’humanité pour permettre à leurs congénères de vivre ensemble⁴³⁸ ». Girard distingue toutefois au moins deux étapes distinctes dans ce processus : il parle en effet de « sociétés pré-humaines » et de sociétés humaines à proprement parler, le rite sacrificiel et les prohibitions permettant le passage de l’une à l’autre en empêchant la destruction du groupe⁴³⁹.

Girard envisage ainsi le processus d’humanisation comme une succession de « paliers » qui permettraient d’intégrer lors de chacun d’entre eux un accroissement constant du mimétisme. Ils seraient séparés les uns des autres par des périodes de crises très violentes mais toujours « fécondes », car permettant l’apparition d’ « interdits toujours plus rigoureux au-dedans et des canalisations rituelles plus efficaces vers le dehors », si le groupe survit à la crise et ne s’autodétruit pas. Chaque palier permettrait donc de faire émerger des institutions toujours plus efficaces pour réguler le mimétisme violent, ce qui permettrait en conséquence une nouvelle « avance mimétique », nécessairement suivie d’une nouvelle crise, « en un mouvement spiraloïde qui humanisait de plus en plus l’anthropoïde⁴⁴⁰ » : on est donc bien, pour Girard, au sein d’une « histoire sacrificielle » qui prend son origine bien avant le moment conventionnel du passage du Néolithique à l’Histoire proprement dite⁴⁴¹.

4 – Apparition des premières cultures humaines

La grande rupture entre animalité et humanité est donc le mécanisme émissaire et la capacité du meurtre fondateur à mettre fin à l’escalade mimétique par la mise en place de rituels et d’interdits⁴⁴². Girard fait également procéder la sphère du symbolique du meurtre fondateur, car

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 122. Jean-Michel Oughourlian estime que « le mécanisme de la victime émissaire se déclenche et des formes culturelles fondées sur lui, médiatisées par lui, vont prendre le relais des formes animales », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 128-129.

⁴³⁷ *Achever Clausewitz*, p. 55.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 10. Précisons toutefois que les tentatives d’estimation des populations humaines au cours de la préhistoire présentent des estimations extrêmement basses, comme le rappelle Jean-Noël Biraben : « pendant très longtemps, l’espèce humaine ne comptait tout au plus que quelques centaines de milliers d’individus, et ce n’est qu’il y a trente à quarante mille ans, c’est-à-dire très récemment dans l’histoire humaine, que sa population a franchi le seuil d’un million d’habitants », « L’évolution du nombre des hommes », *Population & sociétés*, n° 394, octobre 2003, p. 1-4. Le généticien Luca Cavalli-Sforza estime quant à lui également qu’il n’y avait qu’environ 1000 humains modernes il y a 100 000 ans, *L’aventure de l’espèce humaine. De la génétique des populations à l’évolution culturelle*, trad. de l’italien Pierre Savy, Paris, Odile Jacob, 2011, publication originale 2010, p. 73.

⁴³⁹ *Achever Clausewitz*, p. 123-124.

⁴⁴⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 129.

⁴⁴¹ *Quand ces choses commenceront*, p. 147.

⁴⁴² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 131. Charles Ramond estime ainsi que le processus d’humanisation aboutit à « un groupe social doté d’interdits, et très rapidement de rituels et de lieux symboliques,

« pour saisir le pouvoir du symbolique, il faut tenir une origine de ce pouvoir : (...) le mécanisme du bouc émissaire⁴⁴³ ». Toute institution est pour Girard nécessairement sacrificielle, nous l'avons vu au chapitre précédent ; il estime de même que la culture proprement humaine se développe, au cours de l'hominisation, par le rituel⁴⁴⁴, celui-ci se présentant de manière symbolique comme une crise mimétique à la fin de laquelle une victime est sacrifiée⁴⁴⁵.

L'ensemble de ces phénomènes se produit avant l'apparition du langage⁴⁴⁶, qui selon Girard doit nécessairement trouver son origine dans la terreur et l'épouvante de la crise originelle, ainsi que des cris qui accompagnent celle-ci. Une fois l'ordre rétabli ou régénéré, une des exigences du rituel peut être de reproduire ces hurlements puisqu'ils ont directement précédé le déclenchement du mécanisme victimaire, auquel ils sont d'ailleurs peut-être nécessaires ; ainsi, « il n'y a pas de culture au monde qui n'affirme comme premiers et fondamentaux dans l'ordre du langage, les vocables du sacré⁴⁴⁷ ». Cette théorie sur l'origine du langage a attiré un certain nombre de critiques après la parution des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, notamment celles d'Henri-Jacques Stiker⁴⁴⁸. Girard a abordé à nouveau ce thème vingt-cinq ans plus tard dans *Les origines de la culture*, réaffirmant que « pour avoir le langage, il faut d'abord une forme embryonnaire de la culture, une sorte de protection culturelle contre la violence⁴⁴⁹ », autrement dit des rites, à commencer par le sacrifice, et les interdits. Girard conclut en affirmant que les êtres humains ne se sont pas « domestiqués » eux-mêmes : c'est le sacrifice qui a rempli cette fonction car il est l'élément autour duquel toute la culture humaine vient à se structurer⁴⁵⁰.

Enfin, l'« élaboration mythologique » que nous avons décrite au chapitre 1 se produit nécessairement, c'est-à-dire la dissimulation de l'innocence de la victime émissaire au sein des récits racontant la crise du point de vue des lyncheurs : les mythes. Girard précise bien que ce processus de création a lieu avant que le langage ou que d'autres institutions culturelles que le sacrifice n'apparaissent. La dissimulation, écrit, Girard, se produit à l'intérieur-même du religieux⁴⁵¹.

un groupe social qui enterre et honore ses morts, s'est détaché de l'animalité par l'effet même du mimétisme qui le liait à elle », *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 31.

⁴⁴³ *Les origines de la culture*, p. 153.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 107.

⁴⁴⁶ « Le système de la victime émissaire rend » la structuration rituelle de la société « possible à un niveau prélinguistique », *Les origines de la culture*, p. 180.

⁴⁴⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 139. Outre l'augmentation continue du volume de la boîte crânienne, « il y eut aussi des changements qualitatifs : le développement, par exemple, de la partie du cerveau destinée à la production et à la compréhension du langage, qui constitue la différence la plus importante entre les animaux et nous », Luca & Francesco Cavalli-Sforza, *Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine*, trad. de l'italien Françoise Brun, Paris, Flammarion, 1997, publication originale 1993, p. 146.

⁴⁴⁸ Henri-Jacques Stiker, philosophe et anthropologue, a critiqué les analyses de Girard relatives à l'acquisition du langage : « la faiblesse d'une telle vision me semble patente, non parce que le passage envisagé demeure obscur, mais parce qu'elle ignore tout de l'ordre symbolique du langage humain ». Il rajoute que « sa visée d'universalité est prise en défaut. On ne saurait, d'un même mouvement, expliquer le sacré et le langage », *Culture brisée, culture à naître*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 92 et p. 94-95. Il estime globalement qu'« une telle genèse relève de l'imaginaire le plus pur », « Sur le mode de penser de René Girard », *Esprit*, avril 1979, p. 51.

⁴⁴⁹ *Les origines de la culture*, p. 179.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 180-181.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 182-183.

B – Une chronologie à clarifier

1 – Des estimations chronologiques très vagues

Girard aborde à plusieurs reprises la question de l'insertion de sa théorie de l'hominisation et de la création des sociétés archaïques dans un cadre chronologique, mais l'ensemble reste particulièrement vague. A quand faire remonter l'hominisation ? Quand la sortie du monde animal est-elle actée ? Comment identifier le passage de sociétés « pré-humaines » aux sociétés humaines à proprement parler ? Quand rentre-t-on pleinement dans l'archaïsme, à la fin duquel se situent les sociétés antiques ? Les remarques de Girard – ou de ses interlocuteurs dans les livres d'entretien – ne permettent pas d'en dresser un tableau précis, d'autant plus que chacun de ce cas n'est pas abordé séparément. Girard est conscient de ce problème : rappelant les paliers de l'hominisation dont il a été question ci-dessus, il admet qu' « il est impossible de définir, d'isoler le moment précis où ce mécanisme intervient et où la culture émerge enfin. Il faut voir cela dans un cadre temporel de dizaines de milliers d'années, peut-être de centaines de milliers, peut-être de millions d'années⁴⁵² ». Il a toutefois déclaré qu'il est « absurde » de vouloir intégrer le mécanisme émissaire dans « la temporalité historique⁴⁵³».

2 – Critiques à l'encontre de la méthode historique de Girard

La méthode historique de Girard a rencontré plusieurs critiques sévères, comme celles de Régis Debray dans *Le feu sacré* (2003). Elles concernent sa lecture de la Révélation chrétienne, mais peuvent aussi bien s'appliquer à son élaboration de l'archaïsme sacrificiel. R. Debray y reproche à Girard son manque de précisions chronologiques, géographiques ou encore statistiques ; avoir recours aux écrits littéraires lui semble insuffisant⁴⁵⁴. Girard y a répondu l'année suivante dans la dernière partie des *Origines de la culture*⁴⁵⁵ ; sa réplique concerne surtout des considérations relatives à sa lecture du texte biblique, qui ne rentrent donc pas dans le cadre de ce chapitre.

En revanche, la préhistorienne Marylène Patou-Mathis s'oppose directement à la théorie de l'hominisation de Girard dans son livre *Préhistoire de la violence et de la guerre* (2013) : « cette supposée violence “primordiale”, si chère à René Girard, est un mythe qui procède, non d'une réalité objective, mais souvent d'une propagande intéressée ». Elle entend donc « démontrer que les thèses, voire les idéologies, qui considèrent la violence comme inscrite dans la nature humaine ne prennent pas en compte les données archéologiques et historiques (...). En effet,

⁴⁵² *Les origines de la culture*, p. 154. Comme le fait remarquer Jean-Marc Bourdin, « là où Girard agrège rapidement [*sic.*] en une longue période d'hominisation lui permettant de faire émerger tout le symbolique d'un meurtre fondateur indéfiniment répété, une chronologie est à affiner », « Quelques problèmes posés à la théorie mimétique par les progrès de la paléanthropologie depuis 1972 », communication à l'université d'été René Girard *Comprendre un monde en crise* organisée par l'Association de Recherches Mimétiques au Moulin d'Andé, juillet 2014. Jean-Marc Bourdin est l'auteur de *La rivalité des égaux : la théorie mimétique, un paradigme pour l'anthropologie politique ?*, thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Charles Ramond à l'université de Paris VII, 2016, 511 p. disponible en format numérique à l'adresse : <http://www.theses.fr/2016PA080047/document>

⁴⁵³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 135.

⁴⁵⁴ Régis Debray, *Le feu sacré*, Paris, Fayard, 2003, p. 375.

⁴⁵⁵ Chapitre « “Les moyens du bord”. Réponse à Régis Debray », p. 249-278.

non héréditaire, la violence n'est pas une fatalité⁴⁵⁶ ». Il nous semble ici que M. Patou-Mathis se méprend quelque peu sur la théorie de Girard, pour qui ce n'est pas la violence qui est première, mais le mimétisme. C'est parce qu'il imite ses semblables que l'être humain peut devenir violent et non pas parce que cela serait inscrit dans sa nature profonde. La violence n'est d'ailleurs pas une fatalité pour Girard, puisque comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail, la Révélation chrétienne propose précisément selon Girard une régulation non-violente du mimétisme violent qui correspondrait selon lui au stade suprême de l'évolution de l'humanité.

On trouve également dans le livre de M. Patou-Mathis des précisions importantes sur l'état de la recherche sur les violences préhistoriques. En premier lieu, il n'existe pour l'instant aucune trace archéologique, au cours de cette période, d'une communauté humaine qui se serait autodétruite par violence interne. Au contraire, les squelettes retrouvés ne présentent que très peu de traces que l'on pourrait interpréter comme des violences volontaires, à fortiori mortelles⁴⁵⁷. Pour donner un exemple, « le plus ancien témoignage de violence a été découvert sur un crâne, probablement d'Homo sapiens archaïque, trouvé en Chine méridionale, dans une grotte près de Maba (...) daté entre 200 000 et 150 000 ans⁴⁵⁸ ». De même, les conflits entre communautés étaient très rares, voire inexistantes⁴⁵⁹, ce qui va à l'encontre de l'hypothèse girardienne de la guerre pour se procurer des victimes sacrificiables.

3 – Girard et la question des preuves

Girard est bien conscient des questionnements que suscite sa théorie ; il tente d'y apporter des réponses dans le chapitre VI des *Origines de la culture*, intitulé « Méthode, évidence et

⁴⁵⁶ Marylène Patou-Mathis, *Préhistoire de la violence et de la guerre*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 12. Elle précise également à la p. 92 que « le mécanisme victimaire et la "violence mimétique" n'expliquent en rien les sacrifices rituels pratiqués dans de nombreuses sociétés. Par exemple, chez les Bouriates chasseurs de rennes en Sibérie, le sacrifice apparaît dès qu'un groupe se sédentarise et les domestique. Des victimes sont alors offertes aux ancêtres, ceux qui ont légué le troupeau ; ici le sacrifice restaure l'ordre du monde, mais ne règle pas les conflits entre humains. Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs préhistoriques, aucune preuve archéologique n'atteste le sacrifice de bêtes sauvages, probablement parce que les relations entre elles et les humains étaient des relations d'alliances. Par contre, dès l'apparition de la domestication des animaux au cours du Néolithique, certains d'entre eux vont être sacrifiés pour des raisons qui varient en fonction des sociétés ».

⁴⁵⁷ Marylène Patou-Mathis, *Préhistoire de la violence et de la guerre* (cit.), p. 28.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 24. A noter toutefois cette remarque de Konrad Lorenz : « les mécanismes du comportement instinctif n'étaient évidemment pas en mesure d'affronter les nouvelles conditions créées inévitablement par la culture, dès son apparition. On a pu démontrer que les premiers inventeurs d'outils en pierre, les australopithèques africains, utilisèrent ces armes nouvelles pour tuer promptement leurs frères de race. L'homme de Pékin, ce Prométhée qui apprit le premier à garder le feu, l'utilisait pour rôti ses congénères : à côté des premières traces d'utilisation régulière du feu, on trouve les os mutilés et grillés du *Sinanthropus pekinensis* lui-même », *L'agression* (cit.), p. 231

⁴⁵⁹ « Durant le Paléolithique, trop d'interrogations subsistent pour affirmer l'existence de conflits intra- ou intercommunautaires. Il est plus probable qu'à ces époques reculées on ait eu affaire à des violences interpersonnelles qui n'ont été, apparemment, que rarement mortelles. En ce qui concerne les conflits intergroupes, il est à souligner qu'en Europe la démographie était très réduite (estimée à quelques milliers d'individus au Paléolithique supérieur) et les groupes humains dispersés sur de vastes territoires. La probabilité que des affrontements aient eu lieu est donc faible, d'autant plus qu'une bonne entente entre ces petites communautés était indispensable à leur survie, en particulier mortelles, n'ayant été observées que sur seulement quelques individus, on peut raisonnablement penser qu'il n'y a pas eu de guerre stricto sensu. En effet, ce n'est qu'à la fin du Paléolithique que la preuve la plus convaincante d'un conflit meurtrier entre deux communautés a été retrouvée », Marylène Patou-Mathis, *Préhistoire de la violence et de la guerre* (cit.), p. 28.

vérité⁴⁶⁰ », au début duquel il affirme que la question de la scientificité des preuves qu'il avance est une de ses « préoccupations majeures⁴⁶¹ ». Il reconnaît ainsi des insuffisances dans la méthode utilisée pour élaborer *La violence et le sacré*, et affirme qu'il n'a pas trouvé de solution à ce problème⁴⁶². « La preuve, dans ma théorie », écrit-il, « est très forte mais mal exploitée⁴⁶³ » ; il trouverait ainsi intéressant d'élaborer une cartographie des rituels⁴⁶⁴. Il reconnaît toutefois qu'il n'est pas un historien et qu'il recherche avant tout à déterminer comment apparaît et se structure la culture en général et par le meurtre émissaire en particulier, c'est-à-dire par un événement bien réel dont les traces sont dissimulées⁴⁶⁵. Girard ne veut toutefois pas se couper de la recherche historique, archéologique ou anthropologique et affirme au contraire dans un long passage vouloir en exploiter, en les combinant, toutes les découvertes⁴⁶⁶.

Il faut également noter que Girard s'est tardivement intéressé à une civilisation particulière du néolithique, celle dite de *Çatalhöyük* en Anatolie centrale. Il a notamment participé à un groupe de travail pluridisciplinaire à l'université de Stanford entre 2006 et 2008 consacré à l'étude de ce site archéologique, notamment autour de l'archéologue Ian Hodder⁴⁶⁷. Girard a donné une conférence sur ce thème le 22 novembre 2008 au collège des Bernardins à Paris⁴⁶⁸. Il s'attache

⁴⁶⁰ *Les origines de la culture*, p. 207-247.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁶² « Il me semblait que les indices favorables à la thèse étaient trop nombreux et concordants pour être contestables, mais aucun d'entre eux pris isolément ne constitue une véritable preuve. C'est la multiplicité d'indices jamais contredite qui constitue ma preuve », *Ibid.*, p. 209.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 241-242. D'où l'intérêt que Girard porte aux p. 238-242 à la notion de « traces » développée par Carlo Ginzburg : « tout à coup je me rendis compte que dans ma recherche en cours depuis des années sur le sabbat j'utilisais une méthode beaucoup plus morphologique qu'historique. Je rassemblais des mythes et des croyances provenant de milieux culturels différents sur la base d'affinités formelles. Au-delà des identités superficielles, je reconnaissais des homologies profondes... Les connexions historiques connues ne pouvaient pas me guider, parce que ces mythes et ces croyances pouvaient remonter à un passé beaucoup plus éloigné. J'utilisais donc la morphologie comme une sonde, pour explorer une couche que l'on ne peut atteindre avec les instruments habituels de la connaissance historique », *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, trad. de l'italien Monique Aymard, Elsa Bonan, Christian Paoloni et Martine Sancini-Vignet, Paris, Flammarion, 1989, publication originale 1986, p. 14. C. Ginzburg a brièvement critiqué les thèses de Girard quelques années après dans *Le sabbat des sorcières*, trad. de l'italien Monique Aymard, Paris, Gallimard, 1992, Publication originale 1989, p. 303 (note 22) et p. 366 (note 34). Girard estime quant à lui que C. Ginzburg ne remonte pas à la véritable origine de toute culture, qui ne peut être que le meurtre fondateur (*Les origines de la culture*, p. 242).

⁴⁶⁶ « Comment faire un travail de terrain sur des faits qui remontent à des dizaines, des centaines de milliers d'années ? La spécialisation se justifie, parce que tout le monde ne peut pas tout faire. Si je crois en la recherche, il me faut croire ce que m'apportent les découvertes et interprétations de mes collègues archéologues ou paléontologues. Si nous pensons que cette tâche ne peut être menée à bien, il nous faut alors abandonner l'idée de la recherche et de la théorie (...). Je ne me prétends pas anthropologue de terrain. Je me présente ouvertement comme un interprète qui combine les données de l'anthropologie, de l'archéologie et de l'ethnologie pour construire une théorie générale de la culture et de ses origines (...). Comme tous les scientifiques, je suis à la recherche de l'invariant, plutôt que de la différence », *Les origines de la culture*, p. 195.

⁴⁶⁷ Information fournie par Jean-Marc Bourdin, « Quelques problèmes posés à la théorie mimétique par les progrès de la paléanthropologie depuis 1972 », communication à l'université d'été René Girard *Comprendre un monde en crise* organisée par l'Association de Recherches Mimétiques au Moulin d'Andé, juillet 2014. Les résultats des travaux de ce groupe de recherche ont été publiés dans le volume dirigé par Ian Hodder, *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, IV-360 p.

⁴⁶⁸ « Le sacrifice », conférence du 22 novembre 2008 au collège des Bernardins avec Maurice Godelier, Alain Mattheuws et Jean Vannier, diffusée le 17 février 2009 sous le titre « L'Anthropologie, première partie » dans l'émission *Le mardi des Bernardins* sur la chaîne KTO, disponible à l'adresse : <https://www.ktotv.com/video/00043395/lanthropologie-premiere-partie>

à y montrer, à partir d'une documentation iconographique, les traces selon lui de violence mimétique et sacrificielle qu'on y trouve⁴⁶⁹. Des conférences similaires furent prononcées l'année suivante à Stanford. Ian Hodder a également dirigé l'ouvrage collectif *Violence and the Sacred in the Ancient Near East. Girardian Conversations at Çatalhöyük*, auquel ont notamment participé des chercheurs proches de René Girard comme James Alison, Mark N. Anspach, Benoît Chantre, Jean-Pierre Dupuy et Wolfgang Palaver⁴⁷⁰.

II – La difficile insertion du concept d'Antiquité dans l'archaïsme girardien

A – L'archaïsme au défi de la chronologie

1 – Essai de remise en ordre chronologique : l'*Homo Sapiens*, l'individu archaïque ?

L'insertion de la thèse girardienne de l'hominisation et de l'archaïsme religieux reste donc particulièrement floue. On peut se borner à rappeler que si les premiers rites sacrificiels remontent à peut-être 800 000 ans⁴⁷¹, la plupart des rituels décrits par Girard comme ayant une origine sacrificielle semblent apparaître avec l'*Homo Sapiens*, apparu il y a environ 200 000 ans. En effet, les premiers rites funéraires (sépultures) attestés sont datés d'environ 80 000 années⁴⁷², et les premières préoccupations observables d'ordre magique ou surnaturel peuvent remonter aux 50 000 dernières années⁴⁷³. Les premières peintures apparaissent quant à elles au plus tôt il y a 30 000 ans⁴⁷⁴. Point important, les premiers conflits meurtriers attestés, de très petite taille, datent de la fin du Paléolithique⁴⁷⁵.

Jean-Marc Bourdin s'est essayé à une tentative de contextualisation historique de la théorie de Girard à l'aide des données les plus récentes fournies par les préhistoriens et les archéologues, dont nous reproduisons des extraits en annexe à la fin de ce chapitre⁴⁷⁶. Il y distingue six moments, allant des chasseurs-cueilleurs jusqu'aux derniers siècles du I^{er} millénaire av. J.-C. L'Antiquité semble recouvrir les deux derniers stades, allant de la naissance des premières cités-états et des premiers empires⁴⁷⁷ jusqu'à « un affaiblissement du religieux rituel et l'avènement concomitant des premiers préceptes politiques et concepts philosophiques et moraux dans de

⁴⁶⁹ Un voyage y fut d'ailleurs organisé en 2013 par l'Association de Recherches Mimétiques.

⁴⁷⁰ Ian Hodder, dir., *Violence and the Sacred in the Ancient Near East. Girardian Conversations at Çatalhöyük*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

⁴⁷¹ Marylène Patou-Mathis, *Préhistoire de la violence et de la guerre* (cit.), p. 154-155.

⁴⁷² André Leroi-Gourhan, *Le fil du temps : ethnologie et préhistoire*, Paris, Fayard, 1983, p. 295.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 301.

⁴⁷⁵ Marylène Patou-Mathis, *Préhistoire de la violence et de la guerre* (cit.), p. 28. Elle précise également à la p. 53 que la thèse de la disparition de la disparition des Néanderthaliens à la suite de conflits violents avec l'*Homo Sapiens* est aujourd'hui abandonnée.

⁴⁷⁶ Jean-Marc Bourdin, « Quelques problèmes posés à la théorie mimétique par les progrès de la paléoanthropologie depuis 1972 » (cit.).

⁴⁷⁷ Qui sont « les premiers à délivrer des témoignages écrits sur leurs croyances et leurs modes de vie. Disposant de ressources matérielles considérables, ils donnent naissance une première fois au politique dans sa triple dimension d'aspiration à la souveraineté, d'édiction de législations et de régulation par un ordre juridictionnel, le tout restant enchevêtré dans un système d'institutions religieuses et de représentations symboliques avec lesquelles il partage la fonction de contenir la violence toujours prête à fragiliser la persistance de la communauté ».

nombreuses civilisations éloignées les unes des autres, au point d'échapper pour l'essentiel à des effets de contagion, entre le VIII^e et le III^e siècle » av. J.-C.

2 – Difficultés du bornage chronologique de l'Antiquité

Le découpage chronologique traditionnel dans le monde occidental en quatre périodes se faisant suite n'a que peu d'utilité pour René Girard. Ce qui compte avant tout pour lui est la dynamique historique du désir, qui va de l'hominisation à nos jours. La communauté historienne, il est vrai, admet que ces délimitations traditionnelles ne sont que des conventions parfois pratiques, et l'on cherche depuis longtemps à analyser les événements historiques indépendamment de ces dates symboliques.

Il faut bien évidemment prendre en considération la grande diversité des lieux et des cultures. Les sources antiques que Girard utilise pour élaborer sa théorie de l'archaïsme sont essentiellement grecques, parfois romaines, mais il s'aventure également en de très rares occasions en Égypte⁴⁷⁸, ou, comme nous l'avons vu ci-dessus avec le cas de *Çatalhöyük*, en Anatolie. Comme le rappelle Paul Petit, si la transition du Néolithique à l'Histoire s'est faite au IV^e millénaire av. J.-C. en Égypte et en Mésopotamie, elle a connu des rythmes beaucoup plus variés en fonction des sociétés et des cultures⁴⁷⁹.

Les mêmes considérations sont à reprendre en aval ; Pierre Cabanes estime que la date de 476 ne constitue pas une rupture radicale, en particulier dans la partie orientale de la mer Méditerranée où l'Empire recentré sur Byzance perdure pendant encore près d'un millénaire⁴⁸⁰. Henri-Irénée Marrou rappelle également que la transition du monde antique au monde médiéval a connu des rythmes pluriels ; ainsi, « la nouvelle culture médiévale s'était déjà solidement implantée dans les îles britanniques alors que la flamme vacillante de la culture médiévale éclairait encore l'Italie⁴⁸¹ ». A l'intérieur même de ces limites, aussi débattues soient-elles, les passages d'une époque à une autre, comme par exemple celui de la période classique à la période hellénistique dans le monde grec, ne doivent pas être vus comme constituant des ruptures pour les contemporains mais davantage comme une convention qu'il est commode d'utiliser dans la recherche historique⁴⁸². En réalité, écrit Pierre Cabanes, la seule rupture nette

⁴⁷⁸ *Les origines de la culture*, p. 216.

⁴⁷⁹ En effet, « l'Europe, moins favorisée par le climat post-glaciaire et relativement éloignée des premiers foyers de civilisation, connaît un important retard, qui s'étend sur les siècles de la "protohistoire". Les peuples européens pratiquent l'agriculture et l'élevage, mais ignorent l'écriture, et nous ne les connaissons que par leurs vestiges archéologiques assez pauvres et les récits des peuples orientaux plus avancés. A leur tour, les péninsules méditerranéennes, Grèce et Italie, accèdent à l'histoire vers le milieu du second millénaire (Mycéniens) pour la Grèce, et le début du I^{er} millénaire (Italiotes divers, puis Étrusques) pour l'Italie. Enfin le reste de l'Europe s'attarde plus longtemps encore, dans le premier Age du Fer (Hallstatt), de 900 à 500 av. J.-C., et le second (la Tène), jusqu'à la diffusion des influences grecque et romaine », Paul Petit, *Précis d'histoire ancienne*, éd. mise à jour par André Laronde, Paris, PUF, 2010, publication originale 1962, p. 9.

⁴⁸⁰ Pierre Cabanes, *Introduction à l'histoire de l'Antiquité*, Paris, Armand Colin, 2004, publication originale 1992, p. 17.

⁴⁸¹ Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Seuil, 1977, p. 169-170. Il précise également que la culture antique « a même connu des moments privilégiés où l'on put croire à une nouvelle floraison, ainsi sous la domination éclairée de l'Ostrogoth Théodoric (493-526) : ne restaurait-il pas les monuments de la Ville éternelle avec des briques portant, avec son nom, la devise *Bono Romae*, "pour le bien de Rome" ? » (p. 170).

⁴⁸² Pierre Cabanes, *Introduction à l'histoire de l'Antiquité* (cit.), p. 17.

perçue par les Anciens était celle qui existait entre le temps présent, celui où ils vivaient, et le temps des origines plus ou moins mythiques de leurs cités⁴⁸³ ».

Le concept d'Antiquité, aussi souple et fluide soit-il, ne s'intègre pas aisément dans le cadre d'une histoire mimétique, parce qu'il ne semble pas réellement correspondre à une étape précise de cette histoire. Il a toutefois une place bien particulière au sein de l'histoire vue par Girard, puisque c'est en pleine Antiquité qu'a lieu la Révélation chrétienne - qui débute en Palestine aux alentours de l'an 30 -, qui amorce le passage des sociétés sacrificielles à la modernité mimétique. Le positionnement de l'Antiquité au sein de l'histoire de l'humanité est donc tout à fait singulier car elle se situe précisément à la jointure entre l'« histoire cyclique » et « l'histoire ouverte », à la fin de la première et au début de la seconde. En ce sens, l'Antiquité serait à la croisée des chemins mimétiques de l'humanité, comme le suggère le schéma suivant :

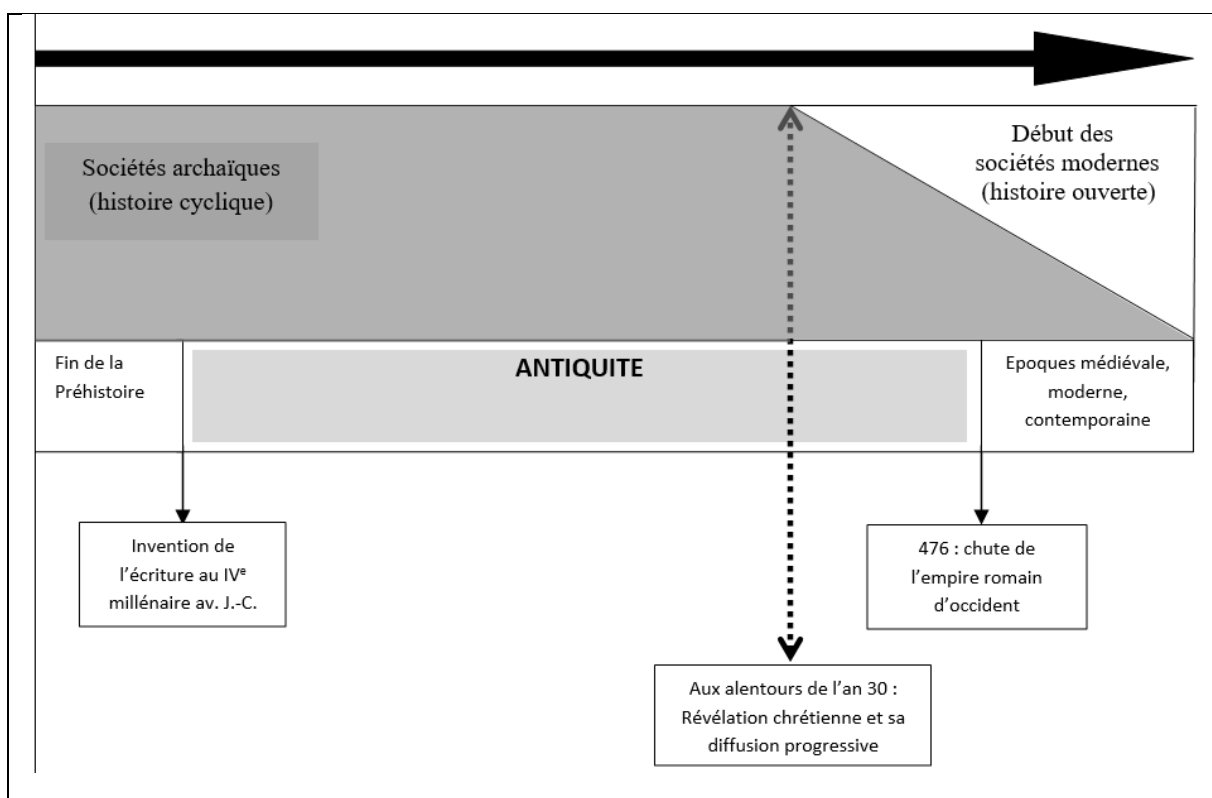


Figure 1 : l'Antiquité à la charnière entre archaïsme et modernité mimétique

3 – L'histoire selon Girard : le séquençage plutôt que le découpage

Si, en l'absence de toute tentative de contextualisation précise dans l'œuvre de Girard, il est impossible de proposer une chronologie de l'homínisation et d'y situer l'Antiquité, on peut en revanche schématiser avec certitude les enchaînements qui structurent cette histoire gouvernée par le mimétisme : à la phase de l'animalité succède celle de l'homínisation et de l'histoire cyclique des sociétés archaïques qui prend fin avec la Révélation chrétienne. Comme nous le verrons dans la deuxième partie de ce travail, cette dernière révèle l'innocence des victimes émissaires et rend par conséquent inopérant le mécanisme sacrificiel : les sociétés archaïques quittent donc de leur carcan sacrificiel, c'est-à-dire celui de l'histoire cyclique, à laquelle

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 18.

succède ainsi une « histoire ouverte » et un risque inédit d'intensification apocalyptique de la violence, puisque les protections sacrificielles qui caractérisent les sociétés archaïques disparaissent progressivement.

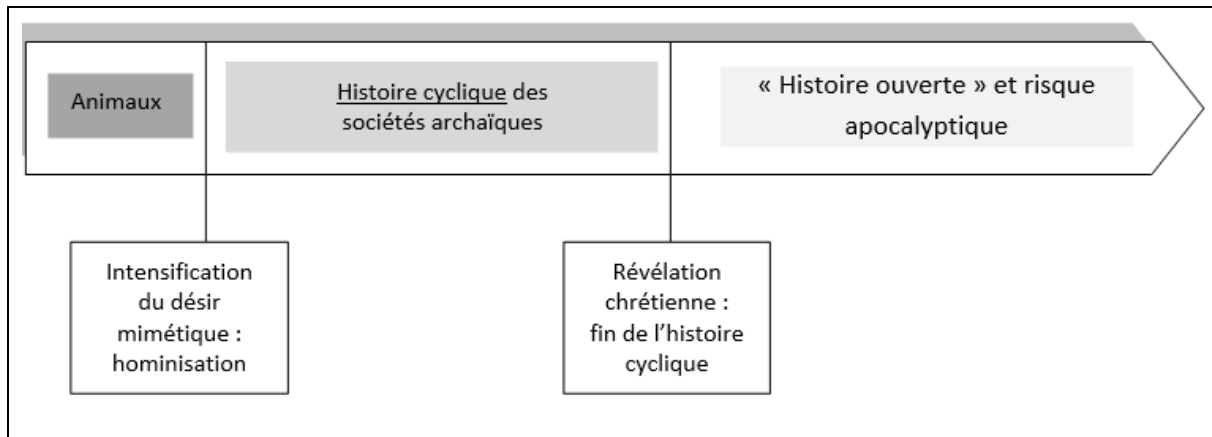


Figure 2 : Les séquences girardiennes de l'histoire mimétique de l'humanité

Malgré le défaut de contextualisation dans l'œuvre de Girard, on peut considérer ces enchaînements comme universels ; ils seraient valables pour l'ensemble des cultures humaines, chacune avec sa chronologie propre. On le voit, les sociétés antiques méditerranéennes se situeraient précisément à la jonction entre archaïsme et modernité mimétique, entre l'histoire cyclique et l'histoire ouverte. Girard propose donc un découpage inédit de l'histoire s'étendant de l'hominisation à nos jours. On ne peut pas parler d'une succession de périodes historiques ; il s'agit plutôt d'un enchaînement immuable de séquences gouvernées par les jeux du mimétisme humain. Il faut donc parler, chez Girard, de séquençage plutôt que de découpage de l'histoire, dont la seule variable est le moment où une société donnée rentre en contact avec le christianisme, mettant ainsi fin à l'histoire cyclique.

Girard bâtit ainsi son « histoire mimétique » en donnant la priorité au temps long⁴⁸⁴ : très longue durée de l'hominisation et répétition d'innombrables cycles sacrificiels qui structurent les sociétés archaïques. Notons qu'elle diffère des trois temporalités historiques définies en 1949 par Fernand Braudel dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* : une première avec une histoire « quasi-immobile, celle de l'homme dans ses rapports avec le milieu qui l'entoure (...) faite bien souvent de retours insistants, de cycles sans cesse recommencés » ; puis l'on trouve au-dessus d'elle « une histoire lentement rythmée (...), une histoire sociale, celle des groupes et des groupements » ; enfin, la strate de « l'histoire traditionnelle, (...) une agitation de surface, les vagues que les marées soulèvent sur leur puissant mouvement⁴⁸⁵ ».

Si Braudel et Girard font la part belle au temps long, ce dernier se démarque toutefois des conceptions braudéliennes : le milieu géographique ne joue par exemple aucun rôle dans sa pensée, seuls comptent le milieu culturel et religieux. Girard ne fait pas non plus d'histoire sociale au sens classique du terme ; il essaye plutôt d'appréhender certaines sociétés à partir du

⁴⁸⁴ Achever Clausewitz, p. 53.

⁴⁸⁵ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t. I. : *La part du milieu*, Paris, Armand Colin, 1990, publication originale 1949, p. 13-14.

religieux, qui est pour lui le fondement de tout groupement humain. Enfin, la place structurante selon Girard de la violence fondatrice dans toute culture humaine semble aller à l'encontre de la place réduite que Braudel accorde à l'événementiel, tout comme l'importance radicale donnée par la suite à la Révélation chrétienne, mais Girard a reconnu ne pas trop vouloir valoriser l'événement lui-même, car cela contribue à dissimuler « le vrai sens de l'évolution qui se fait toujours en direction d'un *global* pour lequel nous n'avons ni mot ni concept ; l'échec de nos visions du monde nous empêche d'appréhender en lui un universel⁴⁸⁶ ». Girard distingue également à l'intérieur du mimétisme un « temps individuel » et un « temps social » (modes vestimentaires, politiques ou encore idéologiques⁴⁸⁷), rappelant ainsi le temps intermédiaire défini par Fernand Braudel. Girard estime toutefois que cette dimension sociale de l'histoire « singe » la dimension individuelle puisqu'elle est également déterminée par un désir mimétique qui s'ignore : ainsi, « le temps reste ponctué par des mécanismes mimétiques⁴⁸⁸ ».

B – L'antiquité gréco-romaine : la fin d'un cycle sacrificiel hors du commun

1 – Deux marqueurs du recul de l'emprise du mimétisme : système judiciaire et tragédie grecque

La période archaïque, qui va de l'hominisation à la Révélation chrétienne, est jalonnée de cycles sacrificiels dont la violence émissaire engendrée par la rivalité mimétique constitue le soubassement secret. Si Girard ne donne aucune information concrète sur ceux-ci, on peut en revanche affirmer avec certitude que le monde gréco-romain antique, à partir duquel il élabore sa théorie de l'archaïsme, constitue bien le stade final d'un de ces cycles. Girard en repère l'origine réelle, violente et meurtrière selon lui, dans ses mythes et ses tragédies. Nous avons rappelé ci-dessus les différents « paliers » de l'hominisation que postule Girard, chaque nouvelle étape permettant de « domestiquer » des intensités mimétiques toujours plus fortes grâce aux rites et au sacrifice ; une société risque systématiquement à chaque stade sa destruction absolue. Mais plus la régulation du mimétisme violent s'effectue avec succès, plus les rites et les institutions peuvent progressivement s'inscrire dans la longue durée et perdre partiellement leur origine ouvertement sacrificielle. De la « monarchie sacrée » des tribus primitives étudiée au chapitre précédent on peut en arriver à des formes plus élaborées de pouvoir étatique, lequel tend à s'autonomiser par rapport au sacré originel sans pour autant perdre totalement de vue ses origines sacrificielles. Une ébauche de système judiciaire peut se mettre en place, favorisant la dimension répressive de la violence constitutive du poids de l'autorité judiciaire par rapport à la dimension préventive qui caractérise le mécanisme sacrificiel⁴⁸⁹.

Girard propose ainsi une ébauche de schématisation du passage du préventif au curatif : « tous les moyens jamais mis en œuvre par les hommes pour se protéger de la vengeance interminable

⁴⁸⁶ *Quand ces choses commenceront*, p. 28. Girard fait plus particulièrement ici référence à la notion d'« événement immédiat ».

⁴⁸⁷ Sur la question de la mode, voir la p. 94 des *Origines de la culture* et les p. 66-72 d'*Anorexie et désir mimétique*.

⁴⁸⁸ *Quand ces choses commenceront*, p. 209. A rapprocher de « l'histoire des évolutions non perçue par les hommes » dont parle Michel Vovelle, « L'histoire et la longue durée », dans Jacques Le Goff, dir., *La Nouvelle Histoire*, Bruxelles, Complexe, 2006, p. 86.

⁴⁸⁹ « Le domaine du préventif est avant tout le domaine du religieux », *La violence et le sacré*, p. 34.

pourraient bien être apparentés : 1 – Les moyens préventifs qui se ramènent tous à des dérivations sacrificielles de l'esprit de vengeance ; 2 – les aménagements et les entraves à la vengeance, comme les *compositions*, duels judiciaires, etc., dont l'action curative est encore précaire ; 3 – le système judiciaire dont l'efficacité curative est sans égale⁴⁹⁰ », et dont les institutions déterminent chaque individu sans qu'il en ait véritablement conscience⁴⁹¹. Girard estime également que ce passage vers le curatif correspond à une réalité historique, au moins « dans le monde occidental », mais rappelle aussi que tout moyen curatif reste rituel par essence et écrit qu'il est souvent associé à des sacrifices⁴⁹² ; les deux proposent chacun à leur manière une « transcendance⁴⁹³ » de la violence. Enfin, Girard associe explicitement le monde gréco-romain antique à des sociétés dans lesquelles l'efficacité du sacrifice s'amenuise alors que s'installe progressivement un système judiciaire : « sa raison d'être disparaît⁴⁹⁴ » ainsi.

Remarque d'importance, la méconnaissance qui rend possible toute organisation sacrificielle devient davantage identifiable, tend à se lever partiellement et à permettre l'accès de certains individus « inspirés » à une compréhension accrue des jeux de la violence mimétique, comme c'est le cas des dramaturges athéniens du V^e siècle⁴⁹⁵. Girard écrit en particulier que « les historiens sont d'accord pour situer la tragédie grecque dans une période de transition entre un ordre religieux archaïque et l'ordre plus “moderne”, étatique et judiciaire, qui va lui succéder. Avant d'entrer en décadence, l'ordre archaïque a dû connaître une certaine stabilité. Cette stabilité ne pouvait reposer que sur le religieux, c'est-à-dire le rite sacrificiel⁴⁹⁶ ».

Girard estime effectivement qu'une des différences essentielles entre l'archaïsme et la modernité mimétique est dans le recul – mais pas la disparition - de l'emprise du mimétique sur les comportements individuels et collectifs ; un « premier recul » a donc probablement eu lieu en Grèce lors de ce qu'il nomme le « passage de la transe sacrificielle et dionysiaque à l'univers de la théâtralité⁴⁹⁷ », autrement dit d'un univers pleinement régi par le sacré à des sociétés davantage affermies par leurs institutions – toutes d'origine sacrificielle selon Girard - et qui prennent par conséquent leurs distances avec leur carcan archaïque originel. Ainsi, une société

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 36-37. Girard précise également à la p. 49 qu'une société *primitive*, une société qui ne possède pas de système judiciaire est exposée (...) à l'escalade de la vengeance et à l'anéantissement pur et simple ».

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 40-41.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 33. Cela peut effectivement s'observer dans l'établissement de lois de plus en plus codifiées. Marie-Françoise Baslez précise par exemple qu'en Grèce, le concept de loi acquit à la fin du VII^e siècle av. J.-C. une valeur de « règlement général et obligatoire, ce qui exigeait sa publication et sa mise par écrit ». Le droit était auparavant conservé dans les coutumes orales, *Histoire politique du monde grec*, Paris, Armand Colin, 2015, publication originale 1994, p. 68. Aldo Schiavone rappelle aussi qu'« il y eut dans l'histoire de Rome une forte présence de la législation (...), qui va des Douze Tables, encore en pleine époque archaïque, aux mesures votées, à l'époque républicaine et augustéenne, par les assemblées populaires, jusqu'à la typologie complexe des constitutions impériales », Aldo Schiavone, *Ius. L'invention du droit en Occident*, trad. de l'italien Geneviève et Jean Bouffartigue, Paris, Belin, 2008, p. 155, publication originale 2005, p. 41.

⁴⁹⁵ « *Dramatique* a exactement le même sens que *mimétique* », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 227.

⁴⁹⁶ *La violence et le sacré*, p. 68.

⁴⁹⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 54. Girard affirme également que « tout ce qu'on sait des origines du théâtre semble indiquer que des formes de rituel atténuées ont dû précéder cet art tout entier défini, en fin de compte, par le renoncement à la transe et à l'immolation sacrificielle » et dont l'objectif serait très précisément de réactiver « le type d'expérience d'où il a probablement surgi », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 83.

qui produit des textes littéraires comme les tragédies grecques s'est déjà éloignée des représentations de la violence qui caractérise d'après Girard l'univers du mythe, c'est-à-dire de l'« élaboration mythologique » qui maquille l'innocence de la victime émissaire en culpabilité reconnue par tous. La tragédie antique est donc pour lui une source irremplaçable pour appréhender ce phénomène dans l'histoire⁴⁹⁸, étude qui doit également s'accompagner de celle des mythes : les deux ne doivent pas être étudiés séparément et Girard appelle à une approche comparative systématique⁴⁹⁹. Il appelle également à ne pas séparer de manière arbitraire tragédie et comédie, dont la différence n'est pas de nature mais de degré, car les deux ont la même fonction cathartique de purification et d'élimination, car elles mettent en scène les jeux du désir mimétique. La comédie antique n'a toutefois pas été abordée par Girard, contrairement aux comédies shakespeariennes étudiées dans *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990). De manière plus générale, les sources littéraires sont pour Girard incontournable dans l'étude du désir mimétique et de la violence qu'il engendre⁵⁰⁰.

Système judiciaire, début d'étatisation et tragédie sont donc pour Girard les marqueurs nets d'une évolution significative, en particulier celle de la société grecque, vers une forme de modernité où l'influence déterminante du mimétisme et du sacrificiel est moins décelable ; on peut donc situer le monde gréco-romain antique à la fin d'un « cycle sacrificiel » exceptionnellement structurant puisqu'il permet un éloignement inédit du sacré. Situer chronologiquement l'origine précise d'un cycle mimétique ne semble pas essentiel à Girard : l'essentiel est pour lui de savoir qu'à l'origine il y a toujours le meurtre collectif d'une victime innocente⁵⁰¹. Peu lui importe, au fond, l'éclat ou la somptuosité d'une civilisation, la floraison de ses arts et de sa culture ; comme tout procède du mimétisme violent, le seul critère d'exceptionnalité que Girard semble retenir est la capacité individuelle ou collective à mieux appréhender ou à mieux saisir l'univers sacrificiel qui détermine une culture dans son ensemble⁵⁰². La Grèce classique semble ainsi constituer une exception, au même titre que l'univers mythologique de l'Inde védique des Brâhmanas à laquelle Girard s'est intéressé plus tardivement.

⁴⁹⁸ « Il faut dissiper une fois pour toutes l'idée qu'un recours à la tragédie représente forcément un compromis sur le plan de la recherche, une manière "esthétique" de voir les choses. Et réciproquement, il faut dissiper le préjugé des littéraires selon lequel la mise en rapport d'une œuvre littéraire et d'une discipline scientifique, peu importe laquelle, se ramène nécessairement à une "réduction" facile, à un escamotage de ce qui fait l'intérêt propre de cette œuvre. Le prétendu conflit entre la littérature et la science de la culture repose sur un même échec et sur une même complicité négative, et chez les critiques littéraires et chez les spécialistes des sciences religieuses. Ni les uns ni les autres ne parviennent à repérer le principe sur lequel se fondent leurs objets respectifs », *La violence et le sacré*, p. 87.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 113 et surtout p. 464. Il estime également à la p. 207 que « la tragédie ne parvient à trouver son équilibre nulle part, elle n'a pas de lieu où elle puisse s'installer. De là son incohérence féconde, face à la cohérence stérile de tant de schèmes intellectuels et esthétiques irréprochables ».

⁵⁰⁰ « La critique littéraire se conçoit comme une recherche des formes ou des structures, comme une somme, un système, une grille ou un code de différences aussi précises et fines que possible, de "nuances" toujours plus délicates. Bien qu'elle n'ait rien à voir avec les "idées générales", la voie que nous cherchons n'est pas celle de la différence. S'il est vrai que l'inspiration tragique corrode et dissout les différences dans la réciprocité conflictuelle, il n'est pas un mode de la critique moderne qui ne s'écarte de la tragédie et ne se condamne à la méconnaître », *Ibid.*, p. 105.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁰² Girard précise d'ailleurs que le choix du bouc émissaire au sein de la crise mimétique originelle est le seul phénomène qui ne soit pas déterminé par le mimétisme, *Les origines de la culture*, p. 79.

2 – L’essoufflement du système sacrificiel

L’ordre sacrificiel ne fournit donc pas de garantie qu’il puisse se renouveler éternellement et continuer à jouer son rôle protecteur contre la violence : le système s’ « use » passée une certaine durée – sur laquelle Girard ne donne toutefois pas de précision -, usure qui correspond toujours selon lui à une « désintégration » des structures de la société⁵⁰³. Le rite sacrificiel en particulier peut perdre de son efficacité au fil du temps, au point de ne plus consister qu’en une pratique insignifiante ayant perdu son sens originel⁵⁰⁴. Seule cette perte d’efficacité du système, qui l’éloigne peu à peu de sa fonction réelle, permet la prise de distance individuelle par rapport à celui-ci ; c’est seulement ainsi qu’il devient possible de le « révéler⁵⁰⁵ » et de mieux révéler son origine sacrificielle dans les sources anciennes, à commencer par la tragédie grecque. Enfin, cette dynamique d’éloignement constitue toujours une menace car elle peut permettre la réapparition de la violence mimétique⁵⁰⁶.

Le monde gréco-romain d’avant le christianisme correspondrait donc à un stade d’essoufflement du système sacrificiel. Paul Mattei indique par exemple que les vieilles religions du paganisme ont effectivement un certain essoufflement et ont cherché quelque peu à se revitaliser avec les cultes orientaux, les religions dites « à mystères » ou encore une certaine aspiration à une religiosité plus personnelle⁵⁰⁷. Ainsi, si l’on prend l’exemple du culte du dieu oriental Mithra, Attilio Mastrocinque considère qu’ « avec leur système de dieux hypercosmiques, les mystères de Mithra avaient accompli une fondamentale révolution dans la théologie du monde ancien : ils avaient introduit les dieux supérieurs, qui auparavant étaient inconnus. Ces dieux ne faisaient pas partie du cosmos et (...) ils étaient en dehors de la nature et leurs images étaient seulement le moyen pour les connaître et les vénérer. Ils étaient des concepts : l’Amour, la Mort, le Désir, la Terreur (...). Les mystères de Mithra ont introduit la métaphysique dans le domaine de la religion⁵⁰⁸ ».

Un autre marqueur serait le développement d’une certaine forme de distanciation personnelle d’avec l’ordre social dont on est issu, sans pour autant parler d’individualisme. Girard estime effectivement que « les individus doivent tout à leur culture » dans les sociétés archaïques et l’on y accepte mal les individus qui en font partie mais qui « ne préfèrent pas inconditionnellement le dedans au dehors et n’obéissent pas aveuglément aux impératifs religieux⁵⁰⁹ ». Cela pourrait notamment porter à s’interroger sur des notions comme l’impiété, le blasphème ou la souillure⁵¹⁰ que chaque communauté définit avec ses propres critères. André-

⁵⁰³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 308. Notons que ce thème de l’usure du système sacrificiel a été repris et développé par plusieurs commentateurs de Girard. Voir Frédéric Delarge, « Statut de l’Évangile dans l’œuvre de René Girard » et Lucien Scubla, « Le christianisme de René Girard et la nature de la religion » dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 223-225 et p. 253 ; Charles Ramond, *Le vocabulaire de Girard* (cit.), p. 32.

⁵⁰⁴ *La violence et le sacré*, p. 63.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 441.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁰⁷ Paul Mattei, *Le christianisme antique (I^{er}-V^e siècles)*, Paris, Ellipses, 2003, p. 23-24.

⁵⁰⁸ Attilio Mastrocinque, *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart, Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge vol. 26, Franz Steiner Verlag, 2009, p. 82.

⁵⁰⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 48-49.

⁵¹⁰ Voir notamment les pages consacrées à l’impiété dans le livre de John Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001, publication originale 1985, p. 34-45

Jean Festugière a également rappelé que la religion grecque ancienne a connu une forme d'évolution allant dans le sens d'une pratique plus personnelle, et plus distante du culte civique traditionnel⁵¹¹, ainsi qu'une tension de plus forte entre religion civique et religion individuelle, cette dernière portée notamment par Platon⁵¹² et dont les conceptions individuelles ont fini par s'imposer plus largement à l'époque hellénistique. S'y seraient en effet retrouvées « les conditions qui ont permis à la religion individuelle, plus spécialement à la religion philosophique du Monde et du Dieu cosmique, de s'établir (...). Comme toute religion vraiment forte, celle-ci eut ses origines dans des besoins de l'esprit et de l'âme : le besoin d'un Dieu qui satisfît tout à la fois les exigences de la pensée scientifique et les aspirations de la conscience individuelle⁵¹³ ».

On peut enfin rapprocher une remarque de Jean-Pierre Vernant des réflexions de Girard, exposées ci-dessus, sur la place du système judiciaire au sein des sociétés archaïques : dans le cas des crimes de sang, J.-P. Vernant rappelle que « le passage du prédroit au droit, de la vendetta, avec ses procédures de compensation et d'arbitrage, à l'institution des tribunaux, dégage l'idée de l'individu criminel. C'est l'individu qui apparaît dès lors comme sujet du délit et objet du jugement⁵¹⁴ ». Si J.-P. Vernant identifie bien, au sein de quelques pratiques (*symposion*, funéraire, cultes à mystère) une place accrue donnée à l'individualité, il estime toutefois que le *Cogito* cartésien n'a aucun sens pour un Grec⁵¹⁵.

3 – De l'archaïsme au christianisme : une histoire des sociétés anciennes centrée sur le religieux

Girard a déclaré vouloir « rassembler tout [*son*] parcours de recherche dans une perspective de radicale historicité⁵¹⁶ ». Le religieux est ainsi la porte d'accès qu'il privilégie pour l'étude des sociétés anciennes. Il s'agit précisément d'élaborer « une histoire du sacrifice » en montrant « que les religions archaïques ont véritablement éduqué l'humanité, qu'elles l'ont sortie de la violence archaïque (...). La véritable histoire de l'humanité est une histoire religieuse qui remonte au cannibalisme primitif », mais, et cela est fondamental, dans la perspective d'une « interprétation chrétienne de la religion⁵¹⁷ », puisque comme nous allons le voir dans la

⁵¹¹ « Des poètes, Hésiode dès le VIII^e siècle, puis Théognis (VI^e siècle), se sont posé le problème des rapports de Zeus et de la Justice. D'où vient que l'homme injuste triomphe ici-bas, que le juste soit misérable ? Y a-t-il une rétribution après la mort, qui compense les injustices présentes ? Angoissant problème du Juste souffrant, dont la tragédie attique est toute pleine ! Or, à ces questions encore, les dieux civiques ne donnaient aucune réponse », André-Jean Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, Mythes et Religions, PUF, 1968, publication originale 1946, p. 4-5.

⁵¹² *Ibid.*, p. 7.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 23. Il précise également à la p. 19 que se diffusent « à l'âge hellénistique (...) ces confréries religieuses où l'on s'assemble pour honorer un dieu étranger (...), des confréries entièrement indépendantes de la cité (...). Ce qui me paraît essentiel, c'est le fait que l'adhésion aux collèges religieux hellénistiques est le résultat d'un libre choix de l'individu (...). S'il va vers eux, c'est par un mouvement propre de sa conscience religieuse, pour donner satisfaction à un besoin de son âme. Il y a là, dans la religion, un fait nouveau et très remarquable ».

⁵¹⁴ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 1989, p. 221.

⁵¹⁵ « J'existe puisque j'ai des mains, des pieds, des sentiments, que je marche, que je cours, que je vois et sens. Je fais tout cela et je sais que je le fais. Mais jamais je ne pense mon existence à travers la conscience que j'en ai (...). Le monde de l'individu n'a pas pris la forme d'une conscience de soi, d'un univers intérieur définissant, dans son originalité radicale, la personne de chacun », *Ibid.*, p. 226.

⁵¹⁶ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 187.

⁵¹⁷ *Les origines de la culture*, p. 129.

deuxième partie de ce travail, le christianisme, plus encore que le judaïsme, est la religion qui révèle l'innocence des victimes émissaires et qui rend donc le sacré archaïque inopérant. En écrivant *La violence et le sacré* (publié en 1972), Girard envisageait une œuvre en deux parties : une première sur les religions archaïques, la deuxième sur le christianisme ; il décida finalement de ne publier que l'étude sur le sacrifice, le reste de ses recherches constituant la matrice de ce qui a est devenu par la suite *Des choses cachées depuis la fondation du monde* en 1978⁵¹⁸.

Nous avons vu dans notre introduction que la découverte du désir mimétique et la conversion de Girard au christianisme ont procédé d'une même dynamique, et Girard a toujours affirmé la centralité de la dimension chrétienne de son travail, même quand elle n'apparaissait pas clairement dans *Mensonge romantique, vérité romanesque* (1961) et *La violence et le sacré*⁵¹⁹. Certains passages de la *Genèse* sont parfois utilisés dans *La violence et le sacré* mais sont loin d'en constituer l'armature⁵²⁰. L'histoire de l'humanité correspondrait donc dans son ensemble à un plan divin, car « Dieu (...) a une stratégie pédagogique (...) débutant avec la religion archaïque et allant vers la Révélation chrétienne » : il s'agit de sortir l'humanité du monde du sacrifice, c'est-à-dire du sacré archaïque ; il a toutefois permis à celle-ci de « s'éduquer » elle-même, bien qu'au prix d'une méconnaissance profonde des mécanismes de sa propre violence et du mensonge de la culpabilité de la victime émissaire mise en scène dans les mythes et les tragédies⁵²¹.

La recherche historique, elle, cherche à comprendre ce qui a pu permettre l'émergence du mouvement chrétien au cours de l'Antiquité, et à le resituer dans les dynamiques religieuses de cette période. Daniel Marguerat estime ainsi que « le christianisme n'est pas né d'un seul coup. Il n'est pas non plus issu en ligne droite du judaïsme ancien, même s'il y plonge ses racines. Sa naissance est à chercher au carrefour de la culture juive et de la culture gréco-romaine, dans les grandes cités du bassin méditerranéen (Antioche, Éphèse, Corinthe, Rome). Le christianisme émerge au premier siècle dans le milieu des villes, des places et des marchés, dans le brassage des populations et des croyances⁵²² ». Girard estime quant à lui que la Révélation chrétienne résulte d'une intervention divine, mais refuse de voir son œuvre comme essentiellement théologique, car la seule vraie science est celle révélée par le christianisme sur l'innocence des victimes – ce qui revient à se découvrir persécuteur : « il n'y a pas de science sans foi⁵²³ ».

Le lien est donc établi au sein de la théorie mimétique entre archaïsme et christianisme, car « l'histoire sacrificielle tout entière, l'histoire morale et religieuse de l'humanité avant le christianisme est une histoire sainte ! Ça veut dire que les religions païennes étaient quand même un premier chemin vers Dieu, et que la pratique des sacrifices était bien une façon de contenir la violence à un niveau, non pas voulu, mais toléré par Dieu⁵²⁴ ». L'Antiquité est donc

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹⁹ *Achever Clausewitz*, p. 18.

⁵²⁰ Girard y analyse ainsi trois récits aux p. 14-15 : le meurtre d'Abel par Caïn (Gn 4, 1-16), Abraham et le sacrifice d'Isaac (Gn 22) et Jacob recevant la bénédiction d'Isaac à la place d'Esau (Gn 27).

⁵²¹ *Les origines de la culture*, p. 130-131.

⁵²² Daniel Marguerat, *L'aube du christianisme*, Genève, Labor et Fides ; Paris, Bayard, 2008, p. 9

⁵²³ Traduction personnelle de l'anglais « there is no science without faith », « The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard », entretien avec James G. Williams, *The Girard Reader*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 286.

⁵²⁴ *Quand ces choses commenceront*, p. 167.

très concrètement le moment d'un passage graduel du sacré à la sainteté, selon une temporalité historique élaborée par Dieu.

Bilan du chapitre 3 :

« Les phénomènes mimétiques ont leur propre temporalité ou historicité et doivent être déchiffrés avec une clé historique aussi bien qu'anthropologique⁵²⁵ », écrit Girard. Il a très brièvement synthétisé sa vision historique de l'archaïsme dans un passage de *Quand ces choses commenceront* (2001) : « la chronologie historique devrait débiter par l'évolution de l'espèce humaine, accompagnée de la montée en puissance du désir mimétique qui engendre des crises de violence meurtrière et destructrice pour les groupes humanoïdes. Cette violence se canalise à travers la désignation et l'expulsion de boucs émissaires, phénomène de réconciliation collective à l'origine de toutes les cultures archaïques⁵²⁶ ». Il s'agit d'une vision globale de l'histoire qui commence lors du passage de l'animalité à l'humanité, plus précisément par l'intensification du désir mimétique et le recours au mécanisme du bouc émissaire afin d'assurer la survie de la communauté au sein de la répétition inlassable de « cycles mimétiques » sacrificiels ; Girard s'inscrit dans une démarche explicitement évolutionniste et estime que « la théorie mimétique (...) remplit les vides laissés par le processus d'hominisation⁵²⁷ ». Nous avons vu toutefois les problèmes chronologiques posés par cette conception de l'histoire, les critiques rencontrées, tout comme les tentatives de contextualisation historique de la théorie de Girard.

Le monde antique gréco-romain préchrétien, au sein duquel Girard puise ses sources pour élaborer sa théorie de l'archaïsme, correspond ainsi au tout dernier stade de cette première séquence de l'histoire mimétique de l'humanité ; ses délimitations chronologiques conventionnelles ne trouvent pas de place au sein du modèle historique élaboré par Girard, qui n'est pas fait de périodes délimitées mais d'un séquençage universel qu'il postule pour chaque société du passé et du présent. Il faut insister sur la place absolument fondamentale que Girard donne au religieux dans l'élaboration de cette histoire ; en effet, seul celui-ci permet à l'humanité de vivre avec son mimétisme violent, et Girard déclare vouloir « montrer la nature radicalement historique du religieux⁵²⁸ ». La phase archaïque, que nous venons de décrire au sein des trois chapitres constituant la première partie de ce travail, ne doit donc pas être pensée « en termes de liberté et de morale », mais bien « comme un mécanisme de sélection naturelle » : une communauté s'autodétruit si le mécanisme émissaire ne se déclenche pas ou échoue.

Le christianisme correspond donc à un basculement inédit de l'histoire humaine régentée par Dieu, puisqu'elle est la religion qui révèle l'innocence des victimes émissaires sacrifiées depuis l'aube des temps. Chrétienne dans son déroulement même, l'histoire de l'humanité vue par Girard se situe toutefois en dehors de l'opposition entre créationnisme et évolution. Elle

⁵²⁵ *Anorexie et désir mimétique*, p. 66-67.

⁵²⁶ Voir citation en ouverture de chapitre.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 120.

s'accommode même de cette dernière, puisque c'est le désir mimétique qui fait évoluer les primates vers l'humanité⁵²⁹. Même si elle n'apparaît qu'avec *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), nous avons vu que la dimension chrétienne de l'œuvre de Girard était en réalité déjà silencieusement présente dans ses ouvrages précédents mais qu'il n'avait pas jugé commode, d'un point de vue démonstratif, de l'y faire figurer de manière trop explicite.

Girard affirme que la théorie mimétique « introduit la notion d'évolution, d'évolution historique ou de cassure⁵³⁰ ». Le séquençage de l'histoire établi par Girard connaît avec l'apparition du christianisme non pas une rupture majeure, mais la seule et unique rupture totale au sein de l'histoire humaine : « l'ordre de la chronologie se poursuit avec le judaïque et le chrétien », ayant pour effet paradoxal d'être « à la fois ce qui vient à la fin, d'un point de vue chronologique, et ce qui vient au début, dans l'ordre de la compréhension⁵³¹ » car la Révélation est bien révélation sur les violences mimétiques. Après avoir étudié la théorie de l'archaïsme élaborée essentiellement à partir du mythe et de la tragédie grecque, c'est la lecture radicale que Girard fait de l'Ancien et du Nouveau Testament qui va faire l'objet de la deuxième partie de ce travail : c'est l'objet de la deuxième grande partie de ce travail (chapitres 4 à 6).

⁵²⁹ « L'invention du religieux est intermédiaire entre l'animal et l'homme », *Ibid.*, p. 135. Il précise également que Je m'efforce de penser dans un cadre évolutionniste. Le problème de la compatibilité entre dieu et l'évolution est aujourd'hui complètement dépassé, sauf aux yeux des "créationnistes". Une des thèses de la théorie mimétique qui devrait changer pas mal de choses si on la prenait au sérieux, c'est l'idée, essentielle à mes yeux, que toute culture est fille du religieux. Dans le processus d'émergence des éléments culturels, il n'existe pas de commencement absolu », *Les origines de la culture*, p. 144-145.

⁵³⁰ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 173.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 86.

Annexes au chapitre 3

Extraits de « Quelques problèmes posés à la théorie mimétique par la paléanthropologie depuis 1972 », communication de Jean-Marc Bourdin à l'université d'été René Girard, *Comprendre un monde en crise* organisée par l'Association de Recherches Mimétiques au moulin d'Andé, Juillet 2014.

100 000 ans à remettre en ordre (1)

Là où Girard agrège rapidement en une longue période d'hominisation lui permettant de faire émerger tout le symbolique d'un meurtre fondateur indéfiniment répété, une chronologie est à affiner qui distinguerait :

- les millions d'années où seules des communautés simples de chasseurs-cueilleurs subsistent, nécessairement inspirées par la chasse au gros gibier (Burkert)
- la diffusion d'*homo sapiens sapiens* telle que retracée par la génétique des populations de Cavalli-Sforza et la généalogie des mythes de Witzel depuis 100 000 ans ;
- L'avènement à la fin du Paléolithique supérieur d'une structuration sociale fondée sur le stockage de surplus et la fabrication d'objets de prestige postulée (Testart et Hayden) ;
- la révolution agropastorale posant la question de l'appropriation, de l'inégalité et de la contention de la violence par les institutions religieuses et des systèmes *vindicateurs* ;
- enfin la naissance des cités et des empires, lesquels sont les premiers à délivrer des témoignages écrits sur leurs croyances et leurs modes de vie. Disposant de ressources matérielles considérables, ils donnent naissance une première fois au politique dans sa triple dimension d'aspiration à la souveraineté, d'édiction de législations et de régulation par un ordre juridictionnel, le tout restant enchevêtré dans un système d'institutions religieuses et de représentations symboliques avec lesquelles il partage la fonction de contenir la violence toujours prête à fragiliser la persistance de la communauté.
- Cette époque s'achève sur un affaiblissement du religieux rituel et l'avènement concomitant des premiers préceptes politiques et concepts philosophiques et moraux dans de nombreuses civilisations éloignées les unes des autres, au point d'échapper pour l'essentiel à des effets de contagion, entre le VIII^e et le III^e siècle avant Jésus-Christ.

Annexe 1 : tentative de remise en ordre chronologique de la théorie mimétique sur 100 000 ans (présentation numérique transmise par Jean-Marc Bourdin)

Système économique	Système sacré	Système mimético-politique
Chasseur-cueilleur	Chamanisme	Plutôt égalitaire et à violence maîtrisée Importance de la chasse au gros gibier
Chasseur-cueilleur-stockeur	Chamanisme avec possibilité d'édification de sanctuaires (Cf. Gobekli Tepe)	Proto-hiérarchies. Mimésis d'appropriation, pouvoir, rivalité et volonté de s'affranchir de l'égalité pour les puissants ou aspiration à les égarer pour les membres de l'élite moins bien placés
Cultures agro-pastorales <i>(La fixation sur un territoire est associée à la domestication d'espèces animales et végétales)</i>	Une religion intègre le groupe, le plaçant au centre du monde, procurant des manières de penser, de juger et d'agir tout en justifiant les stratifications sociales	La contention de la violence par la religion incorpore davantage de violence avec des sacrifices animaux et / ou humains. L'identité du groupe suppose l'adversité et la guerre avec les peuples voisins pour gagner la gloire mais aussi faire des prisonniers et des esclaves, utilisables pour les sacrifices et la <i>vindication</i>
Cités-Etats et Empires	Une religion polythéiste contribue à légitimer la stratification sociale et le conservatisme	Sacré, politique et social étant liés, un pouvoir de type monarchique est toutefois séparé et légifère au nom des dieux, introduisant de la contingence dans un ordre jusqu'alors conçu comme éternel

Annexe 2 : tentative de mise en chronologie de différents systèmes socio-politiques de la Préhistoire à l'Antiquité en suivant la théorie mimétique (Présentation numérique transmise par Jean-Marc Bourdin)

Deuxième partie : la lecture girardienne des textes bibliques : une vérité anthropologique sur les violences humaines

Chapitre 4 – Vers la Révélation : Girard et l’Ancien Testament

« La Bible est en marche vers la Révélation propre au Nouveau Testament⁵³² »

A partir des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), la plupart des travaux de Girard sont consacrés au rôle historique fondamental de la Bible dans la compréhension du mimétisme humain et des violences qu’il engendre. Jusqu’alors, ses premiers livres n’avaient fait qu’effleurer cette question⁵³³, mais il a souvent affirmé par la suite l’unité de son œuvre : « tous mes livres ont été écrits dans l’horizon chrétien. C’est ma conversion qui m’a mis sur la piste mimétique et c’est la découverte du principe mimétique qui m’a converti⁵³⁴ ». Il y avait donc dès le début, dans l’œuvre de Girard, un lien essentiel entre mimétisme et christianisme, mais ce lien n’a fait l’objet d’un livre complet qu’une vingtaine d’années après. Toutes ses publications ont donc une dimension fondamentalement chrétienne⁵³⁵, mais quelques-unes furent exclusivement consacrées à la relecture de la Bible selon son prisme mimétique, en particulier *La route antique des hommes pervers* (1985) et *Je vois Satan tomber comme l’éclair* (1999).

La première partie des *Choses cachées depuis la fondation du monde*⁵³⁶ est toutefois consacrée à la reprise et à l’approfondissement d’un certain nombre de thèmes développés dans *La violence et le sacré*, notamment la question de l’humanisation par le mécanisme émissaire et celle de l’unité rituelle des sociétés humaines, que nous avons étudiées dans notre deuxième chapitre. En revanche, la deuxième partie présente pour la première fois sa réflexion sur le christianisme⁵³⁷. *Mensonge romantique, vérité romanesque* et *La violence et le sacré*, les deux premiers livres de Girard, définissent un archaïsme et une modernité du désir mimétique. Ce troisième livre lui permet de présenter le moment-clé, le pivot qui a permis de passer de l’archaïsme à la modernité : la Révélation chrétienne. Pour Girard en effet, à travers la mort du

⁵³² *Quand ces choses commenceront*, p. 55.

⁵³³ De son propre aveu, il y est « relativement discret sur la révélation chrétienne », *Achever Clausewitz*, p. 330. Il annonce toutefois à la fin de *La violence et le sacré* que l’ « enquête sur les mythes et les rituels est terminée. Elle nous a permis d’émettre une hypothèse que nous considérons désormais comme établie et qui sert de base à une théorie de la religion primitive ; l’élargissement de cette théorie en direction du judéo-chrétien et de la culture toute entière, est d’ores et déjà amorcé. Il se poursuivra ailleurs » (p. 463).

⁵³⁴ *Achever Clausewitz*, p. 330. On trouve aux p. 217-223 de *Quand ces choses commenceront* (1994) un très long récit dans lequel Girard raconte de manière détaillée sa conversion au christianisme en 1958-1959, alors qu’il travaillait sur *Mensonge romantique, vérité romanesque*.

⁵³⁵ « Tous mes livres sont une apologie plus ou moins explicite du christianisme », *Achever Clausewitz*, p. 18.

⁵³⁶ Qui est son premier ouvrage présenté sous forme d’un dialogue avec d’autres chercheurs, ici Guy Lefort et Jean-Michel Oughourlian.

⁵³⁷ Notons qu’il avait été précédé de peu par le livre de Raymund Schwager *Avons-nous besoin d’un bouc émissaire ?*, trad. de l’allemand Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, préf. Jozef Niewiadomski, postface René Girard, Paris, Flammarion, 2011, publication originale 1978, 364 p. L’auteur précise que son ouvrage est entièrement inspiré par Girard ; il y analyse les liens entre christianisme, violence et sacrifice, essentiellement à partir des Psaumes. Girard a par la suite considéré avoir beaucoup appris de Schwager, voir *Celui par qui le scandale arrive*, p. 63-82. La correspondance entre les deux a été publiée en 2016, René Girard et Raymund Schwager, *Correspondence (1974-1991)*, éd. Scott Cowdell, Chris Fleming, Joel Hodge et Mathias Moosbrugger, trad. Chris Fleming et Sheelah Treflé Hidden, Londres, Bloomsbury, 2016. Voir aussi Karin Peter et Nikolaus Wandering « Beautiful Minds in Dialogue: The Correspondence between René Girard and Raymund Schwager (1974-1991) », *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 21, 2014, p. 23-27.

Christ, « c'est la Crucifixion qui fait surgir à nos yeux le mécanisme victimaire, et qui rend compte de l'histoire⁵³⁸ ». Cette révélation pleine et entière du mécanisme victimaire par le christianisme a été progressivement préparée par Dieu dans la société juive de l'Ancien testament, que Girard qualifie explicitement de « Dieu des victimes⁵³⁹ ».

L'histoire de l'humanité est donc une histoire sainte, soigneusement préparée par Dieu, qui aboutit à la Révélation chrétienne dans les Évangiles, qui est *révélation* de la vérité sur le mécanisme du bouc émissaire, alors que cette vérité n'était que reflétée dans l'Ancien Testament⁵⁴⁰. C'est donc, comme le formule Charles Ramond, à plusieurs révélations que l'on assiste : « sous l'effet d'une série convergentes de révélations, l'humanité est alors sortie du monde archaïque de la méconnaissance sacrificielle, pour entrer dans le monde moderne, puis contemporain qui est aujourd'hui le nôtre⁵⁴¹ ». Nous allons donc étudier dans une première partie ce qui distingue l'Ancien Testament de l'ordre sacrificiel archaïque défini au cours des chapitres précédents, avant de présenter dans la seconde partie la conception girardienne du « Dieu des victimes » vétérotestamentaire.

I – La singularité de l'Ancien Testament selon Girard

A – La similitude trompeuse entre mythes et récits vétérotestamentaires

1 – Parentés entre mythes et récits bibliques

Ce sont bien des mythes que l'on trouve selon Girard dans l'Ancien Testament, qui semblent à première vue correspondre à la structure traditionnelle de la tragédie grecque et des mythes des sociétés archaïques que nous avons étudiés dans notre première partie. Girard distingue dans ces derniers trois moments-types que l'on semble retrouver dans les mythes de l'Ancien Testament : l'indifférenciation violente qui caractérise la crise mimétique, la polarisation de la violence de tous contre un seul individu et enfin la mise en place des prohibitions et des rituels⁵⁴².

Girard repère ces trois phases dans plusieurs récits bibliques⁵⁴³ : il retrouve l'indifférenciation et la crise dans le récit de la création du monde (Gn 1), de la tour de Babel (Gn 11, 1-9), de la déchéance de Sodome et Gomorrhe (Gn 18, 20 – 19, 29) ou encore dans celui du déluge (Gn 6-9). Les dix plaies d'Égypte (Ex 7-11) rappellent la peste thébaine dans *Œdipe Roi* de Sophocle. Enfin, la rivalité mimétique de la crise se retrouve dans les conflits entre frères : Caïn et Abel (Gn 4, 1-16), Esaü et Jacob (Gn 27) ou encore Joseph et ses frères (Gn 37). L'expulsion de la victime émissaire se repère selon lui précisément dans ces récits de rivalités fraternelles qui se terminent par le meurtre ou le renvoi violent de l'un d'entre eux, ce qui rétablit hiérarchies et différences : « dans toutes les grandes scènes de la Genèse et de l'Exode, il existe un thème ou un quasi-thème de l'expulsion ou du meurtre fondateur. C'est particulièrement le cas de l'expulsion du paradis terrestre ; c'est Dieu qui assume la violence et qui fonde l'humanité en

⁵³⁸ *Achever Clausewitz*, p. 330.

⁵³⁹ *La route antique des hommes pervers*, p. 174.

⁵⁴⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 308.

⁵⁴¹ Charles Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 32.

⁵⁴² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 204.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 204-206.

chassant Adam et Ève loin de lui ». Enfin, l'établissement des rites et des interdits se voit par exemple dans la substitution sacrificielle du récit du sacrifice d'Abraham (Gn 22), et de manière plus générale, on trouve « dans tous ces récits mythiques (...) des mises ou des remises en ordre de la société et même de la nature dans son ensemble, généralement situées à la fin de son récit⁵⁴⁴ ». Autrement dit, les récits de l'Ancien Testament mettraient en scène la crise de l'ordre du monde, sa résolution violente et l'ordre qui en émerge, comme le faisaient par exemple les mythes grecs au sein de l' « élaboration mythologique » qui en dissimulant la victime.

2 – Singularité absolue de l'Ancien Testament

L'Ancien Testament est pour Girard un ensemble de textes absolument uniques en leur genre qui présentent une « singularité radicale » face à tous les textes d'ordre mythologique du monde entier⁵⁴⁵, en affirmant « la tendance toujours plus marquée de cette victime à apparaître au grand jour⁵⁴⁶ ». Les mythes tentaient de convaincre du fait que l'humanité était innocente de ces violences, mais « dans la Bible, au contraire, c'est le mouvement inverse qui s'amorce⁵⁴⁷ ». Ainsi, le dieu de l'Ancien Testament agrée de moins en moins les sacrifices et plaint les victimes de la violence humaine, dont les mécanismes apparaissent dans une clarté nouvelle au sein du corpus vétérotestamentaires. Il faut préciser que Girard utilise le canon de l'Église catholique, qui intègre certains textes qui ne sont pas présents dans les bibles hébraïques ou protestantes⁵⁴⁸, puisque l'édition de référence qu'il utilise dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* est la *Bible de Jérusalem*⁵⁴⁹.

Le chapitre I de *La violence et le sacré* mentionnait déjà quelques brèves analyses de certains récits de la *Genèse*, comme le meurtre d'Abel par Caïn, le sacrifice d'Abraham et la bénédiction de Jacob par Isaac. Cette démarche est très largement amplifiée dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* dans lequel les p. 203-223 contiennent de nombreuses analyses de récits vétérotestamentaires. Girard revient ainsi plus longuement sur le récit d'Abel et Caïn (Gn 4, 1-16) qui se présente à première vue, selon Girard, comme celui d'un meurtre fondateur classique : Caïn tue Abel et une communauté est fondée. Ainsi, « même s'il a l'oreille de la divinité, Caïn nous est présenté comme un vulgaire assassin. Le fait que le premier meurtre déclenche le premier développement culturel de l'humanité ne rachète nullement le ou les meurtriers aux yeux du texte biblique (...). La condamnation du meurtre l'emporte sur toute autre considération⁵⁵⁰ ». Le meurtre d'Abel par son frère Caïn est donc particulièrement

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 206.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 217.

⁵⁴⁸ Ce sont les livres transmis par la *Septante* et donc connus exclusivement en grec, comme le *Livre de la Sagesse* ou les deux livres des *Maccabées*, Pierre Gibert, *Comment la Bible fut écrite*, Paris, Bayard, 1995, p. 101. Ils sont également présents dans les Bibles orthodoxes. Thomas Römer en donne la liste complète : il s'agit des livres de Judith, Tobit, 1 et 2 Maccabées, de la Sagesse de Salomon, le Siracide, Baruch et la Lettre de Jérémie, *L'Ancien Testament*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2019, p. 118-121.

⁵⁴⁹ Girard reste un peu flou et précise que les citations qu'il utilise proviennent « en règle générale » de la *Bible de Jérusalem*, « avec quelques modifications (...), parfois empruntées à la traduction œcuménique du *Nouveau Testament* », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 600.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 210.

révéléateur sur le fonctionnement du mécanisme émissaire, bien plus que les mythes non-judaïques⁵⁵¹.

Girard fournit également une analyse du récit de Joseph, dans lequel la nature collective des persécutions exercées contre lui par ses frères lui semble particulièrement apparente (Gn 37-41) : après avoir été persécuté par ses frères et jeté en prison suite aux accusations de la femme de Pharaon, Joseph est libéré et gagne la faveur de ce dernier : l'histoire montrerait donc l'injustice du traitement dont il est victime et la fausseté des accusations portées contre lui⁵⁵². Enfin, le récit de l'Exode semble correspondre à la même perspective : les Hébreux joueraient selon lui le rôle de victimes émissaires des Égyptiens, Moïse en particulier. Au contraire, un mythe ayant subi l'« élaboration mythologique » qui fait suite au meurtre ou à l'expulsion de la victime émissaire montrerait le point de vue des persécuteurs, c'est-à-dire dans ce cas précis des Égyptiens. Ainsi, « Il y a (...) quelque chose de tout à fait extraordinaire dans la fonction du judaïsme⁵⁵³ ».

Girard affirme également que les récits de Joseph et de l'*Exode* étaient à l'origine des textes proprement mythiques dans lesquels la victime est tuée et où un ordre sacrificiel est établi. Girard pense que leur version finale présente « des formes mythiques subverties⁵⁵⁴ ». L'histoire de Joseph, en particulier, doit en réalité consister en un récit préexistant été un remanié par les rédacteurs dans un « esprit qui leur est propre⁵⁵⁵ » : faire apparaître plus clairement l'innocence des victimes émissaires. Ces textes garderaient toutefois un caractère sacrificiel marqué, ce qui leur conférerait une certaine ambiguïté⁵⁵⁶.

B - La « révolution copernicienne » du *Décalogue*

1 – Le désir mimétique au sein de l'Ancien Testament

Pour Girard, les textes bibliques reflètent une compréhension tout à fait unique des mécanismes du désir mimétique et des rivalités qu'il engendre, car « la notion de désir mimétique est très nettement suggérée dans l'Ancien Testament⁵⁵⁷ ». Girard renvoie ainsi au récit de la Chute dans la *Genèse* (Gn 3, 1-6) où le serpent aiguille le désir d'Ève sur les fruits défendus, puis, « dans une chaîne mimétique évidente », cette dernière oriente à son tour le désir d'Adam sur le même objet ; Girard estime qu'il y a aussi de l'envie dans le meurtre d'Abel par Caïn, donc de la rivalité mimétique⁵⁵⁸.

R. Girard donne une importance singulière à la formule « tu aimeras ton prochain comme toi-même⁵⁵⁹ » : il s'étonne que même dans les livres de la Loi, qui peuvent vite sombrer dans des « prescriptions obsessives⁵⁶⁰ », on puisse en arriver à des formules aussi saisissantes. Peu

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 213-217.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁵⁷ *Les origines de la culture*, p. 74.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 73-74.

⁵⁵⁹ Lev 19, 18, cité par Girard à la p. 219 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

importe les textes législatifs, écrit-il, ce qui importe le plus est de ne pas se quereller ou de devenir des « frères ennemis⁵⁶¹ », c'est-à-dire d'éviter la propagation de la violence mimétique. Il fait également remarquer que l'injonction à aimer son prochain comme soi-même vient à la suite d'une énumération de recommandations négatives au sein de Lev 19, 16-17 : ne pas répandre de calomnies, ne pas s'élever contre le sang de son prochain, ne pas haïr un frère, « et puis soudain surgit, foudroyant, le renversement positif⁵⁶² » : aimer son prochain comme soi-même, c'est couper court à la rivalité mimétique et à l'indifférenciation violente qui l'accompagne en établissant une réciprocité positive.

2 – Girard et le Décalogue

Mais c'est surtout le Décalogue qui a retenu l'attention de Girard (Ex 20, 1-17). Notons qu'il ne travaille que sur la version du *Livre de l'Exode*, et non pas sur celle du *Deutéronome* (5, 6-21). Girard voit dans les commandements six à neuf du Décalogue un ensemble d'actions qui sont interdites : ne pas tuer, ne pas commettre d'adultère, ne pas voler et ne pas prononcer de faux témoignages⁵⁶³. Le dixième, en revanche, voit un basculement très net s'opérer : ce n'est plus une action qui est interdite, c'est bien un désir : « tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à lui⁵⁶⁴ ». Il insiste d'ailleurs sur la question de l'emploi du verbe « convoiter » qui peut être une fausse piste : « le terme hébreu traduit par “convoiter” signifie tout simplement “désirer”⁵⁶⁵ ».

Girard estime que ce commandement n'est pas le plus long et n'arrive pas le dernier dans la liste pour rien ; il ne peut s'agir de l'interdiction d'un désir de peu d'importance qui ne concernerait que quelques pécheurs au cœur endurci. Au contraire, dans ce « commandement suprême », c'est bien du désir de tous qu'il s'agit, du désir humain en général, désir rivalitaire qui peut vite dégénérer en violence. Le texte abandonne donc l'idée d'une liste d'objets précis appartenant à autrui dont le désir est à prescrire, pour interdire tout ce qui est à lui ; ainsi, « ce que le dixième commandement esquisse, sans le définir explicitement, c'est une “révolution copernicienne” dans l'intelligence du désir (...). Pour maintenir la paix entre les hommes, il faut définir l'interdit en fonction de cette redoutable constatation : le prochain est le modèle de nos désirs⁵⁶⁶ ». Le dernier commandement interdit donc tout simplement le désir mimétique, responsable des actes violents ou agressifs interdits dans les quatre commandements

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Quand ces choses commenceront*, p. 56.

⁵⁶³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 23.

⁵⁶⁴ Ex 20, 17, cité par Girard, *Ibid.*, p. 24. Girard rajoute à la p. 26 qu' « en lisant le dixième commandement, on a l'impression d'assister au processus intellectuel de son élaboration. Pour empêcher les hommes de se battre, le législateur cherche d'abord à leur interdire tous les objets qu'ils ne cessent de se disputer, et il décide d'en dresser la liste. Il s'aperçoit vite, toutefois, que ces objets sont trop nombreux : il ne peut pas les énumérer tous. Il s'interrompt donc en cours de route, il renonce à mettre l'accent sur les objets toujours changeants et il se tourne vers cela ou plutôt vers celui qui est toujours présent, le prochain, le voisin, l'être dont il est clair qu'on désire *tout ce qui est à lui* ».

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

précédents⁵⁶⁷. Par conséquent, si le dernier commandement est respecté, les autres ne poseront aucun problème.

C – La critique du sacrifice

1 – Une dynamique qui parcourt tout l’Ancien Testament

Girard affirme voir clairement dans tout l’Ancien testament « un seul et même dynamisme antisacrificiel⁵⁶⁸ ». Le rite sacrificiel est pour lui clairement rejeté chez les prophètes préexiliques⁵⁶⁹ ; il voit de manière plus générale, dans l’ensemble des écrits prophétiques, la volonté « de substituer l’harmonie et l’amour au conflit symétrique et stérile des doubles, à la violence qu’aucun sacrifice ne peut plus guérir⁵⁷⁰ ».

Girard se livre même à un essai de chronologie dans cette répudiation progressive du sacrifice : il identifie ainsi une série d’étapes correspondant à chaque fois à l’effondrement de la société – une crise mimétique – auquel un sacrifice final vient remédier, donnant naissance à un ordre toujours sacrificiel. Cela semble correspondre aux « cycles sacrificiels » que nous avons décrits dans notre deuxième chapitre, mais Girard insiste sur le fait que l’ordre sacré qui naît à chacune de ces étapes est de plus en plus humanisé : « la première étape, c’est le passage du sacrifice humain au sacrifice animal à l’époque dite patriarcale ; la seconde, c’est l’Exode, marquée par l’institution de la Pâque, qui met l’accent non sur l’immolation mais le repas en commun et ne constitue plus déjà un sacrifice à proprement parler. La troisième étape, c’est la volonté prophétique de renoncement à tous les sacrifices et elle ne s’achève, bien sûr, que dans les Évangiles⁵⁷¹ ».

Raymund Schwager a la même analyse que Girard dans *Avons-nous besoin d’un bouc émissaire ?* : les textes de l’Ancien Testament critiqueraient « massivement » le rite sacrificiel. Il précise que ce sont d’abord les rites concernant les dieux étrangers qui sont visés ; en effet,

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 29. Voir aussi *Celui par qui le scandale arrive*, p. 85.

⁵⁶⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 325. Alfred Marx estime que « la fonction première du sacrifice est de rendre hommage à Dieu par le biais d’un repas festif. Mais le sacrifice a aussi, accessoirement, une fonction pédagogique. Il permet, en effet, de manifester à la fois l’altérité de Dieu et sa similarité. L’offrande à Dieu d’un repas préparé à partir des mêmes produits que ceux qu’Israël utilise pour sa propre alimentation montre que Dieu est d’une certaine manière semblable aux Israélites : il « mange » la même chose qu’eux. Et parce que ce repas est constitué des produits caractéristiques de son pays, il apparaît comme solidaire d’Israël et lié, comme lui, à cette terre, une terre dont il est aussi le seigneur. Mais, dans le même temps, le fait de lui réserver en propre la graisse, rigoureusement interdite aux humains, témoigne de l’altérité fondamentale de Dieu ». Alfred Marx, « Le sacrifice dans la Bible ; sa fonction théologique », *Pardès*, n°39, 2005, p. 164. La Bible n’est selon lui pas très explicite sur le déroulement du rite sacrificiel ; il estime que le « point culminant » du rite est la combustion de l’animal égorgé sur un autel, permettant donc « d’établir un trait-d’union avec Dieu ». A. Marx se démarque explicitement de la théorie de Girard, qui fait « de l’abattage de la victime le rite sacrificiel central, et donc, de la violence, sa caractéristique principale » (p. 165-166). Notons toutefois que Girard écrit à la p. 49 des *Choses cachées depuis la fondation du monde* que « si le religieux adore la violence, c’est toujours en tant qu’elle passe pour apporter la paix. Le religieux est tout entier orienté vers la paix mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle. C’est méconnaître ma perspective que d’y voir une espèce de “culte de la violence” ».

⁵⁶⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 218-219.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 276. Voir aussi Sandor Goodhart, « The End of Sacrifice. Reading René Girard and the Hebrew Bible », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 14, 2004, p. 59-78.

⁵⁷¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 325. Girard précise bien que ce ne sont que des « spéculations ».

selon lui, ces dieux n'étaient pas considérés dans les couches les plus anciennes des textes vétérotestamentaires comme pure invention et leur culte relèverait de l'idolâtrie, d'où l'interdiction stricte faite par Yahvé au peuple élu de les vénérer. Il précise toutefois que leur existence ne fut plus reconnue au moins à partir de la période exilique⁵⁷². R. Schwager donne ensuite plusieurs exemples de cette critique du sacrifice tirés des *Livres d'Isaïe*, de *Jérémie*, d'*Osée*, d'*Amos*, de *Michée*, ainsi que du *Psaume 40*⁵⁷³, et affirme donc que les prophètes ne voyaient pas dans le rite sacrificiel le moyen d'une authentique vénération de Yahvé⁵⁷⁴. Selon lui, la violence serait un mal tel au sein de la société que les sacrifices n'arriveraient plus à la contenir et ne rempliraient ainsi plus leur fonction⁵⁷⁵. A cela s'ajouterait également une répudiation unanime, de la part des prophètes, des sacrifices humains, dont il est question selon Schwager dans plus de vingt passages⁵⁷⁶.

2 – L'exemple du jugement de Salomon

Girard donne aux p. 321-329 des *Choses cachées depuis la fondation du monde* une longue étude du jugement du roi Salomon (1 R 3, 16-28). Le récit met selon lui en scène un exemple de rivalité mimétique et d'indifférenciation violente, cette dernière caractéristique étant dénotée par la condition de prostituée des deux femmes qui se disputent l'enfant. Le texte ne permettrait pas une véritable distinction entre celles-ci, qui répètent les mêmes phrases de manière assez symétrique. Puis intervient la ruse du roi, qui se propose, pour résoudre le conflit, de partager ce qui ne peut l'être : la première femme implore le roi de ne pas tuer l'enfant, alors que la seconde accepte le « partage ». Il y a ici, selon Girard, un exemple très clair de désir mimétique : ce que la seconde femme désire n'est pas l'enfant, mais obtenir ce que possède la première qui est la vraie mère⁵⁷⁷.

Girard voit également dans ce récit le thème des sacrifices d'enfants, coutumes qui ont dû selon lui se perpétuer longtemps si l'on en juge les multiples condamnations contre cette pratique que l'on trouve dans l'Ancien Testament. Il estime que les sacrifices d'enfants ont donc probablement dû faire partie des sacrifices légaux à une « époque mal déterminée », et que l'enjeu dans de nombreuses scènes de la Genèse et de l'Exode est précisément « le passage d'un univers où se pratiquait encore, régulièrement, le sacrifice humain, et plus spécialement le sacrifice du premier-né, à un univers où les seuls rites sanglants qui demeurent légitimes sont la circoncision et l'immolation de victimes animales⁵⁷⁸ ». L'attitude de la mère est à proprement

⁵⁷² Raymund Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire* (cit.), p. 139-140.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 141-148.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 149-151. Alfred Marx écrit également que « le dieu de l'Ancien Testament refuse résolument tout sacrifice humain », comme par exemple dans les histoires d'Abel et Caïn (Gn 4, 1-16), du sacrifice d'Isaac (Gn 22) et de celui de la fille de Jéphthé (Jg 11), analysées dans la première partie du livre coécrit avec Christian Grappe, *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 83.

⁵⁷⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 323-324.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 324. Dominik Markl, professeur en exégèse de l'Ancien Testament à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, a par exemple réalisé une étude sur la question des sacrifices d'enfants dans le Deutéronome et les deux livres des Rois, notamment par immolation (Dt 12, 31 et 18, 10. 2 R 16, 3 ; 17, 17 ; 17, 31 ; 21, 6 et 23, 10), « Polemics against Child Sacrifice in Deuteronomy and the Deuteronomic History », dans George H. van Kooten et Jacques van Ruiten, dir., *Intolerance, Polemics and Debate in Antiquity*, Leyde, Brill Publishers, 2019, p. 69.

parler antisacrificielle, car elle est orientée vers la vie et le souci du prochain : elle est en effet prête, non pas à se sacrifier, mais à renoncer totalement à son enfant au profit de sa rivale pour que celui-ci vive, constituant ainsi une forme de *figura Christi* dont, nous le verrons par la suite, Girard voit d'autres exemples dans l'Ancien Testament⁵⁷⁹.

Jacques T. Godbout a rédigé un très court texte dans lequel il critique l'analyse que fait Girard du jugement de Salomon⁵⁸⁰. Il y estime que le vrai ressort du récit n'est pas le désir mimétique et la rivalité qu'il engendre, mais l'amour maternel, « phénomène "banalement universel" » et qui « transcende continuellement la logique du désir mimétique ». Girard a répondu à cette critique dans un texte très court également, dans lequel il reconnaît l'importance de l'amour maternel, mais que le désir mimétique est tout aussi universel, et que ses conséquences restent méconnues, contrairement à celles de l'amour maternel qui est « un sujet assez rebattu ». Girard insiste également dans sa réponse sur le contexte historique mentionné ci-dessus : si l'amour maternel triomphe facilement de nos jours, cela n'allait pas de soi dans l'Antiquité face aux exigences sacrificielles⁵⁸¹.

L'Ancien Testament est donc pour René Girard parcouru dans son ensemble par une critique inédite de la rivalité mimétique et du sacrifice, rite avec lequel nombre de récits essaient de prendre progressivement leurs distances. C'est donc bien l'ordre archaïque qui serait partiellement dévoilé et dénoncé dans les textes vétérotestamentaires, où il y aurait un « affleurement » de la vérité sur les violences mimétiques allant bien au-delà de l'« inspiration tragique » que Girard avait définie pour le monde grec antique. La nouveauté radicale de l'Ancien Testament va, selon Girard, bien au-delà encore en accordant une attention exceptionnelle aux victimes des violences humaines.

II – Le « Dieu des victimes » des textes vétérotestamentaires

A – Une nouveauté radicale : l'« inspiration prophétique »

1 – Une inspiration nouvelle

Pour Girard, on trouve dans le Pentateuque et chez certains prophètes une dynamique toujours plus marquée à faire apparaître le rôle émissaire de la victime⁵⁸². Nous avons déjà examiné, au cours de la première partie de ce travail, l'inspiration qui guiderait le romancier moderne pour comprendre le fonctionnement du désir mimétique ainsi que l'« inspiration tragique » du dramaturge grec. Girard cherche à établir à l'aide des textes bibliques une « inspiration

D. Markl rappelle également l'historicité de tels sacrifices dans des périodes anciennes du culte de YHWH, peut-être sous influence phénicienne, bien qu'il ne soit pas possible d'en saisir l'ampleur (p. 66-67).

⁵⁷⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 327.

⁵⁸⁰ « L'amour maternel et le jugement de Salomon », dans Mark N. Anspach, dir. *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 156-157. Jacques T. Godbout est professeur émérite à Institut National de la Recherche Scientifique de Québec, au Canada.

⁵⁸¹ « Réponse à Jacques Godbout sur le jugement de Salomon », dans Mark N. Anspach, dir. *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 158-159. J. Godbout a publié sa propre « Réponse à René Girard », *Revue du MAUSS*, n°55, 2020, p. 46-49.

⁵⁸² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 218.

nouvelle » spécifique à l'Ancien Testament : « l'inspiration prophétique⁵⁸³ », qu'il perçoit particulièrement dans le *Livre d'Isaïe*.

Selon Girard, cette nouvelle forme d'inspiration aurait été suscitée par une crise profonde qu'aurait alors connue la société hébraïque, une crise avant tout interne mais qui aurait été amplifiée par les menaces assyriennes et babyloniennes sur les royaumes d'Israël et de Juda. La crise que les écrits prophétiques montreraient à voir serait avant tout « religieuse et culturelle », correspondant à un affaiblissement de l'ordre sacrificiel et par conséquent à une exacerbation des violences mimétiques. Cette crise n'apparaîtrait pas seule dans ces récits : le mécanisme émissaire y est selon Girard mis en scène avec une clarté unique, faisant des écrits prophétiques des « œuvres religieuses exceptionnelles⁵⁸⁴ ».

Précisons que si le début du *Livre d'Isaïe* place le ministère du prophète du règne d'Osée à celui Ézéchiass (Is 1)⁵⁸⁵, Girard ne se préoccupe pas réellement ici de la datation des textes et du contexte historique de leur rédaction, bien qu'on perçoive dans ses écrits qu'il est conscient des débats sur la question. Comme pour la tragédie grecques, Girard se livre essentiellement à un exercice d'analyse littéraire des textes, autrement dit à repérer ce qui y est montré, voire dévoilé, sur les violences sacrificielles. Aussi, si le royaume d'Israël a disparu en 720 av. J.-C. et celui de Juda en 587 av. J.-C.⁵⁸⁶, la rédaction du *Livre d'Isaïe* est-elle bien postérieure : Thomas Römer estime qu'elle s'échelonne jusqu'aux époques perse et hellénistique⁵⁸⁷.

2 – Isaïe et la victime émissaire

Les récits prophétiques se démarquent donc selon Girard des textes de la *Genèse* ou de l'*Exode* ; les prophètes s'y livrent ainsi « à des exhortations, des menaces, des prédictions sur l'avenir du peuple élu » prononcées dans le contexte de crise que nous venons de définir ci-dessus⁵⁸⁸ : c'est l'avenir de la communauté toute entière et son salut qui est en jeu. Girard isole ainsi un petit groupe de textes prophétiques qu'il juge particulièrement révélateurs sur les jeux de la violence mimétique : « les quatre *Chants du Serviteur de Yahvé* intercalés dans la seconde partie d'Isaïe, le plus grandiose de tous les livres prophétiques, le *Livre de la consolation d'Israël*⁵⁸⁹ ». Précisons qu'il s'agit plus spécifiquement de quatre passages du « Deutéro-Isaïe », ce dernier correspondant aux chapitres 40-55 du *Livre d'Isaïe*. Les quatre récits du « serviteur de Yahvé » peuvent être isolés ainsi : Is 42, 1-9 ; 49, 1-6 ; 50, 4-9 et 52, 13-53, 12⁵⁹⁰.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 219. Jean-Michel Oughourlian, dans la discussion avec René Girard, affirme à la même page que « ce sont (...) les trois grands piliers de la religion primitive, les interdits, les sacrifices et les mythes qui sont subvertis par la pensée prophétique, et cette subversion générale est toujours gouvernée par l'émergence au grand jour des mécanismes qui fondent le religieux, l'unanimité violente contre la victime émissaire ».

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 219-220.

⁵⁸⁵ Pierre Bordreuil et Françoise Briquel-Chatonnet situent cette période dans le dernier tiers du VIII^e siècle av. J.-C., *Le temps de la Bible*, préf. Javier Teixidor, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 2003, publication originale 2000, p. 340-346.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 349 et p. 368.

⁵⁸⁷ Thomas Römer, *L'Ancien Testament* (cit.), p. 99.

⁵⁸⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 219.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 220. Thomas Römer précise que la division tripartite du *Livre d'Isaïe* ne correspond pas « à trois étapes successives de la formation du livre », *L'Ancien Testament* (cit.), p. 99.

⁵⁹⁰ Nous reprenons ici le découpage donné par Raymund Schwager dans *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?* (cit.), p. 199.

Girard en donne quatre extraits aux p. 221-222 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, tous issus du chapitre 53.

Girard partage la pratique de la « critique historique moderne » d'isoler ces quatre textes et de montrer leur unité, mais il estime que cette critique n'a jamais su démontrer ce qui fait leur unicité⁵⁹¹. Girard, lui, cherche à montrer que ces textes mettent en scène le Serviteur dans le rôle d'un véritable bouc émissaire, pour en dénoncer la persécution ; ils font partie de ces textes dans lesquels la vérité « affleure⁵⁹² ». Le Serviteur est ainsi décrit comme celui sur qui toute la violence de la communauté s'est dirigée : « tout comme des brebis nous étions errants, chacun suivant son propre chemin. Et Yahvé a fait retomber sur lui les crimes de nous tous⁵⁹³ » ; il polarise ainsi sur lui l'unanimité violente qui caractérise la rivalité mimétique et la crise qui s'ensuit.

Girard note également que le texte biblique prête au Serviteur un certain nombre de traits ou de signes victimaires qui le prédisposent d'une certaine manière à ce rôle de bouc émissaire, un peu comme le *Pharmakos* athénien⁵⁹⁴. Ce n'est toutefois pas à un sacrifice ou à un rite d'expulsion qu'on a affaire selon lui avec le texte d'Isaïe, mais à un événement à la fois spontané et validé par les autorités⁵⁹⁵, qui s'apparente de très près à un meurtre fondateur. Girard fait remarquer que le « trait unique » du Serviteur est son innocence la plus complète, le fait qu'il est totalement étranger à la violence qui se déchaîne dans la communauté. Le texte insiste donc bien sur ce point précis et rejette la responsabilité des désordres sur le reste du groupe : « et nous autres, nous l'estimions châtié, frappé par Dieu et humilié⁵⁹⁶ ». Précisons que Girard ne cite pas le verset suivant qui affirme explicitement que c'est le groupe qui a exercé sa violence sur le Serviteur, et non Yahvé (53, 5). Ce point est fondamental pour Girard : la responsabilité ultime de la violence est toujours humaine, jamais divine, ce qu'au contraire les mythes essaient de faire croire par l'« élaboration mythologique » ; ce processus sacralise les victimes émissaires et tend ainsi à systématiquement situer l'origine des désordres dans l'intervention de quelque divinité.

L'ambiguïté que Girard disait déceler dans les textes de la *Genèse* et de l'*Exode* persiste d'une certaine manière selon lui dans les récits du Serviteur : même si la communauté humaine est régulièrement désignée par le texte comme responsable des violences que subit le malheureux, « à d'autres moments, Dieu lui-même est présenté comme le principal auteur de la persécution⁵⁹⁷ ». Cela est pour Girard très révélateur de la conception spécifiquement

⁵⁹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 220.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 233.

⁵⁹³ Is 53, 6, cité par Girard, *Ibid.*, p. 221.

⁵⁹⁴ « Comme un chirurgien il a grandi devant nous, comme une racine en terre aride. Sans beauté ni éclat (nous l'avons vu) et sans aimable apparence, objet de mépris et rebut de l'humanité, homme de douleurs et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face, il était méprisé et déconsidéré », Is 53, 2-3, cité par Girard, *Ibid.* Voir aussi le deuxième chapitre du *Bouc émissaire* (1982), intitulé « les stéréotypes de la persécution », p. 20-36.

⁵⁹⁵ « Par coercition et jugement il a été saisi ; qui se préoccupe de sa cause ? Oui ! Il a été retranché de la terre et des vivants ; pour nos péchés, il a été frappé à mort. On lui a dévolu sa sépulture au milieu des impies et à sa mort il est avec les malfaiteurs, alors qu'il n'a jamais fait de tort ni de sa bouche proféré un mensonge », cité par Girard à la p. 221 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*. Il indique Is 43, 8-9, mais il s'agit de 53, 8-9.

⁵⁹⁶ Is 53, 4, cité par Girard, *Ibid.*, p. 222.

⁵⁹⁷ « Yahvé s'est plu à l'écraser par la souffrance », Is 53, 10, *Ibid.*

vétérotestamentaire du divin, qui conserve des attributs violents et vengeurs tout en dénonçant les phénomènes de persécution ; Yahvé n'est ainsi jamais représenté comme étant totalement étranger à la violence. La vérité ne fait donc qu'affleurer et les textes de l'Ancien Testament restent pour Girard « inachevés » : seule la Révélation chrétienne a pu aller au bout de ce dévoilement⁵⁹⁸, bien que le Serviteur du *Livre d'Isaïe* soit la *figura Christi* la plus saisissante de tous les textes vétértestamentaires⁵⁹⁹.

Le *Livre d'Isaïe* est donc déjà pour Girard parcouru par « l'inspiration prophétique », qui dénonce les violences collectives et qui sympathise avec les victimes qui les subissent. Nous avons noté en début de chapitre que Raymund Schwager avait publié son étude directement influencée par Girard, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, en 1978, la même année que *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Il y écrit notamment que les prophètes sont souvent décrits dans l'Ancien Testament comme des victimes de persécutions⁶⁰⁰, et présente sa propre analyse des textes du Serviteur souffrant⁶⁰¹. Surtout, il y estime que « le lieu authentique de la Révélation vétértestamentaire s'avère être l'expérience de cet individu contre lequel la multitude se rassemble. L'expulsion d'une victime vécue instinctivement comme positive par la multitude s'avère de plus en plus clairement, à la lumière de la Révélation, n'être qu'un attroupement de malfaiteurs et de criminels⁶⁰² ».

B – La voix nouvelle des victimes

1 – Les Psaumes

Pour René Girard, les psaumes sont les premiers dans l'histoire de l'humanité à raconter le point de vue de boucs émissaires aux prises avec leurs persécuteurs. Un récit mythique les présenterait comme coupable de quelque crime atroce et seule l'unanimité violente des lyncheurs ressortirait du texte. Or, dans les psaumes, selon Girard, les narrateurs ne gardent pas le silence, ils invectivent et maudissent avec énergie leurs agresseurs ; ils refusent de reconnaître la véracité des accusations qu'on porte contre eux. Pour la première fois, écrit Girard, la parole est donnée aux victimes plutôt qu'aux persécuteurs au sein de textes relatant des violences collectives, textes qui présentent à ce titre une « originalité extraordinaire⁶⁰³ ». Nous avons vu ci-dessus que Girard attribue également cette nouveauté au *Livre d'Isaïe*, mais

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 222-223.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 309. Thomas Römer précise que l'ajout des chants du Serviteur au *Livre d'Isaïe*, probablement vers la fin de l'époque perse, « reflètent probablement un certain désarroi face aux injustices sociales et au non-accomplissement des espérances messianiques », *L'Ancien Testament* (cit.), p. 100.

⁶⁰⁰ Raymund Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?* (cit.), p. 168.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 198-211.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 153.

⁶⁰³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 156-157. Girard écrit également à la p. 117 des *Origines de la culture* que les psaumes forment « une étape essentielle dans la découverte du mécanisme émissaire et plus généralement de la violence humaine ». Raymund Schwager écrit qu'« on trouve dans les Psaumes des textes particulièrement nets à propos de la persécution collective d'un seul individu », bien qu'il précise que l'interprétation de ces chants est assez controversée, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?* (cit.), p. 153. Son analyse plus détaillée des psaumes se trouve aux p. 155-168.

il clame l'antériorité des psaumes, sans toutefois faire de comparaison avec Isaïe⁶⁰⁴. Nous aborderons en fin de chapitre la question de leur datation.

Des extraits de certains psaumes sont ainsi analysés dans les écrits de Girard, souvent dans le cadre d'études des textes du Nouveau Testament, dont nous aborderons la lecture girardienne à partir du prochain chapitre. Le titre du livre *Des choses cachées depuis la fondation du monde* provient ainsi du Psaume 78, repris dans l'évangile de Mathieu (13, 35⁶⁰⁵). Robert Hamerton-Kelly, théologien sud-africain qui a travaillé avec Girard à Stanford dès les années 1970, rappelle que les paroles de Jésus reprennent effectivement très fréquemment des psaumes dans les récits évangéliques, qui sont également repris à 186 reprises au total dans le Nouveau Testament ; vient en deuxième position la deuxième partie du *Livre d'Isaïe* (40-55), où l'on trouve les quatre récits du Serviteur de Yahvé, avec 79 occurrences⁶⁰⁶.

Le *Psaume 40* est pour Girard « le plus extraordinaire qui soit », relevant d'un esprit totalement antisacrificiel : « tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, tu m'as circoncis l'oreille (...) Alors j'ai dit : voici, je viens⁶⁰⁷ ». Girard l'estime très proche de l'esprit des chants du Serviteur dans le *Livre d'Isaïe*⁶⁰⁸. Le psaume mettrait également en scène de manière explicite des violences collectives exercées contre un Juste : « daigne, Yahvé, me secourir ! Yahvé, vite à mon aide ! Honte et déshonneur sur tous ceux-là qui cherchent mon âme pour la perdre. Arrière ! Honnis soient-ils, ceux que flatte mon malheur ! Qu'ils soient stupéfaits de honte, ceux qui me disent : Haha !⁶⁰⁹ ». De manière plus générale, Girard retrouve dans les Psaumes la mise en scène de la crise de l'ordre sacrificiel et des violences mimétiques que celui-ci entraîne, et qu'il dit percevoir dans beaucoup de textes de l'Ancien Testament⁶¹⁰.

Tous les Psaumes ne seraient pas parcourus par la même perspective favorable aux victimes ; le chapitre 9 de *La route antique des hommes pervers* (1985) est consacré à l'étude du *Psaume 73*, que Girard estime très différent de tous les autres : au lieu de relater le point de vue de la victime, il présenterait au contraire celui de ses persécuteurs⁶¹¹ ; à ce titre, il ne relèverait pas de la véritable inspiration biblique, bien qu'il ait sa place au sein du corpus des psaumes. En

⁶⁰⁴ Girard compare toutefois les chants du Serviteur à un immense Psaume, *Celui par qui le scandale arrive*, p. 89.

⁶⁰⁵ Le verset est d'ailleurs cité dans son intégralité par Girard aux p. 230-231 de l'ouvrage. Girard a également beaucoup commenté par la suite, dans ses analyses du Nouveau Testament, cet extrait de l'*Évangile de Luc* qui reprend le *Psaume 118*, 22 : « la pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre de façade » (Lc 20, 17), cité par Girard dans *Les origines de la culture*, p. 273. Enfin, Girard commente fréquemment la parole de Jésus en Jn 15, 25 : « ils m'ont haï sans raison », qui correspond au Ps 35, 19 ou au Ps 69, 5 citée par Girard à la p. 237 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*.

⁶⁰⁶ Robert Hamerton-Kelly, « The Mob and the Victim in the Psalms and Job », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 8, 2001, p. 153. Il précise également à la même page que « les Psaumes révèlent la structure de l'histoire du salut », traduction personnelle de l'anglais « the Psalms reveal the structure of the history of salvation ».

⁶⁰⁷ Ps 40, 7-8, cité par Girard à la p. 115 de *Celui par qui le scandale arrive*. Ce passage est également cité à la p. 113 des *Origines de la culture* avec une autre traduction. Girard y donne la référence 40, 7, alors qu'il s'agit bien d'extraits de 40, 7-8. Girard aborde également le *Psaume 40* dans son étude *L'Épître aux Hébreux*, puisque le texte cite le psaume (He 10, 5-7, cité aux p. 312-313 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*). Précisons que Girard utilise la numérotation hébraïque des psaumes et non celle de la *Septante*, bien qu'il l'indique à l'occasion entre parenthèses.

⁶⁰⁸ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 116.

⁶⁰⁹ Ps 40, 14-16, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 313.

⁶¹⁰ *La route antique des hommes pervers*, p. 72-73.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 68.

effet, Girard estime que la Bible ne confisque pas la parole des persécuteurs au profit de celle des victimes ; au contraire, elle invite à « confronter perpétuellement les deux perspectives⁶¹² ».

2 – Lecture girardienne de Livre de Job

René Girard a publié *La route antique des hommes pervers* en 1985, quelques années après son ouvrage *Le bouc émissaire*⁶¹³. Il y propose une lecture du *Livre de Job*, texte dans lequel il voit culminer l'inspiration biblique quant au dévoilement – jamais total cependant – des mécanismes de la violence émissaire⁶¹⁴. Ainsi, le *Livre de Job* va particulièrement « loin dans la révélation du bouc émissaire comme fondement du sacré, de l'éthique, de l'esthétique et de la culture en général⁶¹⁵ ».

Au sein d'une société en crise, Job aurait ainsi polarisé sur lui l'unanimité violente qui caractérise la crise mimétique. De personnage adoré de sa communauté, il s'en serait donc soudainement fait détester⁶¹⁶. En face de lui se trouvent trois personnages⁶¹⁷ prétendant être ses « amis », et qui, selon Girard, n'ont d'autre but que de lui faire admettre cette culpabilité. Il s'agit qu'il reconnaisse qu'il est bien ce que tous les autres veulent qu'il soit, un être qui a mérité tous les malheurs qui s'abattent sur lui ; ainsi, « les discours des amis reflètent la fureur sacrée qui s'empare des lyncheurs⁶¹⁸ » lorsqu'ils s'appêtent à porter la main sur leur victime. Autrement dit, le texte reflèterait le point de vue d'un bouc émissaire auquel ses persécuteurs essaient de faire croire qu'il a bien fauté, inversant ainsi la représentation mythique des

⁶¹² *Ibid.*, p. 71.

⁶¹³ Le titre de l'ouvrage reprend Jb 22, 15.

⁶¹⁴ *Ibid.* Girard affirme également dans un article publié la même année que « la nouveauté [*qu'il*] propose n'est pas cachée dans quelque recoin obscur du livre de Job. Elle est très explicite : elle s'étale tout au long de nombreux passages conséquents qui ne contiennent rien d'ambigu ou d'obscur », « The Ancient Trail Trodden by the Wicked: Job as Scapegoat », *Semeia*, n°33, 1985, p. 14. Traduction personnelle de l'anglais : « The novelty which I am proposing is not hidden in some obscure recess of the book of Job. It is very explicit; it is spread out over numerous and lengthy passages which contain nothing ambiguous or obscure ». Robert Hamerton-Kelly estime quant à lui que l'histoire de Job « est clairement une révélation du mécanisme émissaire au sein de la structure profonde de l'histoire », « The Mob and the Victim in the Psalms and Job », *Contagion : Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 8, 2001, p. 154. Traduction personnelle de l'anglais « Job is a clear disclosure of the scapegoating mechanism in the deep structure of history ».

⁶¹⁵ *La route antique des hommes pervers*, p. 87. A noter que Girard aborde la question de la traduction du texte hébreu qu'il utilise (*la Bible de Jérusalem*) aux p. 86-87, et déclare qu'il ne veut pas passer sous silence « le fait qu'elle [*soit*] particulièrement favorable à ma thèse, et qu'elle diffère singulièrement de beaucoup d'autres (...). Je ne suis pas compétent pour trancher sur le plan linguistique, mais je m'en tiens résolument à la *Bible de Jérusalem* », avant toutefois d'ajouter plus loin que « si la *Bible de Jérusalem* a raison, les autres traductions témoignent de la résistance qu'oppose notre esprit à cette révélation », c'est-à-dire celle de l'innocence des boucs émissaires.

⁶¹⁶ Girard précise même qu'en tant que bouc émissaire, Job « est une idole brisée », « The Ancient Trail Trodden by the Wicked: Job as Scapegoat » (cit.), p. 19. Traduction personnelle de l'anglais « the scapegoat is a broken idol ». Sa chute est telle qu'« il est devenu le paria même de ceux qui sont traités en parias », « Job et le bouc émissaire », *Bulletin du Centre protestant d'études*, vol. 35, n°6, 1983, p. 11.

⁶¹⁷ Ce sont Élifaz de Témân, Bildad de Shouah et Çofar de Naama (Jb 2, 11).

⁶¹⁸ *La route antique des hommes pervers*, p. 35. Girard précise également que « tout malheureux ne peut être malheureux que pour une bonne raison dans un univers gouverné par la justice divine ; il est donc puni par Dieu et la conduite pieuse, pour ceux qui l'entourent, consiste à se conformer au jugement divin, à le traiter en coupable, donc à multiplier encore ses souffrances. C'est bien là la théologie du bouc émissaire caché. Tout malheureux en dernière analyse doit être coupable parce que tout coupable finit par tomber dans le malheur, et si Dieu tarde un peu trop à exécuter sa justice, les hommes se chargeront d'accélérer le mouvement. Tout est donc pour le mieux dans le meilleur des mondes », « Job et le bouc émissaire » (cit.), p. 16.

violences collectives. Girard voit dans ce texte une longue mise en scène du processus victimaire⁶¹⁹, que le lecteur peut d'une certaine manière voir se dérouler sous ses yeux – une « affaire Job⁶²⁰ » en quelque sorte ; sauf que le processus de victimisation ne va pas jusqu'à son terme puisque Job nie énergiquement les fautes dont on l'accuse. Le vrai enjeu du livre, écrit Girard, concerne « la souffrance des innocents⁶²¹ »

Job y détaille ainsi très explicitement les malheurs dont il est accablé⁶²², mais il refuse de reconnaître sa culpabilité. Girard décrit le texte comme donnant une place très significative à cette voix innocente, inaudible selon lui dans n'importe quel autre récit mythologique⁶²³. Il va même jusqu'à se demander si « le texte tout entier n'est pas la déconstruction d'un très vieux mythe qui faisait de Job un véritable coupable⁶²⁴ ».

Lors de l'analyse des dialogues entre Job et ses trois interlocuteurs, Girard s'attarde longuement sur le discours de ces derniers. Selon lui, leur but est de persuader Job envers et contre tout qu'il a bien fauté. En effet, pour que le mécanisme victimaire fonctionne pleinement, il faut non seulement que la communauté soit unanimement convaincue de la culpabilité de la victime, mais qu'elle-même le soit également⁶²⁵. C'est la question cruciale des aveux : en effet, arracher par la force le consentement de Job à reconnaître ses fautes n'aurait aucune valeur pour le groupe qui le persécute⁶²⁶. Girard écrit même que « le groupe des (...) “amis” ressemble de plus en plus au cercle des policiers autour d'un suspect. Ce ne sont pas tout à fait des bourreaux, mais toutes les pressions psychologiques leur sont bonnes pour obtenir les fameux “aveux spontanés” chers aux sociétés dictatoriales⁶²⁷ ». Ainsi, dans la recherche effrénée de la sortie de crise tous les moyens sont bons pour que la victime admette sincèrement que c'est elle qui a

⁶¹⁹ « Les passages révélateurs pullulent » dans le texte, *La route antique des hommes pervers*, p. 11. Girard cite ainsi Jb 16, 7-10 : « et maintenant la malveillance me pousse à bout, car toute une bande me harcèle. Elle se dresse contre moi en témoin à charge, me réplique en face par des calomnies. Sa fureur me poursuit, en montrant des dents grinçantes. Mes adversaires aiguissent sur moi leurs regards, ouvrent une bouche menaçante. Leurs outrages m'atteignent comme des soufflets, ensemble ils s'ameutent comme moi », cité dans *La route antique des hommes pervers*, p. 11.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁶²¹ « Job et le bouc émissaire » (cit.), p. 10.

⁶²² « Mes frères me tiennent à l'écart, mes relations s'appliquent à m'éviter. Mes proches et mes familiers ont disparu, les hôtes de ma maison m'ont oublié. Pour mes servantes, je suis étranger, un inconnu à leurs yeux. Si j'appelle mon serviteur, il ne répond pas, et je dois moi-même le supplier. Mon haleine répugne à ma femme, mes propres frères me trouvent fétides. Même les gamins me témoignent du mépris : si je me lève, ils daubent sur moi. Tous mes intimes m'ont en horreur, mes préférés se sont retournés contre moi » (Jb 19, 13-19), cité par Girard dans *La route antique des hommes pervers*, p. 10. Notons la mauvaise haleine et son aspect « fétide », signes victimaires du bouc émissaire selon Girard, qui contribuent à polariser sur lui l'unanimité violente de la communauté en crise.

⁶²³ Car « dès qu'une victime adopte le langage de ses persécuteurs, il devient plus difficile de reconnaître en elle une victime », *Ibid.*, p. 146.

⁶²⁴ « Job et le bouc émissaire » (cit.), p. 18. Voir aussi les commentaires de Girard aux p. 59-60 de *Quand ces choses commenceront* (1994), ainsi qu'à la p. 104 des *Origines de la culture* (2004).

⁶²⁵ *La route antique des hommes pervers*, p. 45.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁶²⁷ *Ibid.* Voir les chapitres 16 et 17 du même livre pour un saisissant parallèle avec les procès totalitaires du XX^e siècle, notamment soviétiques, sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 8.

bien fauté. Cette recherche de l'acquiescement de la victime existait également sous certaines formes dans le sacrifice animal grec à l'époque classique⁶²⁸.

Le groupe rassemblé autour de Job cherche donc, selon, Girard, à le faire sincèrement adhérer au mécanisme victimaire qui s'abat sur lui, adhésion qui doit « remplacer la preuve⁶²⁹ » et qui va précipiter sa fin. Il est crucial pour le bon fonctionnement du mécanisme qu'il y ait une concordance parfaite entre la perspective des lyncheurs et celle de la victime : c'est une vérité unique qui doit être reconnue au sein de deux pôles de la persécution⁶³⁰. Par vérité, Girard entend ici le principe fondateur de l'ordre établi auquel il est vital de faire adhérer l'ensemble de la population, y compris « ceux qu'écrase au passage le triomphe de son cortège. Il faut montrer que cette vérité est tellement rayonnante qu'elle s'impose, en fin de compte, même à ceux qui l'ayant méconnue doivent en souffrir les conséquences⁶³¹ ». Ce principe fédérateur est tout simplement pour les « amis » de Job la culpabilité de la victime émissaire.

Girard voit Job vaciller⁶³², cependant, Dieu est du côté de Job qui refuse de participer à ce processus⁶³³ : c'est désormais le « Dieu des victimes⁶³⁴ » qui est à l'œuvre, et qui se révélera pleinement dans les Évangiles. Par son refus, Job « détraque » toute la machine sacrificielle qui devait se refermer contre lui et l'anéantir⁶³⁵. Avec Job, plus que jamais, « dans la Bible, c'est la victime qui a le dernier mot⁶³⁶ », et Job constitue une nouvelle *figura Christi*, qui annonce la révélation pleine et entière du mécanisme sacrificiel dans les Évangiles⁶³⁷.

C – Une révélation préparée par Dieu

1 – Le « calendrier divin »

Nous l'avons vu au chapitre précédent, l'histoire de l'humanité est pour Girard une histoire sainte, et ce même avant la Révélation chrétienne⁶³⁸. Girard affirme également que l'histoire se déroule selon une sorte de plan divin, qui a pour but de préparer l'humanité à ce qui va constituer

⁶²⁸ Stella Georgoudi, « Le consentement de la victime sacrificielle : une question ouverte », dans Véronique Mehl et Pierre Brulé, dir., *Le sacrifice antique : vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 151-153.

⁶²⁹ *La route antique des hommes pervers*, p. 133.

⁶³⁰ *Ibid.*, pp. 133-134.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 134.

⁶³² *Ibid.*, p. 147.

⁶³³ « Dès maintenant, j'ai dans les cieux un témoin, là-haut se tient mon défenseur. Ma clameur est mon avocat auprès de Dieu, tandis que devant lui coulent mes larmes. Qu'elle plaide la cause d'un homme aux prises avec Dieu, comme un mortel défend son semblable », Jb 16, 19-21, cité par Girard, *Ibid.*, p. 158.

⁶³⁴ C'est le titre donné au chapitre 21, qui clôt *La route antique des hommes pervers*.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 187. A noter que Philippe Nemo émet quelques critiques envers l'analyse de Girard : « cette vision (...) n'éclaire pas tout, et pas l'essentiel. Nous croyons que le mal de Job n'est pas social. Ce n'est pas l'hostilité des autres, ni même l'angoisse des autres, ce n'est rien qui vienne des autres, qui rend Job malheureux (même si la persécution se déclenche à l'occasion de son mal, et si, d'autre part, elle aggrave et coefficiente celui-ci). (...) Le social et le politique n'épuisent pas le mystère du mal – il en est ainsi du moins, croyons-nous, pour l'auteur du *Livre de Job* », *Job et l'excès du mal*, Paris, Idées, Albin Michel, 1999, publication originale 1978, p. 43, note 10. Girard mentionne l'édition de 1978 à plusieurs reprises dans le chapitre 18 de *La route antique des hommes pervers*, et affirme ne pas voir d'incompatibilité majeure entre ses réflexions et celles de P. Nemo.

⁶³⁸ *Quand ces choses commenceront*, p. 145.

la Révélation chrétienne⁶³⁹. Ainsi, « le Père élabore une sorte de calendrier historique. Le Christ vient à un moment et une heure choisis⁶⁴⁰ ». Il y a donc une continuité profonde entre les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui seuls montreront en pleine lumière ce que les premiers « laissent inachevé⁶⁴¹ ». Girard ne donne pas de précision particulière si ce n'est que Dieu opère par « des moyens d'une patience infinie⁶⁴² » dans la diffusion progressive de la Révélation au sein des sociétés humaines.

Peut-être le temps de ce calendrier divin biblique n'est-t-il pas vraiment celui des historiens, comme l'estime Anthony W. Bartlett en commentant Girard⁶⁴³. On peut également voir avec Mircea Eliade que la conception même du temps chez les Hébreux n'est plus exactement une conception cyclique, celle d'un « éternel recommencement ». Pour lui, l'individu archaïque refuse l'Histoire, dont les événements forcément linéaires et irréversibles contredisent la structure cyclique et cosmique du temps et ne cessent de provoquer de nombreuses souffrances⁶⁴⁴. L'Ancien Testament décrit au contraire Yahvé ne cessant d'intervenir dans la vie d'Israël, afin de punir ce peuple qui se livre à l'idolâtrie et s'éloigne de l'héritage de Moïse : « pour la première fois, on voit s'affirmer et progresser l'idée que les événements historiques ont une valeur *en eux-mêmes*, dans la mesure où ils sont déterminés par la volonté de Dieu (...). Aussi est-il vrai que les Hébreux furent les premiers à découvrir la signification de l'histoire comme épiphanie de Dieu, et cette conception, comme on devait s'y attendre, fut reprise et amplifiée par le christianisme⁶⁴⁵ ».

2 – Remise en ordre chronologique

Nous avons présenté ci-dessus la lecture girardienne de l'Ancien Testament, lecture qui insiste sur la place extraordinaire qui y est donnée à la voix des victimes – innocentes - de violences

⁶³⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 245.

⁶⁴⁰ « The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard », entretien avec James G. Williams, *The Girard Reader*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 282. Traduction personnelle de l'anglais : « The Father is working on a sort of historical schedule. Christ comes at the right time, at the right hour ».

⁶⁴¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 223.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 341.

⁶⁴³ « La dynamique des Écritures, particulièrement marquée dans le Nouveau Testament, (...) crée un mode relationnel radicalement nouveau dans et à travers le temps. C'est ce mode relationnel fondamental qui nous permet de ressentir, à un niveau phénoménologique, l'ancien ordre victimaire comme étant quelque chose de "différent" : le médium qui rend toute perception possible se laisse désormais percevoir. Ce qui produit ceci c'est l'*autre*, nouveau possible humain, qui crée une différence existentielle et place ainsi l'ordre ancien sous une pression toujours plus forte. Le nom précis de cette caractéristique transformée et transformante du temps est "messianique" », et qui doit donc trouver son aboutissement dans la Révélation chrétienne à proprement parler. Anthony W. Bartlett, « Girard's Lost Time. Messianic Temporality in Things Hidden », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 21, 2014, p. 176. Traduction personnelle de l'anglais : « the scriptural dynamic, especially marked in the New Testament, (...) creates a radical, new relationship in time and through time. It is this fundamental relationship that enables us to feel, at a phenomenological level, the old victimizing order as something "different": the medium that makes all perception possible now brought itself to perception. What makes this happen is the other, new human possibility, creating an existential difference and so placing the old order under increasing critical pressure. The specific name of this transformed and transforming quality of time is "messianic" ». L'auteur se présente en tête de son article comme « chercheur indépendant » (« independent scholar »). A noter que cette émergence girardienne de l'autre à travers le temps est un thème central du livre de Stéphane Marcireau, *Le christianisme et l'émergence de l'individu chez René Girard*, Paris, L'Harmattan, 2012.

⁶⁴⁴ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, publication originale 1949, p. 111.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 121-122.

collectives. Nous pouvons maintenant procéder à un essai de remise en ordre chronologique d'après les dates approximatives de rédaction de ces différents livres de l'Ancien Testament : la *Genèse*, le *Décalogue*, les différents Prophètes, les *Psaumes* et le *Livre de Job*. Nous les présentons dans l'ordre dans lequel ils apparaissent dans l'Ancien Testament.

Textes	Dates approximatives de rédaction
<i>Genèse</i>	Pour Christoph Uehlinger, les récits d'Abel et Caïn, du sacrifice d'Abraham ou encore de Joseph ont été rédigés sur une période s'étendant dans son hypothèse large de la fin du VI ^e siècle av. J.-C. au début du III ^e siècle av. J.-C. ⁶⁴⁶
<i>Décalogue</i>	-Inclus dans le livre de l'Exode, Jean-Daniel Macchi estime qu'il aurait été rédigé assez tardivement par rapport aux autres textes législatifs de l'Exode et du <i>Deutéronome</i> ⁶⁴⁷ . -Pierre Gibert va jusqu'à la fin du IV ^e siècle av. J.-C. pour l'unification des textes législatifs du <i>Pentateuque</i> ⁶⁴⁸ . -Israel Finkelstein et Neil Asher Silberman estiment que le récit de l'Exode a trouvé sa forme finale entre la fin du VII ^e siècle et le début du VI ^e siècle av. J.-C. ⁶⁴⁹ .
<i>Prophètes</i>	-Pour Pierre Gibert, une longue élaboration entre le VIII ^e et le IV ^e siècle av. J.-C. ⁶⁵⁰ -Certains textes prophétiques ont pu être remaniés jusqu'au II ^e siècle av. J.-C., comme l'explique Arnaud Sérandour pour le cas du <i>Livre de Zacharie</i> ⁶⁵¹
<i>Psaumes</i>	-Pour Pierre Gibert, le V ^e siècle et la première moitié du IV ^e siècle av. J.-C. ⁶⁵² -Martin Rose remonte au VI ^e siècle av. J.-C. et à l'exil babylonien, pour proposer une fin plus tardive, vers le II ^e siècle av. J.-C. ⁶⁵³
<i>Livre de Job</i>	-Pierre Gibert, de manière large, propose le V ^e siècle et la première moitié du IV ^e siècle av. J.-C. ⁶⁵⁴ -Philippe Guillaume et Ernst Axel Knauf proposent vers 400 av. J.-C. ⁶⁵⁵

Tableau 1 : hypothèses de datation des textes de l'Ancien Testament utilisés par Girard

Girard affirme que tout au long de l'Ancien Testament, l'attention portée à la victime des violences collectives est continue et va en s'intensifiant. Par exemple, le *Livre de Job*, texte le plus révélateur selon Girard de cette inspiration biblique est effectivement le plus avancé dans l'ordre des livres du canon. Mais l'ordre des livres de l'Ancien Testament ne reflète pas l'ancienneté de leur rédaction, comme le montre le tableau ci-dessus - même si toutes ces datations sont très hypothétiques et n'obtiennent jamais de consensus absolu. Ainsi, des écrits prophétiques seraient postérieurs au *Livre de Job*. De même, des écrits prophétiques seraient antérieurs au *Décalogue*. De même, Girard s'interrompt d'une certaine manière au *Livre de Job*. Il ne commente jamais les livres faisant suite à Job dans la Bible, comme les *Proverbes* ou

⁶⁴⁶ Christoph Uehlinger, « Genèse 1-11 » et « Genèse 37-50 », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 204-208 et p. 247-248 pour l'histoire de Joseph.

⁶⁴⁷ Jean-Daniel Macchi, « Exode », dans Thomas Römer et al., *Introduction à l'Ancien Testament* (cit.), p. 264.

⁶⁴⁸ Pierre Gibert, *Comment la Bible fut écrite*, Paris, Bayard, 1995, p. 167.

⁶⁴⁹ Israel Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée*, trad. de l'anglais Patrick Ghirardi, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 2002, publication originale 2001, p. 113.

⁶⁵⁰ Pierre Gibert, *Comment la Bible fut écrite* (cit.), p. 167.

⁶⁵¹ Arnaud Sérandour, « Zacharie », dans Thomas Römer et al., *Introduction à l'Ancien Testament*, (cit.), p. 545.

⁶⁵² Pierre Gibert, *Comment la Bible fut écrite* (cit.), p. 167.

⁶⁵³ Martin Rose, « Psaumes », dans Thomas Römer et al., *Introduction à l'Ancien Testament* (cit.), p. 568-69.

⁶⁵⁴ Pierre Gibert, *Comment la Bible fut écrite* (cit.), p. 167.

⁶⁵⁵ Philippe Guillaume et Ernst Axel Knauf, « Job », dans Thomas Römer et al., *Introduction à l'Ancien Testament* (cit.), p. 595.

l'*Ecclésiaste*, ni l'apocalypse du *Livre de Daniel*. Pas de commentaires non plus sur la littérature deutérocanonique : il passe pour ainsi dire directement de Job au Nouveau Testament. Or, la question des violences collectives apparaît aussi dans ces textes que Girard n'aborde pas : Marie-Françoise Baslez parle ainsi d'une « littérature de persécution⁶⁵⁶ » apparue dans le corpus biblique à la suite de la crise des Maccabées et de la persécution d'Antiochos IV entre 168 et 164 av. J.-C.

3 – Inspiration tragique et inspiration biblique : une rencontre unique en son genre ?

Girard revient régulièrement dans ses écrits sur la comparaison entre ce que les sources grecques anciennes et les textes de l'Ancien Testament ont pu dévoiler du fonctionnement des violences collectives humaines. Si l'inspiration tragique permet au dramaturge grec de les appréhender de manière significative, l'inspiration prophétique, ou biblique dans un sens plus large, lui est bien supérieure et « sans équivalent véritable dans l'univers grec et partout ailleurs⁶⁵⁷ ».

La question reste ouverte : le christianisme est-il le résultat d'un plan divin spécifique aux Hébreux, ou cette révélation aurait-elle pu se produire dans une autre culture ? Girard affirme toutefois que « Dieu a choisi un peuple unique qui s'appelle le peuple juif pour toute une partie de la Révélation, et il l'a universalisée avec le Christ⁶⁵⁸ ». On peut toutefois rappeler, avec Jean Bottéro, l'idée que le christianisme serait le fruit d'une rencontre, unique en son genre, entre « la science des Grecs » et « la sagesse des Juifs⁶⁵⁹ ».

Les contacts entre les mondes juif et grec, qui ont été particulièrement nombreux dans les derniers siècles qui précèdent la naissance du Christ, n'apparaissent pas dans l'œuvre de Girard. Ces contacts ont été nombreux, en particulier à partir du moment où l'est du bassin méditerranéen est passé sous souveraineté gréco-macédonienne avec les conquêtes d'Alexandre à la fin du IV^e siècle av. J.-C. Cela s'est poursuivi avec les royaumes séleucide et lagide qui dominèrent le Levant et l'Égypte jusqu'à la conquête romaine qui s'est terminée au I^{er} siècle av. J.-C. La Judée, objet de nombreuses luttes entre Séleucides et Lagides (les six guerres de

⁶⁵⁶ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, p. 117-119. Voir également les p. 123-127 (« Antiochos IV : l'archétype du persécuteur selon la Bible »), où elle rappelle que le roi séleucide a pu être considéré comme un « tyran fanatique pour les uns », ou un « champion de l'hellénisme pour les autres ».

⁶⁵⁷ *La route antique des hommes pervers*, p. 71.

⁶⁵⁸ *Quand ces choses commenceront*, p. 162. Frédéric Delarge écrit à ce sujet que « dans le cas chrétien l'usure mène à la vérité, dans tous les autres cas il conduit à la méconnaissance », mais que « la révélation biblique a également dû se manifester en d'autres lieux, au sein d'autres cultures », « Statut de l'Évangile dans l'œuvre de René Girard », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 224-225.

⁶⁵⁹ « La science des Grecs, c'est cette mise (...) à la première place (...) de l'homme dans et devant l'univers, qu'il peut et doit connaître et dominer, cet aménagement de notre esprit et de notre savoir dans la lucidité et la rigueur, cette recherche d'un équilibre parfait de notre être et de notre vie. La sagesse des Juifs, c'est cette attitude profonde de notre cœur, non plus devant le monde perceptible, mais devant Autre Chose qui le transcende et le mène, qui nous réunit tous et nous égalise sous Son irrésistible domination (...). La science des Grecs, c'est le fruit de mille ans de progrès, de luttes, de mises au point et de découvertes sur le plan de la réflexion intellectuelle. La sagesse des Juifs, c'est le fruit de mille ans de progrès, de luttes, de mises au point et de découvertes sur le plan du sentiment religieux. Héritiers directs de l'une et de l'autre, le millénaire juif, tout autant que le millénaire grec, est un des moments les plus denses et les plus poignants de notre passé », Jean Bottéro, *Naissance de Dieu : la Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986, p. 24-25.

Syrie entre 274 et 168 av. J.-C.), connut une certaine hellénisation, qui resta cependant limitée⁶⁶⁰. La révolte des Maccabées du II^e siècle av. J.-C. s'effectua contre le pouvoir séleucide, soutenu à Jérusalem par un actif parti pro-helléniste⁶⁶¹. La diaspora juive était fort nombreuse et ne cessa de croître au cours des siècles suivants : Étienne Trocmé rappelle ainsi qu'en plus du million de personnes vivant en Palestine au début du I^{er} siècle ap. J.-C., il en existait plusieurs millions dans toute la Diaspora, soit presque 10 % de la population de l'empire romain⁶⁶².

Bilan du chapitre 4

« En révélant leur innocence, l'inspiration biblique désacralise les boucs émissaires. Ce qui frappe le plus, au sortir du mytique, c'est l'humanité d'un Joseph, d'un Job, des prophètes, et de toutes les victimes réhabilitées dont la Bible est remplie⁶⁶³ ». La singularité radicale des textes de l'Ancien Testament est ainsi pour Girard une rupture majeure dans une histoire qui est celle de l'humanité toute entière depuis les temps de l'hominisation. Pour la première fois, des textes analogues en beaucoup de points aux mythes dénoncent les violences collectives et se placent du côté des personnes qui en sont les victimes, renversant ainsi de manière inédite la perspective mythique, qui est celle des assassins. Jamais la voix des victimes ne s'est-elle autant fait entendre.

Selon Girard, cette désacralisation des boucs émissaires est nécessairement accompagnée par une critique sans précédent du rite sacrificiel. Si la voix des victimes est à peu près constante selon lui dans l'Ancien Testament, bien qu'à des niveaux d'intensité variables, il y a une évolution dans la manière de plus en plus défavorable dont les textes présentent le sacrifice. Cela est en particulier le cas, comme nous l'avons, dans le cadre de l'« inspiration prophétique » qu'analyse Girard. Notons que c'est cette double dynamique, celle de la parole des victimes et de la critique du sacrifice, qui forme pour Girard le grand enjeu de toute la littérature véterotestamentaire, et non pas la question du monothéisme et de la tentation de l'idolâtrie (impératif divin formulé en Ex 20, 3-4). Ainsi, seule cette prise de distance inédite d'avec l'ordre sacrificiel constitue pour lui la grande originalité du judaïsme, et non son monothéisme à proprement parler qui devient progressivement exclusif⁶⁶⁴. Ainsi, Girard semble

⁶⁶⁰ Maurice Sartre, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant Antique, IV^e siècle av. J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Fayard, 2001, p. 316-319.

⁶⁶¹ Édouard Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, préf. Pierre Cabanes, Paris, Points Histoire, Seuil, publication originale en deux tomes 1966-1967, p. 326-344 du t. II.

⁶⁶² Étienne Trocmé, *L'enfance du christianisme*, Paris, Pluriel, Hachette Littératures, 1999, p. 17-19. Charles Perrot propose quant à lui des chiffres un peu plus bas : « si 5 ou 600 000 Juifs vivaient à l'époque en Israël, presque huit fois plus résidaient dans la Diaspora », *Jésus*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2007, publication originale 1998, p. 17.

⁶⁶³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 72-73.

⁶⁶⁴ Thomas Römer estime ainsi qu'« à l'époque hellénistique, le discours monothéiste devient, de plus en plus, le marqueur identitaire du judaïsme (...). Néanmoins, l'idée monothéiste ne s'est pas imposée d'emblée », *L'invention de Dieu*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2017, publication originale 2014, p. 303-304. On trouve toutefois un bref commentaire de Girard sur l'idolâtrie, en laquelle il voit « la victime émissaire sacralisée sous la forme d'un objet matériel et solide, de l'obstacle divinisé. L'idolâtrie, c'est (...) le piège toujours tendu au peuple hébreu ; c'est tout ce qui tend à détourner le peuple de la voie où l'engage Yahvé », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 547. Voir aussi Raymund Schwager, « Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ? » (cit.), p. 150-151.

étranger à la tentative de distinguer radicalement le judaïsme d'avec toutes les autres religions préchrétiennes par la « distinction mosaïque », que repère Jan Assmann dans les deux premiers commandements du *Décalogue*⁶⁶⁵, entre une religion vraie face à des religions fausses, puisque pour Girard seul le prisme sacrificiel est déterminant.

Ce dévoilement du sacrificiel, aussi inouï soit-il, reste néanmoins incomplet ; Girard estime que l'Ancien Testament sert de préparation à la Révélation totale sur la vérité de la violence qui doit intervenir avec la venue et la crucifixion du Christ, , qu'elle est « en marche⁶⁶⁶ » selon un « calendrier historique » élaboré par Dieu. La Révélation chrétienne est donc le grand basculement dans l'histoire mimétique de l'humanité telle que la conçoit Girard, puisque son projet est de mettre fin au mensonge sacrificiel en le révélant entièrement, et de faire entrer l'humanité dans son « âge adulte⁶⁶⁷ » : c'est ce que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

⁶⁶⁵ « L'idée qu'il puisse exister une religion fausse était totalement étrangère au polythéisme de l'Antiquité (...). Cela explique que la Distinction mosaïque ait été quelque chose de radicalement nouveau, qui a considérablement modifié le monde dans lequel elle a été opérée. L'espace 'séparé ou divisé' par cette distinction n'est pas l'espace de la religion en général, mais bien celui d'un type de religion tout à fait spécifique. Je voudrais donner à ce nouveau type de religion le nom de "contre-religion", parce qu'il exclut tout ce qui lui est antérieur et tout ce qui lui est extérieur en le qualifiant de "paganisme" (...). Tandis que le polythéisme, ou plutôt le "cosmothéisme", rendait les différentes cultures transparentes les unes aux autres et compatibles entre elles, la nouvelle contre-religion faisait obstacle à la traductibilité interculturelle. On ne peut traduire les faux dieux », Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien*, trad. de l'allemand Laure Bernardi, Paris, Champs Flammarion, 2001, publication originale 1997, p. 20-21

⁶⁶⁶ Voir citation en ouverture de chapitre.

⁶⁶⁷ *Achever Clausewitz*, p. 191.

Chapitre 5 – Les textes évangéliques, Révélation de la vérité sur les violences humaines

« Le moment décisif (...) est constitué par la révélation chrétienne⁶⁶⁸ »

Après une longue période de préparation au cours de laquelle un savoir sur les violences mimétiques et l'innocence des boucs émissaires a été « reflété » dans la tragédie grecque et surtout dans les textes de l'Ancien Testament, les récits évangéliques sont pour René Girard la pleine et entière Révélation du système victimaire, selon le « plan divin » que nous évoquions au chapitre précédent ; il affirme ainsi qu'il croit « possible de montrer que seuls les textes évangéliques achèvent ce que l'Ancien Testament laisse inachevé⁶⁶⁹ ». La place que la Révélation chrétienne tient dans les conceptions historiques de Girard est immense puisqu'elle consiste en un dévoilement plein et entier de la vérité sur les violences humaines selon un calendrier échafaudé par Dieu ; il s'agit de mettre fin à l'archaïsme mensonger, fondé sur le meurtre de la victime émissaire, pour rentrer dans la Royaume de Dieu, qui ne fait qu'un avec l'abstention personnelle de tout mimétisme violent. A ce titre, il s'agit de l'événement le plus colossal de toute l'histoire humaine ; en pleine Antiquité, elle amorce le passage de l'archaïsme à la modernité mimétique, en mettant fin à la possibilité même des systèmes sacrificiels en faisant apparaître au grand jour leurs ressorts cachés : elle est donc le pivot essentiel autour duquel s'organise l'histoire mimétique de l'humanité.

Girard a développé sa vision de la Révélation chrétienne dans tous ses ouvrages à partir des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), sans qu'elle en soit nécessairement le thème exclusif : seul *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999) y est exclusivement consacré. Beaucoup de ses ouvrages, à partir des *Choses cachées*, portent d'ailleurs des titres citant des textes bibliques⁶⁷⁰. Il faut également noter que Girard, s'il se documente toujours sur ce qu'il étudie, ne semble pas forcément se tenir au courant de l'état de la recherche historico-critique en la matière, comme il le reconnaît lui-même dans *Celui par qui le scandale arrive* (2001) : « je n'ai pas lu la critique historique très récente » concernant le christianisme des origines⁶⁷¹ ; le seul chercheur qu'il semble avoir vraiment lu est Raymond E. Brown⁶⁷². Nous allons ainsi aborder dans un premier temps la lecture girardienne des Évangiles qui révèlent totalement le

⁶⁶⁸ *Achever Clausewitz*, p. 10.

⁶⁶⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 223.

⁶⁷⁰ Ainsi, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* reprend une citation du Ps 78, 2 que l'on retrouve en Mt 13, 35 ; Les autres ouvrages dont les titres sont des citations bibliques sont *La route antique des hommes pervers* (1985, Jb 22, 15) ; *Quand ces choses commenceront* (1994, Lc, 21, 28) ; *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999, Lc 10, 18) et *Celui par qui le scandale arrive* (2001, Mt 18, 7).

⁶⁷¹ Que résume ainsi John P. Meier : « elle fait abstraction de ce que disent sur Jésus la foi chrétienne ou l'enseignement ultérieur de l'Église, sans confirmer ni contester ces affirmations », *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t I : *Les sources, les origines, les dates*, trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf, 2004, publication originale 1991, p. 11. Cette méthode, reposant sur plusieurs « critères d'authenticité » historiques (embarras, discontinuité, attestations multiples, cohérence...) n'est pas exempte de critiques : voir par exemple celles de Richard Bauckham dans *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2017, publication originale 2006, p. 2-5.

⁶⁷² *Celui par qui le scandale arrive*, p. 107. Voir aussi les p. 203-204 d'*Achever Clausewitz*.

mécanisme victimaire, avant d'analyser sa conception du plan divin qui est au cœur des récits évangéliques : mettre fin au système mensonger et meurtrier de l'archaïsme.

I – La narration évangélique et l'innocence des victimes émissaires

A – La singularité absolue des Évangiles

1 – L' « inspiration évangélique »

En premier lieu, précisons que Girard n'utilise dans ses écrits que les quatre évangiles du canon chrétien et ne s'aventure jamais dans la littérature apocryphe, qu'elle soit juive ou chrétienne. Ainsi, « nulle part au monde, même de nos jours, il n'existe de description du tous-contre-un mimétique et de ses effets aussi complète que les Évangiles⁶⁷³ ». Nous avons défini dans la première partie de ce travail l' « inspiration prophétique » du dramaturge grec, et l' « inspiration prophétique » de l'Ancien Testament. Aussi Girard parle-t-il d' « inspiration évangélique » pour caractériser la capacité sans précédent des textes évangéliques à saisir les violences collectives dans toute leur vérité⁶⁷⁴.

Les Évangiles, pour Girard, fournissent à tous les moyens de comprendre la responsabilité absolue qu'ils ont sur leur propre violence, que celle-ci ne tire son origine ni dans le rival mimétique, ni dans la divinité ; ils permettent enfin à la conscience de chacun de comprendre que les violences collectives ne peuvent être qu'humaines. Aussi, l'inconscience qui caractérise l'unanimité violente se trouve mise en lumière dans les récits évangéliques, en particulier avec cette parole de Jésus sur la croix tirée de celui de Jean : « Père, pardonne-leur *parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font*⁶⁷⁵ ». Ainsi, non seulement les Évangiles disent la vérité sur la victime émissaire, « mais ils savent qu'ils la disent », tout en reprenant la démarche des textes de l'Ancien Testament⁶⁷⁶, ce qui explique les emprunts réguliers des textes du Nouveau Testament à ceux de l'Ancien ; un exemple frappant pour Girard est celui du Ps 35, 19 : « ils m'ont haï sans raison⁶⁷⁷ », phrase qui exprime selon lui le mécanisme de l'unanimité violente qui se referme sur la victime émissaire.

Pour Girard, tous les textes de l'Ancien Testament qui dénoncent les violences collectives contre des victimes innocentes sont annonciatrices de la Passion du Christ, en particulier ceux relevant de l' « inspiration prophétique » analysée au chapitre précédent⁶⁷⁸. Girard affirme en particulier que la Révélation chrétienne est « toujours consciente » de venir à la suite de ce que les textes de l'Ancien Testament dévoilent et de relever du même type « d'intuition⁶⁷⁹ », et donc de se laisser guider par elle. Ainsi, le « Dieu des victimes » que Girard voyait dans le *Livre de Job* est donc bien le même, ce n'est pas un énième dieu produit par le mécanisme victimaire,

⁶⁷³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 165-166.

⁶⁷⁴ L'expression est utilisée à deux reprises à la p. 263 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*. On la retrouve aussi dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 172. Girard précise également à la p. 237 que comme pour Simone Weil, les Évangiles sont pour lui « une théorie de l'homme » avant d'être « une théorie de Dieu »

⁶⁷⁵ Lc 23, 34, cité par Girard dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 168.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁷⁷ Ps 35, 19, repris en Jn 15, 25, cité par Girard, *Ibid.*, p. 170.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 172.

car avec Jésus il devient victime lui-même, c'est toujours « le Dieu unique et infiniment bon de l'Ancien Testament⁶⁸⁰ ».

En effet, si les textes de l'Ancien Testament sont incomparables pour mettre en scène et dénoncer l'unanimité violente polarisée sur une victime innocente, les Évangiles possèdent quant à eux une caractéristique structurelle qui les rend absolument uniques : ils sont les seuls textes où l'on voit l'unanimité violente non seulement se former, mais également se défaire en affirmant l'innocence absolue de la victime mise à mort, en l'occurrence Jésus⁶⁸¹. Ils consistent donc en une révélation absolument radicale sur « la genèse des mythes, sur la puissance d'illusion des emballements mimétiques », qui correspond à « une formidable réalité anthropologique⁶⁸² ». Girard précise également que ce n'est qu'avec la Révélation évangélique qu'il a pu donner une cohésion d'ensemble à son analyse du sacré archaïque et, de manière plus générale, de la genèse de toute culture humaine. Girard place donc les récits évangéliques dans la continuité directe des textes de l'Ancien Testament, car les deux dénoncent les violences collectives et réhabilitent leurs victimes. Girard affirme même que la continuité entre les deux est ici non seulement réelle, mais « substantielle⁶⁸³ ». Apparentés aux récits vétérotestamentaires, ils vont bien plus loin encore dans la révélation du mensonge mythique sur les victimes émissaires.

Enfin, Girard ne s'attache que peu à la singularité de chacun d'entre eux, que ce soit du point de vue du milieu et de la date de rédaction⁶⁸⁴, des différentes strates du texte, de leurs théologies propres ainsi que de leurs contradictions. Pour lui, c'est leur capacité à dire la même chose sur le mimétisme et ses violences qui fait leur unité⁶⁸⁵. Notons qu'un point important les différencie également : les mythes grecs, par exemple, ont été mis par écrit après une très longue période de développement et de transmission orale ; le cas des Évangiles, rédigés quelques dizaines d'années après la mort de Jésus, est plus complexe : les spécialistes débattent pour déterminer quelle y est la place de la transmission orale, des sources écrites, de l'élaboration personnelle des rédacteurs, voire du témoignage oculaire⁶⁸⁶. La démarche de Girard est de ne travailler que sur les textes dans leur version canonique et de les aborder avant tout comme compositions littéraires⁶⁸⁷. Girard ne cherche pas à savoir si les faits et les paroles rapportés dans les Évangiles et qu'il commente dans ses ouvrages sont historiques ou non ; cela n'est pas l'objet de sa démarche⁶⁸⁸. Il en prend les textes pour ce qu'ils sont et cherche à en dégager les grandes

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 167.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁸⁴ Voir toute fois un bref questionnement sur le lieu de rédaction de l'Évangile de Marc dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 107.

⁶⁸⁵ *Achever Clausewitz*, p. 203-204 ; Girard voit en effet dans les Évangiles une « symétrie des intuitions et l'insignifiance des petites différences, des dates, des mélanges, des choses inversées ».

⁶⁸⁶ C'est la position de Richard Bauckham dans *Jesus and the Eyewitnesses* (cit.), p. 5-8.

⁶⁸⁷ Les différents manuscrits anciens utilisés pour les éditions du Nouveau Testament peuvent présenter de nombreuses différences entre eux pour un même texte, et ont également été modifiés au cours des premiers siècles du christianisme, Bart Ehrman, *Misquoting Jesus*, New York, HarperCollins, 2005, p. 207-218.

⁶⁸⁸ Précisons que Girard accepte l'idée que « la Bible et les Évangiles » puissent être « mythiques », mais même dans ce cas « il devrait être permis de s'interroger sur leur pertinence possible » pour expliquer, grâce à leur contenu apocalyptique, les violences d'aujourd'hui, « Violence et religion », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56, n°1-2, janvier-juin 2000, p. 22.

logiques d'un point de vue du mimétisme et de la violence sacrificielle, tout comme il le faisait pour les mythes – il affirme, rappelons-le, l'existence d'un authentique événement violent à la source de chacun d'entre eux. La crucifixion de Jésus est d'ailleurs désormais considérée comme un événement certain de sa biographie⁶⁸⁹.

Si Girard se place ouvertement dans une démarche d'apologie du christianisme⁶⁹⁰, il ne considère à aucun moment les textes du Nouveau Testament comme étant d'origine divine : il en admet pleinement la rédaction par des individus, sujets toutefois à l'« inspiration évangélique ». Il admet également que les Évangiles canoniques ont été écrits par des « rédacteurs » inconnus⁶⁹¹, en faisant donc des textes anonymes, même si par commodité – comme nombre d'historiens et d'exégètes - il continue la plupart du temps à utiliser ces noms-là pour les désigner. Il ne prend également pas réellement en compte la grande diversité du christianisme des premiers siècles et s'en tient aux textes du Nouveau Testament. A ce titre, il se place entièrement sous la guidance de l'Église⁶⁹². Il prend rarement en considération le fait que les débats - voire les luttes théologiques – entre chrétiens ont été particulièrement vifs, que le Canon du Nouveau testament n'a été globalement constitué qu'au IV^e siècle⁶⁹³, et que bien des textes plébiscités par certains groupes chrétiens n'y ont pas été retenus⁶⁹⁴.

2 – La violence mimétique au sein des textes évangéliques : la mort de Jean le Baptiste et le martyr d'Étienne

Pour Girard, ce sont les différents épisodes des évangiles menant à la crucifixion de Jésus qui révèlent pleinement le mécanisme du meurtre fondateur. Il s'intéresse toutefois à certains récits des Évangiles et des *Actes des Apôtres* dont Jésus est absent, mais où le fonctionnement de la violence mimétique semble particulièrement saillant.

Le premier est la mise à mort de Jean le Baptiste, narrée en Mt 14, 3-12 et Mc 6, 14-29, mais c'est le récit de Marc que Girard suit. Le chapitre XI du *Bouc émissaire* (1982) est intégralement consacré à l'analyse qu'il en fait. On retrouve le thème des frères ennemis auquel Girard donne une importance toute particulière dans la tragédie grecque ou les mythes. Hérode⁶⁹⁵, tétrarque de Galilée, avait épousé en secondes noces Hérodiade, la femme de son propre frère, qui

⁶⁸⁹ Voir Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 195, ainsi que John P. Meier, *Un certain Juif, Jésus*, t. I (cit.), p. 104.

⁶⁹⁰ *Achever Clausewitz*, p. 18

⁶⁹¹ Voir par exemple *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 262, pour Marc et Luc.

⁶⁹² Voir en particulier la fin du récit de sa conversion à la fin des années 1950 dans *Quand ces choses commenceront*, où il qualifie l'Église de « notre sainte Mère », p. 222. Voir également le chapitre VIII d'*Achever Clausewitz* (2007), « Le pape et l'Empereur ». On y trouve d'autres informations sur le lien qui rattache Girard à l'Église et à au pape, en l'occurrence Benoît XVI à la date de publication du livre, en particulier aux p. 347-353.

⁶⁹³ Il n'y eut aucune décision officielle de l'Église avant le premier décret de la IV^e session du Concile de Trente, le 8 avril 1456. Voir Giuseppe Alberigo, dir., *Les conciles œcuméniques*, t. II-2 : *Les décrets : de Trente à Vatican II*, éd. française sous la direction d'André Duval, Bernard Lauret, Hervé Legrand, Joseph Moingt et Bernard Sesboué, Paris, Cerf, 1994, publication originale 1972, p. 1351-1353.

⁶⁹⁴ Pour une analyse détaillée de la constitution progressive du canon chrétien, voir Gilles Dorival, « La Septante dans le monde chrétien. Canon et versions », dans Gilles Dorival, Marguerite Harl et Olivier Munnich, *La Bible grecques des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, Paris, 2011, publication originale 1988, p. 321-334.

⁶⁹⁵ Hérode Antipas, Tétrarque de Galilée et de Pérée de 4 av. J.-C. à 39 apr. J.-C.

s'appelait lui-même Hérode⁶⁹⁶ : il y a donc ici un cas très clair de rivalité mimétique et un début d'indifférenciation violent à travers la figure de frères se disputant le même objet⁶⁹⁷. Girard écrit que ce qui importe avant tout à Hérode est de triompher de son frère, et non de posséder Hérodiade ; la preuve en est pour lui qu'une fois qu'ils sont mariés, elle perd toute influence sur son mari et ne parvient pas à obtenir la mort de Jean qui avait vertement critiqué leur union et qu'Hérode avait fait emprisonner. Ceci est, comme nous l'avons vu, typique du désir mimétique : c'est l'être du médiateur que l'on recherche, et non l'objet indiqué par celui-ci. Face au refus d'Hérode, le désir de vengeance d'Hérodiade se décuple et Girard voit dans toute la scène qui mène à la mise à mort du Baptiste une exaspération continue du mimétisme. Hérodiade a une fille de son premier mariage, Salomé, dont la danse⁶⁹⁸, lors d'un banquet à la cour d'Hérode, envoûte ce dernier. Girard, en suivant la *Bible de Jérusalem*, rappelle que Salomé est très jeune, une « fillette⁶⁹⁹ ». Hérode promet alors de lui offrir immédiatement tout ce qu'elle lui demanderait ; très jeune, ne sachant pas vers quoi orienter son désir, elle demande donc conseil à sa mère et finit par copier le désir de celle-ci : elle réclame ainsi la tête de Jean-Baptiste sur un plat, ce qui est chose faite (Mc 6, 28). Girard voit dans ce passage le mimétisme en action et l'unanimité violente se constituer autour du Baptiste, qui finit par être mis à mort. Même Hérode, que le récit de Marc décrit comme ayant peur de Jean et ayant de l'estime pour lui (Mc 6, 20), succombe à la contagion mimétique par le biais de la danse de Salomé⁷⁰⁰.

Le second récit est celui du martyr d'Étienne en Ac 7 - même si celui-ci est censé se dérouler après la crucifixion de Jésus. Si ce n'est pas un texte évangélique au sens propre, Girard estime qu'il s'en rapproche toutefois⁷⁰¹. Étienne, que l'on accuse d'avoir blasphémé, est conduit devant le Sanhédrin et se lance dans une vigoureuse diatribe qui provoque la colère de ses auditeurs ; il est donc traîné hors de la ville et lapidé, forme d'exécution « réservée chez les Juifs, comme chez d'autres peuples, aux êtres les plus impurs, aux coupables des plus grands crimes, équivalent judaïque de l'*anathème* grec ». Polarisant la violence sur sa personne, y compris celle de Paul qui assiste à la scène (Ac 8, 1). Étienne devient donc la victime émissaire de ses persécuteurs, qui, selon Girard, cherchent « effacer les périls où le blasphémateur plonge la communauté⁷⁰² ». Il s'agit toutefois d'un acte risqué, la mise à mort d'une personne humaine, qui pourrait ramener la violence mimétique au sein de la communauté : de grandes précautions sont donc à prendre, la première étant de procéder à cette exécution rituelle à l'extérieur de la ville (Dt 17, 5), afin d'éviter toute contagion violente. Mais cette première précaution ne suffit pas selon Girard, qui rappelle que le *Deutéronome* insiste également sur la participation collective à la lapidation (Dt 17, 7). La lapidation requiert ainsi selon Girard que chacun

⁶⁹⁶ Et non pas Philippe (Mc 6, 17), comme Girard le fait justement remarquer dans *Le bouc émissaire*, p. 193. Il existait effectivement un troisième frère qui portait ce prénom, qui n'était pas celui auquel Antipas avait enlevé sa femme.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁹⁸ « La danse ne supprime pas les désirs, elle les exaspère », *Ibid.*, p. 199.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 196. Girard ne précise pas toujours quelles traductions de la Bible il utilise. Il l'indique par exemple à la p. 600 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, mais sans préciser au cas par cas : on ne sait donc pas si telle citation présente dans le livre est empruntée à la *Bible de Jérusalem* ou à la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB). En revanche, il n'y a pas de précision dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.

⁷⁰⁰ Girard a développé également son analyse dans son article « La danse de Salomé », dans Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, éd., *L'auto-organisation : de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 336-352.

⁷⁰¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 238-239.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 240.

participe à la mise à mort sans se souiller au contact de la victime, car la violence est éminemment contagieuse. Girard décrit également la scène comme se déroulant de manière très expéditive, une forme de lynchage, car « il faut que le mode rituel d'exécution coïncide avec une forme possible de la violence spontanée⁷⁰³ ». Tout dans cette scène corrobore donc l'hypothèse du meurtre fondateur. Le texte des *Actes*, toutefois, est clairement du côté d'Étienne, Juste tragiquement persécuté ; comme avec la mort du Baptiste, la violence fondatrice est révélée et dénoncée avec une clarté sans précédent.

B – La prédication du Royaume de Dieu, révélatrice du mimétisme violent

La prédication de Jésus est présentée par Girard comme annonciatrice du « Royaume de Dieu ». Le Royaume, qui doit succéder à l'ordre archaïque, consiste pour Girard en une abstention personnelle totale de tout comportement mimétique violent⁷⁰⁴ ; il s'agit donc de défaire l'ordre archaïque en révélant ses fondements sacrificiels, et, avant même la crucifixion, Girard voit dans la prédication du Royaume un dévoilement sans précédent du mécanisme émissaire. Ainsi, dans de très nombreux écrits, Girard présente Jésus comme possédant une compréhension unique du mimétisme humain et de ses violences. Girard donne une importance exceptionnelle à trois récits évangéliques en particulier.

1 – Les malédictions contre les Pharisiens

Notre premier exemple est développé aux p. 223-234 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, qui consiste une dénonciation en règle du meurtre fondateur, dans un récit qui se trouve en Mt 23 et Lc 11, 37-53, que Girard intitule « malédictions contre les pharisiens⁷⁰⁵ ». Il analyse un passage en particulier : « voici que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes ; vous en flagellerez dans vos synagogues et pourchasserez de ville en ville, pour que retombe sur vous tout le sang des justes répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie (...), que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l'autel ! En vérité, je vous le dis, tout cela va retomber sur cette génération !⁷⁰⁶ ». Girard attribue une importance cruciale à ce passage, qui dénonce selon lui le mécanisme émissaire qui, depuis l'aube des temps (le texte remonte jusqu'à Abel), ne cesse de fonder et de refonder toutes les cultures humaines. Il insiste bien sur le fait que le texte de Luc, cette fois-ci, place l'origine de cette séquence meurtrière « depuis la fondation du monde, depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie⁷⁰⁷ » : c'est ainsi le ressort meurtrier de toute l'histoire archaïque de l'humanité qui est dénoncé. Bien évidemment, ce ne sont pas les interlocuteurs de Jésus qui ont tué ; mais Girard remarque que le texte précise qu'ils en sont les fils (Mt 23, 31) ; ces derniers se désolidarisent toutefois des crimes de leurs aïeux⁷⁰⁸, mais Jésus insiste pour maintenir une continuité entre les meurtres du passé et la génération du moment : il les accuse effectivement de bâtir les tombeaux des prophètes tués par leurs pères (Lc 11, 47-48), c'est-à-dire de perpétuer le processus de

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁰⁶ Mt 23, 34-36, cité par Girard, *Ibid.*, p. 224.

⁷⁰⁷ Lc 11, 50-51, cité par Girard, *Ibid.*, p. 225.

⁷⁰⁸ « Si nous avons vécu du temps de nos pères, nous ne nous serions pas joints à eux pour verser le sang des prophètes », Mt 23, 30, cité par Girard, *Ibid.*, p. 226.

sacralisation des victimes émissaires ; ainsi « c'est l'histoire de toute la culture humaine que Jésus révèle et *compromet* de façon décisive⁷⁰⁹ ».

2 – La femme adultère

Selon Girard, Jésus démontre une compréhension unique du fonctionnement des violences mimétiques dans le passage de la femme adultère relaté en Jn 8, 3-11⁷¹⁰. Celle-ci lui est amenée par une foule très agitée ; elle devrait être lapidée selon la Loi et l'on demande son avis à Jésus, qui répond que la première pierre n'a qu'à être lancée par celui qui n'a jamais péché (Jn 8, 7). Girard insiste grandement sur cette première pierre, qui doit précisément être la plus difficile à lancer puisqu'elle ne copie le modèle d'aucun jet précédent⁷¹¹. En attirant l'attention de la foule sur cette pierre, Jésus essaye de renforcer le rôle qu'elle joue d'obstacle à la violence et donc d'éviter un emballement mimétique. Girard insiste également sur le fait que Jésus ne regarde pas la foule en face et écrit sur le sol avec son doigt, ce qui a également pour but de couper la contagion mimétique de la violence⁷¹². Jésus déclenche ainsi un emballement dans le sens contraire⁷¹³, une désescalade si l'on veut, puisque le texte précise que les membres de cette foule se retirent l'un après l'autre, les plus âgés les premiers (Jn 8, 9). Il s'agit, selon Girard, « d'une des rares réussites de Jésus avec une foule violente⁷¹⁴ ».

3 – Les démons de Gérasa

Le troisième exemple est celui de l'épisode des démons de Gérasa (Mt 8, 28-34 ; Mc 5, 1-20 ; Lc 8, 26-39). Jésus débarque avec ses disciples dans la Décapole, au pays des Géraséniens (Mc 5, 1) où il rencontre un possédé. Alors que Jésus lui demande son nom, celui-ci répond : « Légion est mon nom, car nous sommes beaucoup⁷¹⁵ ». Pour Girard, cet homme est « un mort-vivant. Son état est une manifestation d'un phénomène de crise, au sens de l'indifférenciation mimétique et persécutrice⁷¹⁶ », celle des doubles hallucinatoires qui apparaissent au sein de la crise mimétique. Régulièrement, les habitants de la région essayent de l'enchaîner pour

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁷¹⁰ Bart Ehrman rappelle que ce passage n'est pas présent dans les plus anciens manuscrits de l'Évangile de Jean, et que son style de rédaction est très différent des passages qui le précèdent ou qui viennent juste après, tout comme un vocabulaire absent dans le reste de l'Évangile, *Misquoting Jesus* (cit.), p. 63-65. Par ailleurs, le plus ancien manuscrit à reprendre ce récit est le *Codex Bezae* (ou Codex de Bèze), qui date approximativement de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle, soit au moins soixante ans après la mort d'Eusèbe (339/340), et un siècle après la rédaction de son traité. Voir Jacek Oniszcuk, « Composition et message de la péripécopie de la femme adultère (Jn 7,53–8,1) », trad. de l'italien Romand Meynet, *Exercices de rhétorique*, n°8, 2017, disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/rhetorique/488>. Le consensus n'est cependant pas total parmi les chercheurs, mais J. Oniszcuk estime que « bien que l'authenticité johannique de la péripécopie soit probablement à exclure, toutefois, étant donné les anciens témoignages ecclésiastiques et les caractéristiques de son texte, ainsi que son message décidément évangélique, il n'est guère possible de douter de sa valeur canonique : il s'agit bien d'un récit qui provient de l'ancienne tradition orale sur Jésus ».

⁷¹¹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 82.

⁷¹² « Si Jésus leur renvoyait leurs regards, ces hommes surexcités ne verraient pas son regard à lui tel que réellement il est, ils le transformeraient en un miroir de leur propre colère : c'est leur propre défi, c'est leur provocation qu'ils liraient dans le regard de Jésus, si paisible soit-il en réalité, et ils se sentiraient provoqués en retour (...). Jésus évite donc jusqu'à l'ombre d'une provocation », *Ibid.*, p. 86.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 82-83.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁷¹⁵ Mc 5, 9, cité par Girard dans *Le bouc émissaire*, p. 247.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 248.

l'empêcher de partir errer, mais il s'en libère continuellement : Girard voit dans cette répétition quelque chose qui a à voir avec un rituel de persécution : le possédé joue, d'une certaine manière, le rôle de bouc émissaire de la communauté⁷¹⁷. Les esprits qui le possèdent sont ainsi une sorte de symbolisation de la persécution exercée par les Geraséniens, avec les caractéristiques indifférenciatrices propres à la crise mimétique. Or, Jésus met fin à la possession et les esprits impurs se réfugient dans un troupeau de porcs qui finissent par se jeter dans l'eau, provoquant la colère des habitants, mais Girard estime plutôt que celle-ci vient davantage de la perte de leur rituel victimaire, qui dans tout système archaïque a un rôle structurant fondamental. Girard voit dans ce récit une inversion symbolique du fonctionnement habituel du mécanisme émissaire : ce n'est pas la victime qui est précipitée dans le vide, c'est bel et bien la foule persécutrice représentée par le terme de « Légion », et ainsi, « les rapports habituels sont inversés (...). La guérison de Gerasa inverse le schéma universel de la violence fondatrice dans toutes les sociétés du monde⁷¹⁸ ».

C – La révélation complète du mécanisme émissaire : le « triomphe de la croix »

1 – Les Évangiles, récits d'une communauté en crise

« Jésus nous est présenté comme la victime innocente d'une collectivité en crise qui, temporairement au moins, se ressoude contre lui⁷¹⁹ », écrit René Girard. Comme tous les récits de l'Ancien Testament, de la tragédie grecque ou des mythes, c'est au sein du vacillement d'un ordre ancestral que se déroule la narration évangélique ; rappelons que Girard décrit dans *La violence et le sacré* comment un tel ordre peut être rétabli ou refondé par la mort d'une victime émissaire. Girard reconnaît que les récits de la Passion partagent des caractéristiques essentielles avec les textes mythiques, puisque tout gravite autour d'un meurtre collectif, mais qu'ils en diffèrent radicalement⁷²⁰. Cet état de crise de la Palestine du début du I^{er} siècle est attesté historiquement et présente plusieurs caractéristiques : il s'agit d'une crise politique (avec l'occupation romaine directe de la Judée⁷²¹ et un tétrarque en Galilée soumis à Rome, Hérode Antipas), accompagnée de graves problèmes sociaux, en particulier dans la paysannerie, comme le rappelle Simon-Claude Mimouni⁷²².

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 263.

⁷¹⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 234.

⁷²⁰ *Le bouc émissaire*, p. 152. Il rajoute que les Évangiles sont les seuls textes qui puissent « venir à bout de toute mythologie ».

⁷²¹ Rappelons que Pompée s'empare de Jérusalem en 63 av. J.-C., et que comme le rappelle Edouard Will, « l'État judéen ne fut pas supprimé : devenu tributaire, il fut dépouillé des places fortes frontalières et littorales » qui « furent placées sous l'autorité du gouverneur de Syrie (...) et la royauté fut abolie », *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, préf. Pierre Cabanes, Paris, Points Histoire, Seuil, publication originale en deux tomes 1966-1967, p. 513 du t. II. La royauté fut rétablie dès le règne d'Hérode en (37 av. J.-C. – 4 av. J.-C.), qui, selon Caroline Arnould-Béhar « conserve la faveur impériale pendant tout son règne et s'attache à démontrer sa loyauté à chaque occasion ». Divers héritiers d'Hérode continuèrent à administrer certaines parties de la Palestine, mais en 6 ap. J.-C. la Judée (au sud) « devint une province romaine procuratorienne, administrée par un gouverneur romain de l'ordre équestre », et « en 44, toute la Palestine se retrouve sous le contrôle direct de Rome », *La Palestine à l'époque romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 25-29.

⁷²² « Au I^{er} siècle de notre ère, la crise politique a pour cause première la situation sociale de la paysannerie : en effet, l'endettement des petits paysans, aggravé par une fiscalité exigeante, de plus en plus considérée comme injuste, a conduit au développement endémique des rébellions, sous les prétextes les plus divers. C'est pourquoi

2 – L’unanimité violente contre Jésus

Selon Girard, plus les récits évangéliques avancent, plus le mimétisme violent va jouer contre lui : alors qu’il est accueilli par une foule enthousiaste à Jérusalem⁷²³, tous les protagonistes vont, d’une manière ou d’une autre, ou se retourner contre lui ou l’abandonner, succombant à la contagion mimétique⁷²⁴. Girard décrit cet engrenage en donnant plusieurs exemples. C’est d’abord le cas de la foule, qui « se retourne contre lui comme un seul homme » et demande sa mort alors ; cela est d’autant plus surprenant pour Girard que rien ne semble s’être passé qui puisse provoquer un tel basculement⁷²⁵. La décision de mettre Jésus à mort est pour Girard avant tout celle de la foule, particulièrement sensible aux emballements mimétiques⁷²⁶.

Pilate, lui, finit par céder aux demandes de la foule, mais parce qu’il semble mieux comprendre ce qui est en train de se passer et qu’il faut lui abandonner une victime⁷²⁷. Parmi les disciples, Judas trahit ouvertement et les autres s’enfuient. Girard a en particulier consacré une analyse à l’épisode du reniement de Pierre⁷²⁸ dans le chapitre 12 du *Bouc émissaire* : Girard y voit Pierre succomber à l’emballage mimétique au point de jurer qu’il ne connaît pas Jésus⁷²⁹. L’unanimité touche tout le monde, des autorités religieuses juives jusqu’aux deux autres individus crucifiés en même temps que Jésus. « Seules quelques femmes ne sont pas touchées », écrit Girard, « mais leur témoignage n’a aucun poids⁷³⁰ ». L’emballage mimétique semble total, mais Girard précise bien que les textes évangéliques n’adoptent jamais le point de vue mythique qui consisterait à accepter la culpabilité de Jésus, accusé par les Romains d’être un

les paysans ruinés fourniront, à toutes les époques, la masse des “bandits” et des “révoltés”, voire des “résistants” : ils pillent régulièrement les riches, et s’opposent, au besoin par la force, à toutes les autorités politiques en place (hérodiennes ou romaines) », *Le judaïsme ancien, du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère*, Paris, PUF, 2012, p. 428.

⁷²³ Rappelons que si Jésus se rend bien à Jérusalem pour la fête de la Pâque dans les trois évangiles synoptiques, celui de Jean met en revanche en scène cinq montées de Jésus à Jérusalem (Jn 2, 13 ; 5, 1 ; 7, 10, 22 et 12, 12-19).

⁷²⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 234.

⁷²⁵ Il nous semble toutefois que l’altercation avec les marchands du Temple - et le scandale qui s’ensuit - pourrait constituer un événement déclencheur. On le trouve en Mt 21, 12-17, Mc 11, 15-19 et Lc 19, 45-48. Chez Jean, en revanche, cet épisode au Temple n’a lieu que lors de la première de ses cinq montées à Jérusalem (2, 13-22).

⁷²⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 234. Notons que Girard se réfère brièvement au livre d’Élias Canetti *Masse et puissance* ; il estime qu’ « aucun autre livre n’est plus suggestif » sur la question de « la foule comme effacement des différences » (*La violence et le sacré*, p. 197). E. Canetti écrit en effet que « c’est dans la masse seulement que l’homme peut être libéré de cette phobie du contact. C’est la seule situation dans laquelle cette phobie s’inverse en son contraire. C’est la masse compacte qu’il faut pour cela, dans laquelle se pressent corps contre corps, mais compacte aussi dans sa disposition psychique, c’est-à-dire telle que l’on ne fait pas attention à qui vous “presse”. Dès lors que l’on s’est abandonné à la masse, on ne redoute plus son contact. Dans le cas idéal qu’elle représente, tous sont égaux entre eux. Aucune différence ne compte, pas même celle des sexes. Qui que ce soit qui vous presse, c’est comme si c’était soi-même. Soudain, tout se passe comme à l’intérieur d’un même corps », *Masse et puissance*, trad. de l’allemand Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966, publication originale 1960, p. 12.

⁷²⁷ « Le souci romain de la légalité suggère à Pilate de ne pas livrer Jésus, autrement dit de ne pas céder à la foule. Pilate n’en comprend pas moins que cette foule ne se calmera pas sans victime. C’est pourquoi il lui offre une compensation, il lui propose de faire mourir Barabbas en échange de Jésus. Du point de vue de Pilate, Barabbas présente l’avantage d’être déjà légalement condamné. Sa mise à mort ne constituera pas une entorse à la légalité ». Cependant cela ne fonctionne pas, car selon Girard « une fois que l’unanimité est faite, la foule s’acharne sur la victime qui émerge du processus et elle refuse d’en changer », *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, p. 45-46.

⁷²⁸ Mt 26, 69-75 ; Mc 14, 66-72 ; Lc 22, 55-62 ; Jn 18, 17 et 25-27.

⁷²⁹ *Le bouc émissaire*, p. 228-229. Voir aussi « Peter’s Denial and the Question of Mimesis (Mk 14: 66-72) », *Notre Dame English Journal: A Journal of Religion and Literature*, vol. 14, n°3, 1982, p. 177-189.

⁷³⁰ *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, p. 166.

fauteur de troubles ou par les grands prêtres d'être un blasphémateur ; bien plus, les « auteurs » de ces textes auraient « surmonté » cette mystification⁷³¹.

3 – L' « agneau de Dieu » sur la Croix

Jésus est donc crucifié. Girard voit l'aveuglement mimétisme agir jusqu'au bout : « Seigneur, pardonne-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font⁷³² », s'exclame ainsi Jésus. Il n'y a pas de consensus sur la date de la crucifixion ; John P. Meier, à titre d'exemple, estime l'hypothèse du 7 avril de l'an 30 la plus probable⁷³³. Mais il ne s'agit pas d'un énième meurtre d'un bouc émissaire, bien que la Passion reproduise « l'événement fondateur de tous les rites⁷³⁴ ». Au contraire, elle présente la crucifixion comme une « injustice criante⁷³⁵ ». Girard fait également remarquer que si les textes néo-testamentaires n'emploient jamais l'expression de « bouc émissaire », ils lui préfèrent celle d' « agneau de Dieu » que Girard estime d'ailleurs supérieure, car « elle élimine les attributs négatifs et antipathiques du bouc. Elle correspond mieux de ce fait à l'idée de victime innocente injustement sacrifiée⁷³⁶ ». Une autre formulation a particulièrement retenu l'attention de Girard : il s'agit de « la pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue pierre de façade⁷³⁷ », utilisée par Jésus dans les quatre Évangiles pour parler de lui-même. Elle exprimerait parfaitement, selon Girard, le mécanisme victimaire et la sacralisation de la victime dont la crucifixion de Jésus est le dévoilement ultime.

Les récits évangéliques sont donc les premiers dans l'histoire de l'humanité à montrer d'un bout à l'autre l'innocence des victimes émissaires : « initialement séduits et trompés par la contagion mimétique, comme les auteurs des mythes, les auteurs bibliques et évangéliques finalement ont été détrompés. Cette expérience unique les rend capables de repérer, derrière la contagion mimétique qui les a égarés, avec le reste de la foule, l'innocence de la victime⁷³⁸ ». Alors que les mythes mettaient en scène l'unanimité violente face à la victime émissaire, les Évangiles mettent en scène, après la crucifixion, les disciples à nouveau regroupés autour de Jésus ressuscité. Succombant dans un premier temps à la contagion mimétique, ils finissent par former une « minorité contestataire » qui va se dresser de toutes ses forces face à la représentation mythique de la culpabilité de la victime émissaire⁷³⁹. Les disciples vont perpétuer le souvenir de l'événement non sous sa forme mythique, mais au contraire en montrant pleinement « l'innocence du Juste martyrisé ». Girard estime ainsi que les ennemis de Jésus

⁷³¹ *Ibid.*, p. 17.

⁷³² Lc 23, 34, cité par Girard dans *Les origines de la culture*, p. 277.

⁷³³ John P. Meier, *Un certain Juif, Jésus*, t. I (cit.), p. 253-255.

⁷³⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 235.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁷³⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 203. Le terme est utilisé par Jean le Baptiste pour désigner Jésus (Jn 1, 29 et 36). Sur la question de l'agneau dans une perspective girardienne, voir aussi l'article de Justin A. Jackson et Allen H. Redmon, « “And They Sang a New Song” : Reading John's Revelation from the Position of the Lamb », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, n°12-13, 2005-2006, p. 99-114.

⁷³⁷ Lc 20, 17, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 249. Tirée du *Psaume 118*, 22, on retrouve la citation en Mt 21, 42 et Mc 12, 10, mais également en Ac 4, 11 et 1 P 2, 7.

⁷³⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 17. Il est difficile de savoir ici si Girard place les rédacteurs des Évangiles dans l'entourage de Jésus au moment de sa Passion. Le débat scientifique sur la rédaction des Évangiles est trop vaste pour le mentionner ici. Notons simplement que Girard le mentionne occasionnellement, tout en semblant parfois aller dans le sens de l'attribution canonique de leur rédaction aux personnages de Matthieu, Marc, Luc et Jean identifiés dans le Nouveau Testament.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 245.

n'ont pas atteint leur but, comme le formulait Caïphe dans une formule particulièrement sacrificielle, c'est-à-dire de « sacrifier une victime pour que la nation entière ne périsse pas⁷⁴⁰ », même si Girard note que l'Évangile de Luc indique que la persécution de Jésus a un certain effet réconciliateur ; en effet, « Hérode (...) après l'avoir, ainsi que ses gardes, traité avec mépris et bafoué, le revêtit d'un manteau magnifique et le renvoya à Pilate. *Et ce même jour, Hérode et Pilate devinrent amis, d'ennemis qu'ils étaient auparavant*⁷⁴¹ ».

Girard parle donc de « triomphe de la Croix⁷⁴² ». Basculement radical de l'histoire mimétique de l'humanité, la Résurrection montre de manière extraordinaire « l'entrée en scène, dans le monde, d'une « puissance supérieure aux emballements mimétiques. A la différence de ceux-ci, cette puissance n'a rien d'hallucinoire ni de mensonger⁷⁴³ ». Comme l'écrit Raymund Schwager, « le processus de la Révélation est donc concrètement identique au dépassement de la violence entre les hommes⁷⁴⁴ ». La Révélation correspond toutefois, pour Girard, à un plan divin avec un but précis : le Royaume de Dieu. C'est ce que nous allons analyser dans la deuxième partie de ce chapitre.

II - Le plan divin : d'un Royaume à l'autre

A – La dialectique des deux royaumes

1 – Sortir du Royaume de Satan

Satan est pour René Girard l'incarnation même du processus mimétique sacrificiel au sein des Évangiles, et cette figure est selon lui absolument indispensable afin de bien comprendre comment l'« inspiration évangélique » cherche à neutraliser ce processus en l'exposant au grand jour : « les Évangiles synoptiques l'appellent de son nom hébreu, Satan. L'Évangile de Jean l'appelle d'un nom grec, le diable⁷⁴⁵ ». Notons que chez Marc, Satan est aussi appelé « Belzébul » (*Βεελζεβοὺλ*) en 3, 22 ou « le Mauvais » (*ὁ πονηρός*) en Matthieu 13, 19. Chez Luc, on trouve aussi l'appellation « le Diable » (*ὁ διάβολος*) en 8, 12, qui n'est donc pas réservée qu'à l'Évangile de Jean. Chez ce dernier, enfin, le Diable est également appelé Satan (13, 27)⁷⁴⁶.

⁷⁴⁰ Reformulation par Girard de Jn 11, 50, cité dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 269.

⁷⁴¹ Lc 23, 11-12, cité par Girard, *Ibid.*

⁷⁴² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 181.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁴⁴ Raymund Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, trad. de l'allemand Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, préf. Jozef Niewiadomski, postface René Girard, Paris, Flammarion, 2011, publication originale 1978, p. 189.

⁷⁴⁵ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 55.

⁷⁴⁶ Edouard Lipinski, « Satan », dans Centre : Informatique et Bible Abbaye de Maredsous, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, édition revue et augmentée 2002, publication originale 1960, p. 1181-1182. On peut aussi noter que les deux appellations « Diable » et « Satan » sont mises côte à côte en Ap. 12, 9 : « le grand dragon, l'antique serpent, celui qu'on nomme Diable et Satan, le séducteur du monde entier ».

Satan, fait remarquer Girard, est désigné par de multiples titres et attributs⁷⁴⁷ : « le tentateur⁷⁴⁸ », « homicide » dès les origines et « père du mensonge⁷⁴⁹ » ou encore « le séducteur » et « l'accusateur⁷⁵⁰ ». Pour lui, Satan est dans la tradition biblique une incarnation de la violence sacrificielle, qui met à mort des victimes émissaires puis dissimule leur innocence au sein des rites et de l' « élaboration mythologique ». Il est celui qui séduit et tente le désir au début du processus pour fixer l'hostilité de tous sur une victime innocente en dirigeant « l'accusation ». Il représente également le stade suivant de la crise, c'est-à-dire l'exacerbation des désirs, ce que Girard nomme un scandale ; il représente en effet « la conversion du modèle mimétique en obstacle et en rival⁷⁵¹ », comme le montre la colère de Jésus envers Pierre qui vient de nier la possibilité de la Passion que Jésus vient d'annoncer : « passe derrière moi Satan, car tu es un scandale⁷⁵² ». Enfin, assassin, il est celui qui met fin à la crise ; ainsi, « Satan, c'est le nom du processus mimétique dans son ensemble⁷⁵³ ».

D'où l'attention exceptionnelle portée par Girard à cette interrogation de Jésus : « comment Satan peut-il expulser Satan ? (...) Si (...) Satan s'est jeté contre lui-même et s'est divisé, il ne peut pas tenir, il est fini⁷⁵⁴ » ; car dans le cycle de la violence mimétique, c'est bien une violence

⁷⁴⁷ Girard s'est attiré des critiques sur la question de son rapport aux langues anciennes. Bernard Dubourg, en particulier, a sévèrement critiqué la méthode girardienne d'analyse textuelle de la Bible : pour lui, Girard travaille « *n'importe comment* » ; il lui reproche essentiellement de ne pas avoir travaillé sur les textes originaux en hébreu ou en grec – sachant qu'il ne maîtrise aucune de ces deux langues – et qu'il n'ajoute rien au texte biblique, Bernard Dubourg, *L'invention de Jésus. I : l'hébreu du Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, 1987, p. 85. Dans tout le chapitre 4, « mots d'emprunts dans le plat (René Girard s'attaque aux Évangiles) », aux p. 85-125, B. Dubourg critique mot à mot le texte girardien lui-même, surtout au moyen d'extraits du *Bouc émissaire*, mais fait aussi quelques remarques sur *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Il résume ainsi son idée : « ses constructions théoriques sur le mimétisme et le sacrifice sont des modèles du genre, - pour peu (...) qu'on ne vérifie pas de trop près l'usage fait par lui (...) des deux Testaments » (p. 122). Reprenant les critiques de B. Dubourg, Guillaume Erner, docteur en sociologie à la Sorbonne, estime quant à lui que Girard cherche à « *déjudaiser* » le texte biblique et à se livrer à une « grécisation » de celui-ci, *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire : autopsie d'un modèle*, préf. Pierre-André Taguieff, Paris, PUF, 2005, p. 201. On peut toutefois noter qu'il arrive à Girard de se pencher un peu plus précisément sur le grec utilisé dans le Nouveau Testament, par exemple dans son article sur « La danse de Salomé », dans lequel il rappelle que « Salomé est une enfant. L'original grec ne la désigne pas du mot *koré*, jeune fille, mais du diminutif *korasion*, qui signifie petite fille. La Bible de Jérusalem traduit correctement par : fillette. Il y a quelque chose de faux dans la vision qui fait de Salomé une professionnelle de la séduction », dans Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, éd., *L'auto-organisation : de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 339. Marc emploie effectivement ce terme en 6, 22 (*κοράσιον*), mais utilise également le terme *thugater* (*θύγατερ*) dans le même verset mais qui signifie « fille », au sens de « fille de ». Matthieu l'emploie aussi en 14, 6, mais n'utilise pas *korasion*. Précisons enfin que nous ne possédons pas les manuscrits originaux des Évangiles.

⁷⁴⁸ Mt 4, 3.

⁷⁴⁹ Jn 8, 44, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 226.

⁷⁵⁰ Ap. 12, 9-10. Girard précise d'ailleurs que « le mot *Paraclet*, qui définit l'Esprit Saint » signifie en grec « avocat de la défense », contre « l'accusation formulée par Satan, c'est-à-dire étymologiquement, *l'accusateur* », *Les origines de la culture*, p. 104. Voir aussi les notes 1 et 2 de cette même page pour les précisions étymologiques, où il rappelle que *Diabolos* signifie aussi en grec le « médisant », le « calomniateur ». Jean-Marc Gaultier rapproche le mécanisme satanique du refus de la « Révélation de l'esprit de vérité », autrement dit le péché contre l'Esprit dont il est question en Mt 12, 32 : « si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné ; mais s'il parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde, ni dans le monde à venir », « Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard », *Théologiques*, vol. 5, n°1, mars 1997, p. 18.

⁷⁵¹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 55.

⁷⁵² Mt 16, 23, cité par Girard, *Ibid.*, p. 55.

⁷⁵³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 228.

⁷⁵⁴ Mc 3, 23-26, cité par Girard dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 56.

unanime qui met fin à la diffusion catastrophique de la crise mimétique : Girard affirme ainsi pouvoir proposer une réponse rationnelle à cette question⁷⁵⁵. Satan est donc la violence sacrificielle divinisée, maléfique mais essentielle : jusqu'à la Révélation chrétienne, dans l'histoire humaine, « les communautés humaines sont redevables à Satan de l'ordre très relatif dont elles jouissent⁷⁵⁶ », c'est-à-dire l'ordre sacrificiel.

Girard ne fait pas de Satan un principe totalement impersonnel : « parce qu'il désigne la conséquence principale des mécanismes victimaires, l'émergence d'une fausse transcendance et les nombreuses divinités qui la représentent, Satan est toujours *quelqu'un*⁷⁵⁷ ». Il est donc l'incarnation d'une fausse transcendance, dont Jésus prophétise la chute, chute qui « ne fait qu'un avec la fin de son pouvoir d'auto-expulsion⁷⁵⁸ » ; en effet, puisque la Passion révèle l'innocence des victimes émissaires, alors la méconnaissance indispensable au mécanisme entier et à sa transcendance ne peut plus fonctionner de manière souterraine. La violence émissaire ne pourra donc plus mettre fin à la violence mimétique, comme auparavant, et Satan perdra donc son royaume, qui était celui de la violence sacrificielle mensongère. Ainsi, selon Jean-Marc Gaultier, « il y a chez Girard différentes lectures qui sont inter-reliées : une lecture anthropologique qui se confirme et s'approfondit à travers une lecture interprétative de textes judéo-chrétiens et se répercute en lecture théologique⁷⁵⁹ ».

Par conséquent, selon Girard, Satan « a réussi à perpétuer son royaume, pendant la majeure partie de l'histoire humaine, grâce à la temporisation de Dieu, dont la mission de Jésus auprès des hommes marque le commencement de la fin. Le royaume de Satan correspond à cette partie de l'histoire humaine qui s'étend derrière le Christ, celle qui est entièrement gouvernée par le mécanisme victimaire et les fausses divinités⁷⁶⁰ ». Le Royaume de Satan est donc celui du mensonge de la violence qui rend esclave : il est un Royaume fermé, auquel il faut désormais substituer celui de l'amour⁷⁶¹.

2 – Rentrer dans le Royaume de Dieu : la « médiation intime »

Girard l'écrivait dès *Mensonge romantique, vérité romanesque* : les êtres humains sont avant tout mimétiques, ce qui d'une part leur donne la liberté, mais qui d'autre part les destine à une existence de conflits et de violence, à moins qu'un ordre efficace solidement installé ne les en protège. C'est ce que les sociétés sacrificielles auraient réussi à faire tant bien que mal, au prix du mensonge et d'une transcendance « satanique », instaurée par une divinité fautive de troubles puis ramenant la paix. Or, pour Girard, les textes néo-testamentaires cherchent à briser pour toujours les fondements de cet ordre sacrificiel, à enlever à Satan « son pouvoir d'auto-expulsion » ; ainsi, privés de leurs garde-fous archaïques, le chaos et la guerre de tous contre

⁷⁵⁵ C'est ce qu'il dit explicitement dans son article « How can Satan Cast out Satan ? », dans Georg Braulik, Walter Gross et Sean McEvenue, dir., *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, Fribourg en Breisgau, Herder, 1993, p. 125.

⁷⁵⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 68.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁵⁹ Jean-Marc Gaultier, « Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard » (cit.), p. 9.

⁷⁶⁰ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 69.

⁷⁶¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 273.

tous se déchaîneront sans possibilité de résolution comme auparavant. Jusqu'alors, le modèle choisi par les êtres humains relevait de la transcendance satanique, celle de la violence sacrificielle, par laquelle ils « ont le diable pour père parce que ce sont les désirs du diable qu'ils veulent accomplir et non pas les désirs de Dieu. Ils prennent le diable comme *modèle* de leurs désirs⁷⁶² ». Il faut donc cesser d'imiter le désir du Diable pour rentrer au contraire dans la réciprocité non-violente, par le biais du Christ et de son imitation.

Il s'agit donc de faire rentrer l'humanité dans son « âge adulte » en lui donnant la possibilité d'un monde nouveau, antithèse du royaume de Satan, un monde où la paix serait assurée non pas par le meurtre d'innocents mais par une astreinte volontaire et par un refus du mauvais mimétisme, le Royaume de Dieu⁷⁶³ : « le Royaume, c'est l'amour substitué aux interdits et aux rituels, à tout l'appareil des religions sacrificielles », autrement dit, « l'élimination complète et définitive de toute vengeance et de toutes représailles dans les rapports entre les hommes. Jésus fait de tout ceci, dans la vie de tous les jours, un devoir absolu, une obligation sans contrepartie, qui exclut toute exigence de réciprocité⁷⁶⁴ », comme le montre l'injonction à tendre l'autre joue⁷⁶⁵.

Il ne s'agit d'ailleurs pas de concevoir un individu sans désir pour mettre fin au règne de la violence⁷⁶⁶, car ce n'est pas la violence qui est première, mais le mimétisme ; or, la violence est

⁷⁶² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 62. Girard reprend ici un passage de l'*Évangile de Jean* (8, 42-44) cité aux p. 62-63 : Jésus y déclare que « si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis issu et que je viens ; je ne suis pas venu de moi-même. Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage ? C'est que vous ne pouvez pas écouter ma parole. Vous avez pour père le diable et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir ».

⁷⁶³ Notons que l'*Évangile de Matthieu* préfère l'emploi de l'expression « Royaume des Cieux ». Le « Royaume de Dieu » n'y est mentionné que quatre fois. Selon John P. Meier, « Matthieu emploie les deux expressions de façon interchangeable » : les deux apparaissent par exemple l'une à la suite de l'autre en 19, 23-24. Selon Meier, « l'usage matthéen s'explique mieux par le fait que Matthieu a reçu sa tradition et sa formation dans une Église dont les origines ont été fortement judéo-chrétiennes. L'emploi de "cieux" à la place de "Dieu" est tout simplement une respectueuse périphrase juive destinée à éviter de nommer la divinité, en utilisant une formule toute faite », *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t. II : *La parole et les gestes*, trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf, 2005, publication originale 1994, p. 192.

⁷⁶⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 272-273.

⁷⁶⁵ Mt 5, 38-40. Le passage est cité et commenté par Girard dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 41-43.

⁷⁶⁶ Il existe un certain nombre d'écrits comparant la théorie mimétique au bouddhisme et à la question de la suppression du désir. Pascal Coulon affirme ainsi que Girard fait fausse route en ne s'intéressant pas assez au bouddhisme (*René Girard, l'impensable désir*, Paris, Germina, 2012, p. 166). Jean-Claude Dussault reproche également à Girard de négliger les enseignements du bouddhisme qui se rapprochent de sa lecture du judaïsme et du christianisme, « René Girard : la révélation évangélique et le bouddhisme », *Sciences Religieuses*, vol. 10, n°1, 1981, p. 59-66. Leo D. Lefebure énumère quant à lui les similarités entre bouddhisme et théorie mimétique, ainsi que ce qu'ils pourraient s'apporter mutuellement, « Mimesis, Violence, and Socially Engaged Buddhism: Overture to a Dialogue », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 3, 1996, p. 121-140. Adoptant une démarche similaire, Christopher Ives pense que la théorie mimétique peut aider les bouddhistes à réussir à se rapprocher davantage de leur doctrine de la non-violence, « Dharma and Destruction: Buddhists Institutions and Violence », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 9, 2002, p. 151-174. La question de l'Asie est apparue dans l'œuvre de Girard avec un intérêt tardif pour les mythes védiques indiens (*Le sacrifice*, 2003). Si Girard élabore sa théorie de la violence essentiellement à partir de sources grecques, de la Bible et de mythes de différentes civilisations, Simon Leys estime cruciale la prise de conscience que « du point de vue occidental, la Chine est tout simplement l'autre pôle de l'expérience humaine. Toutes les autres grandes civilisations sont soit mortes (Égypte, Mésopotamie, Amérique précolombienne), ou trop exclusivement absorbées par les problèmes de survie dans des conditions extrêmes (cultures primitives), ou trop proches de nous (cultures islamique, Inde) pour pouvoir offrir un contraste aussi total, une altérité aussi complète, une originalité aussi radicale et éclairante que la Chine. C'est seulement quand nous considérons la Chine que nous pouvons enfin prendre une plus exacte mesure

toujours perçue comme une réponse à une violence antérieure dans la conception girardienne : personne ne s'imagine en prendre l'initiative et une telle tentative de renoncement est donc vouée par principe à l'échec⁷⁶⁷. La discipline personnelle, l'astreinte individuelle, ne peuvent marcher ; la seule solution est celle du bon modèle à imiter, c'est-à-dire le Christ⁷⁶⁸, dont il qualifie l'intermédiaire de « médiation intime⁷⁶⁹ ». Girard précise bien qu'en imitant le Christ, les hommes n'imiteront pas un être sans désirs, mais un être tout entier tourné vers Dieu : « ce que Jésus nous invite à imiter c'est son propre *désir*, c'est l'élan qui le dirige lui, Jésus, vers le but qu'il s'est fixé : ressembler le plus possible à Dieu le Père (...). Son but est de devenir l'*image* parfaite de Dieu. En nous invitant à l'imiter lui, il nous invite à imiter sa propre imitation (...). Pourquoi Jésus regarde-t-il le Père et lui-même comme les meilleurs modèles pour tous les hommes ? Parce que ni le Père ni le Fils ne désirent avidement, égoïstement⁷⁷⁰ ».

Notons que si Girard donne une importance fondamentale à l'imitation du Christ, il n'a pas abordé dans ses écrits le développement historique de l'*Imitatio Christi*, excepté une brève mention à la p. 300 d'*Achever Clausewitz* et quelques commentaires sur les martyrs sur lesquels nous reviendront dans le chapitre 11⁷⁷¹. Précisons toutefois, que, comme nous venons de le voir, Girard insiste non pas sur l'imitation des actions du Christ, mais sur celle de son désir. Il précise d'ailleurs que « se convertir (...) suppose un passage de l'imitation à l'identification, le rétablissement d'une distance au sein même du mimétisme⁷⁷² ». Le système archaïque, par conséquent, n'abordait pas la violence mimétique d'un point de vue préventif, mais curatif : se met en place un système (le système sacrificiel) chargé, au prix d'un mensonge fondamental, de détourner la violence sur une victime innocente, dont le rite du sacrifice perpétue le souvenir. Or, selon Girard, la Révélation change de démarche et propose un système préventif : que les violences soient canalisées dès le stade imitatif. Pour cela, il faut un bon modèle à imiter, un modèle dépourvu de désir mimétique violent. La Révélation fournit précisément ce meilleur modèle : c'est le Christ, qui lui-même proclame qu'il ne cherche qu'à imiter le Père. Par conséquent, imiter Jésus, c'est imiter le seul homme qui ne désire pas selon l'Autre, mais selon Dieu ; c'est donc rétablir la bonne transcendance.

de notre propre identité et que nous commençons à percevoir quelle part de notre héritage relève de l'humanité universelle, et quelle part ne fait que refléter de simples idiosyncrasies indo-européennes. La Chine est cet Autre fondamental sans la rencontre duquel l'Occident ne saurait devenir vraiment conscient des contours et des limites de son Moi culturel », « L'"exotisme" de Segalen », dans Simon Leys, *Essais sur la Chine*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1998, p. 761.

⁷⁶⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 274.

⁷⁶⁸ Il précise que « reconnaître le Christ comme Dieu, c'est reconnaître en lui le seul être capable de transcender cette violence qui jusqu'alors avait transcendé l'homme absolument. Si la violence est le sujet de toute structure mythique et culturelle, le Christ, lui, est le seul sujet qui échappe à cette structure pour nous libérer de son emprise », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 301. Voir aussi les développements plus théologiques de Girard sur ce thème à la p. 220 d'*Achever Clausewitz*.

⁷⁶⁹ *Achever Clausewitz*, p. 235.

⁷⁷⁰ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 31. Girard précise également à la p. 296 des *Choses cachées depuis la fondation du monde* que « si Jésus seul peut révéler pleinement le meurtre fondateur et l'étendue de son emprise sur l'humanité, c'est parce qu'à aucun moment cette emprise ne s'exerce sur lui ».

⁷⁷¹ Une synthèse détaillée sur le sujet se trouve dans Pierre Adnès, Édouard Cothenet, Étienne Ledeur et Aimé Solignac, « Imitation du Christ », dans Marcel Viller, dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. VII-2, Paris, Beauchesne, 1971, colonnes 1536-1601.

⁷⁷² *Achever Clausewitz*, p. 192.

Ainsi, le Royaume de Dieu, si exigeant soit-il, doit être ce vers quoi doit tendre chaque individu ; c'est donc la « vocation⁷⁷³ » de l'humanité que de sortir du de l'emprise sacrificielle du mimétisme. La Révélation chrétienne doit donc être celle du triomphe du Paraclet sur Satan, du défenseur des victimes face à leur accusateur ; Girard qualifie d'ailleurs Dieu et Satan d'« archi-modèles⁷⁷⁴ ». Ainsi, « loin de nuire à la révélation théologique ou d'être en concurrence avec elle, la révélation anthropologique en est inséparable. Cette fusion des deux est réclamée par le dogme de l'Incarnation, le mystère de la double nature, divine et humaine, de Jésus-Christ⁷⁷⁵ », conclut René Girard.

B – Vers la fin de l'histoire cyclique

1 – Une temporalité choisie par Dieu

Girard insiste à de nombreuses reprises sur l'idée que l'histoire est gouvernée par le divin. Après les avoir fait survivre pendant une période considérable grâce au sacrifice, aux interdits et aux rituels, Dieu aurait commencé à préparer l'humanité à « passer à l'âge adulte » par l'enseignement de l'Ancien Testament, avant de lui offrir « un moment historique jamais possible auparavant, le moment du choix absolu et conscient entre deux formes de réciprocité⁷⁷⁶ ». Girard ne ménage donc pas ses mots pour qualifier la révélation évangélique, qui constitue le pivot essentiel de la vision girardienne de l'histoire, le moment de basculement, en pleine Antiquité, de l'archaïsme à la modernité mimétique : c'est un « moment historique », comme nous venons de le voir, une « heure absolument unique dans toute l'histoire humaine⁷⁷⁷ » ou encore l'« instant suprême⁷⁷⁸ », le tout faisant partie d'un plan divin dont la temporalité est soigneusement gouvernée par Dieu : « l'offre du Royaume doit intervenir à ce moment précis qui correspond, de toute évidence, à un concept évangélique très important et très mal compris qui est *l'heure* du Christ », une heure « qui ne se retrouvera pas⁷⁷⁹ ». Dans l'Évangile de Jean en particulier, « Jésus manifeste un grand souci de ne parler qu'à son heure et aussi, bien entendu, de ne pas laisser passer cette heure qui ne se retrouvera pas⁷⁸⁰ ».

⁷⁷³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 297.

⁷⁷⁴ *Je vous Satan tomber comme l'éclair*, p. 63.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 247. Précisons que le dogme de l'Incarnation n'était pas accepté par tous les premiers chrétiens, comme le rappelle Simon-Claude Mimouni : la tendance adoptianiste, humanisante, cherchait à « protéger Jésus de toute promiscuité avec la divinité » et « contestait la conception virginale ». Le mouvement, apparu à la fin du I^{er} siècle, serait surtout judéo-chrétien ; une autre tendance adoptioniste pagano-chrétienne est apparue à la fin du II^e siècle. A l'opposé, le docétisme, divinisant, cherchait à « protéger le Christ de toute promiscuité avec l'humanité » et refusait donc « son incarnation humaine » ; le docétisme décrit par S.-C. Mimouni relèverait d'une tendance plutôt pagano-chrétienne, « Conférence de M. Simon C. Mimouni », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, t. 103, 1994, p. 287-288.

⁷⁷⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 278.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 278. Jean-Michel Oughourlian, dialoguant avec Girard, manifeste la même solennité à la p. 279 : « occasion historique sans précédent », ou encore « heure absolument unique dans toute l'histoire humaine ». Girard affirme également à la p. 285 que « l'urgence est telle et l'enjeu si colossal qu'il justifie l'extrême véhémence et même la brutalité dont Jésus fait preuve dans ses rapports avec "ceux qui ont des oreilles pour ne pas entendre et des yeux pour ne pas voir" », référence à Mt 13, 13.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

L'heure est donc grave, car hésiter signifie refuser le Royaume ; il ne faut pas attendre de voir ce que les autres vont décider et il faut choisir soi-même de suivre l'exemple de Jésus⁷⁸¹. D'où le « ton d'urgence extraordinaire » du Christ, « le ton pressant et même impatient qui marque ses objurgations⁷⁸² ». L'histoire est donc bien un « test⁷⁸³ » pour l'humanité qui se doit de décider par elle-même la direction qu'elle suivra par la suite⁷⁸⁴.

2 – Vers l'histoire ouverte

Puisque la révélation chrétienne révèle dans les Évangiles l'existence du mécanisme sacrificiel et les ressorts qui le sous-tendent, la méconnaissance sur lequel celui-ci est fondé devient selon Girard progressivement impossible, et ainsi « l'histoire cyclique est terminée du fait même que son ressort commence à apparaître⁷⁸⁵ ». C'est la capacité de la violence à produire du sacré qui doit disparaître⁷⁸⁶, puisque « les Évangiles enlèvent à la divinité la plus essentielle de ses fonctions dans les religions primitives, son aptitude à polariser tout ce que les hommes n'arrivent pas à maîtriser dans leurs rapports⁷⁸⁷ ». Il y aura toujours des victimes, quoi qu'il en soit ; mais elles ne pourront plus donner naissance à un ordre fondé sur elles, à un ordre sacrificiel.

Selon Girard, la Révélation ne consiste pas simplement à mettre fin au système sacrificiel archaïque, mais à le remplacer le plus vite possible par une autre transcendance, celle du Royaume de Dieu ; le temps est compté ; privée de ses « béquilles sacrificielles » qui lui permettaient de survivre, mais n'étant pas débarrassée de son dangereux mimétisme violent, l'humanité est désormais sans protection efficace contre sa propre violence, car tout dépend de l'accueil que l'humanité va réserver à la Révélation. Le danger est grand, imminent même, car l'on est en train de perdre la capacité à diviniser les boucs émissaires. Par conséquent « l'efficacité de la révélation évangélique va se manifester par une crise sacrificielle et culturelle d'un radicalisme inouï puisqu'il n'y aura plus de victime sacralisée pour en interrompre les effets⁷⁸⁸ ».

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ « History is a Test. Mankind is Failing it », entretien avec Cynthia Haven, *Stanford Magazine*, juillet/août 2009, en ligne : <https://stanfordmag.org/contents/history-is-a-test-mankind-is-failing-it>

⁷⁸⁴ Jésus a-t-il annoncé la venue imminente du Royaume ? John P. Meier estime qu'« il y a des raisons de penser » que c'était historiquement le cas. Néanmoins, « est-il possible de mesurer exactement cette imminence ? L'observation des paroles authentiques de Jésus permet difficilement de le dire. On a un sentiment d'urgence devant l'approche du royaume et on est en même temps confronté à une étrange imprécision lorsqu'il s'agit de savoir exactement *quand* le royaume doit venir ». Meier aboutit ainsi à la conclusion historique suivante : Jésus a bien annoncé un royaume imminent, mais « n'a pas fixé de calendrier ni de date limite pour cet avènement », et les paroles dans lesquelles il le fait « se révèlent être des créations de l'Église primitive », élaborées afin de prodiguer des « paroles de consolation, d'encouragement et de conseil à l'adresse de chrétiens de la première génération, qui étaient confrontés à une hostilité croissante et devaient faire face à une période d'attente d'une longueur imprévue entre la résurrection et la parousie ». *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t. II (cit.), p. 293-294 et p. 305-306.

⁷⁸⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 284.

⁷⁸⁶ Christine Orsini rappelle d'ailleurs que « le sacré, c'est la violence expulsée hors de la communauté », « Introduction à la lecture de René Girard », dans Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy, dir., *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982, p. 38.

⁷⁸⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 255.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 280.

Le Royaume de Dieu se présente donc comme l'unique solution à la libération progressive de la violence qui ne manquera pas de suivre la Révélation chrétienne. Voilà pourquoi, selon Girard, Jésus déclare « qu'on se dressera, en effet, nation contre nation et royaume contre royaume⁷⁸⁹ » ; cela signifie pour lui que « la lutte des doubles triomphera partout » et que le conflit des doubles deviendra planétaire⁷⁹⁰ », ce qui correspondrait à une universalisation de l'indifférenciation violente qui caractérise la crise mimétique. La paix, c'est la stabilité mensongère et injuste de l'ordre sacrificiel ; le glaive et la guerre, c'est la Révélation chrétienne et le risque immense qu'elle comporte, à côté de l'espoir qu'elle doit être : « Jésus n'est pas là pour réaffirmer autour de lui l'unité violente du sacré, il n'est pas là pour ordonner et gouverner comme Moïse, il n'est pas là pour rassembler un peuple autour de lui, pour forger son unité dans le creuset des rites et des interdits, mais au contraire pour tourner définitivement cette longue page de l'histoire humaine⁷⁹¹ ».

L'histoire humaine en arrive donc à un point de basculement absolu ; si tout retour en arrière vers l'archaïsme devient impossible, alors l'avenir peut soudainement prendre une coloration beaucoup plus sombre. Comme nous l'avons vu, Girard voit dans l'offre évangélique du Royaume de Dieu non pas une évolution inéluctable, mais bien un choix que chaque individu doit faire en lui-même. Par conséquent, rien ne garantit que le passage du royaume de Satan, en train de se défaire, à celui de Dieu, qui est désormais de l'ordre du possible, ait bien lieu, que la transcendance divine remplace la transcendance satanique. Que l'on en vienne à ne pas saisir cette chance « historique » et l'on risque bien de se retrouver sans protection aucune contre le mimétisme violent, puisque tout retour en arrière est désormais impossible ; en réalité, « tout doit bientôt basculer soit dans une violence infiniment destructrice soit dans la non-violence du Royaume de Dieu, seule capable désormais de perpétuer la communauté⁷⁹² ». Ainsi, si l'archaïsme est cyclique et répétitif par nature, la modernité mimétique qui s'annonce perd elle ce caractère pour s'ouvrir sur l'incertain et l'imprévisible : l'histoire devient donc une histoire ouverte, car Satan n'a pas compris assez à temps pour protéger son Royaume la radicalité colossale de ce qui était en train de se produire⁷⁹³.

Précisons enfin que Girard a complexifié sa pensée avec le temps : la crise sacrificielle « inouïe » que Girard entrevoyait dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* en 1978 a laissé place à une analyse plus nuancée laissant davantage de place au temps long, aux diverses manifestations des effets de la Révélation chrétienne et aux rythmes variés de la « crise sacrificielle » en question, notamment dans *Achever Clausewitz*⁷⁹⁴.

⁷⁸⁹ Mt 24, 7, cité par Girard, *Ibid.*, p. 260.

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 282.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 278.

⁷⁹³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 195.

⁷⁹⁴ Parmi les critiques que les analyses de Girard sur la Révélation chrétienne reçoivent, notons celle sans concessions de Pierre Manent : « le christianisme selon R. Girard est une étrange révélation. Il révèle aux hommes non leur destination surnaturelle, mais la vérité de leur nature ou de leur "culture" (...). Il leur révèle ce qu'ils pourraient savoir sans la Révélation. La preuve : R. Girard, qui du moins ne prétend à aucune révélation surnaturelle, *sait* ce qu'est le christianisme mieux que ne l'ont su les générations de fidèles, de théologiens et de saints qui se sont succédées depuis deux millénaires. En même temps, le christianisme révèle aux hommes que leur nature est essentiellement mauvaise, car essentiellement violente. La révélation révèle que la création est

Bilan du chapitre 5 :

A l'aide des Évangiles du Nouveau Testament, Girard fait de la Révélation chrétienne le point de non-retour de l'histoire entière de l'humanité, gouvernée par le mimétisme. Elle fait suite à la préparation effectuée par l'Ancien Testament et provoque un basculement inouï dont l'issue doit être déterminée par l'humanité elle-même : chacun doit décider de choisir le Royaume de Dieu par l'abstention personnelle, dès le stade imitatif, de toute violence mimétique en suivant l'exemple de Jésus. Selon lui, la narration évangélique est parcourue par une révélation progressive mais totale du mécanisme émissaire et de son ordre satanique⁷⁹⁵ : l'histoire cyclique prend ainsi fin dans sa possibilité même, puisque la Révélation révèle le principe méconnu de la violence, le mécanisme du bouc émissaire.

Ce sont surtout les quatre Évangiles canoniques qui sont utilisés par Girard pour son analyse ; il parle d'ailleurs de « révélation évangélique » à onze reprises dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Nous verrons dans la quatrième partie de ce travail que cette importance extraordinaire donnée au texte évangélique se prolonge dans ses analyses sur la question de l'Apocalypse, et nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur l'absence quasi-totale de celle de Jean dans ses écrits. Précisons également que Girard propose des analyses d'autres textes du Nouveau Testament, en particulier celles du corpus paulinien, comme nous le verrons au chapitre suivant.

Girard affirme la dimension essentiellement anthropologique de son œuvre, ainsi que son historicité radicale : ses réflexions sur la Révélation chrétienne ne sont pas censées être des abstractions purement spéculatives mais décrire un bouleversement historique bien réel quant au rapport de l'humanité à sa propre violence, observable dans les récits des Évangiles mais aussi dans l'histoire concrète⁷⁹⁶. Girard estime ainsi que l'essence même du religieux s'inscrit

mauvaise, (...) non en vertu du péché mais par elle-même : les hommes ne deviennent hommes que par la violence sacrificielle (...). Réduisant le péché à la violence, faisant de la violence le principe de l'humanisation de l'homme, R. Girard fait du péché le principe non coupable de l'humanité. Un Dieu innocent et impuissant révèle aux hommes qu'ils sont pécheurs sans être coupables, partant qu'ils ne sont pas pécheurs tout en étant de part en part péché. C'est un manichéisme sans bien ni mal (...). La lumière de la grâce ne sert qu'à humilier les faibles lueurs de la nature », avant de conclure que « fausse dans son genre comme théorie de la culture, fausse dans son espèce comme théorie démystificatrice, fausse dans ce qui lui est propre comme interprétation du christianisme, la théorie de R. Girard est aussi fausse qu'une théorie peut l'être », Pierre Manent, « La leçon de Ténèbres de René Girard », *Commentaire*, n°19, automne 1982, p. 463.

⁷⁹⁵ Girard se heurte parfois à l'écueil de l'harmonisation, même si comme nous l'avons vu en début de chapitre, il considère parfaitement homogène ce que les Évangiles révèlent sur le mimétisme violent – ce qui pour lui est l'essentiel. Nous pouvons toutefois donner un exemple précis d'harmonisation, celui de la foule de Jérusalem dont Girard voit l'unanimité violente se polariser sur Jésus et entraîner l'hostilité de tous les autres acteurs de la Passion dans son sillage. Ainsi, le peuple n'est pas présent lorsque le Sanhédrin se réunit. Ensuite, devant Pilate, Matthieu précise que « la foule » demande la libération de Barabbas et la crucifixion de Jésus seulement après en avoir été persuadée « par les grands prêtres et les anciens » (Mt 27, 20). C'est le même phénomène en Mc 15, 11, où « les grands prêtres excitèrent la foule pour qu'il leur relâche plutôt Barabbas ». Dans le récit de Luc (23, 1-25), la foule est absente au début de l'interrogatoire de Pilate et c'est celui-ci qui la convoque. Enfin, chez Jean (18, 28-40 et 19, 1-16), il n'y a pas de foule, seulement « Les Juifs » (18, 31), qui semblent simplement être « les grands prêtres et leurs gens » (19, 16). Le « retournement » dont parle Girard est donc, dans les textes, au moins discutable, tout comme l'affirmation que les réactions à l'égard de Jésus sont uniformes, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 38.

⁷⁹⁶ « Des phénomènes de “bouc émissaire” se produisent encore de nos jours mais sous une forme toujours très atténuée par le christianisme, encore très présent dans nos mémoires », *Les origines de la culture*, p. 269.

dans l'histoire par l'évolution des comportements violents. Il ne cherche toutefois pas à faire un pur travail d'historien et semble parfois assez éloigné de la rigueur de la méthode historico-critique. Nous avons vu dans le chapitre 3 les critiques de Régis Debray de la méthode avec laquelle Girard élabore sa théorie de l'archaïsme ; R. Debray a également sévèrement critiqué son travail sur les textes chrétiens : « l'Écriture dispense de se référer à la réalité géographique et historique (notamment au procès de Jésus), rendant oiseuse toute recherche documentaire (archéologie, numismatique, épigraphie). Insignifiantes, les sources, les datations et les modes de composition⁷⁹⁷ ». Girard s'est défendu dans *Les origines de la culture*, en affirmant qu'il cherche à réconcilier science et révélation religieuse et que les Évangiles permettent précisément selon lui de le faire⁷⁹⁸. Ainsi, « l'hypothèse du mytique suggérée par le Biblique et le scientifique est une hypothèse scientifique à l'évidence, car elle est obtenue par des recoupements qui n'ont rien de religieux entre les textes et les institutions (...). Même si elle était fautive, il ne peut s'agir de toute évidence que d'une hypothèse *scientifique*⁷⁹⁹ ». Girard précise que ses arguments sont naturalistes et rationnels, et non pas religieux⁸⁰⁰. La religion est ainsi pour lui une science de l'homme⁸⁰¹.

Ainsi, la Révélation effectuée et le Royaume de Dieu offert à l'humanité, il reste à celle-ci à choisir ; si c'est le Royaume, alors l'on pourra désormais vivre protégé de la violence humaine par le biais de la « médiation intime » proposée par le Christ, et ce dès le stade imitatif ; si l'offre est refusée, alors les violences humaines, sans les « béquilles sacrificielles » de l'archaïsme mensonger, n'auront plus rien, en théorie, pour les empêcher de se déchaîner. Plus que jamais, le moment est « décisif⁸⁰² ». Nous allons donc analyser au chapitre suivant la question de l'acceptation ou du refus du Royaume selon Girard.

⁷⁹⁷ Régis Debray, *Le feu sacré*, Paris, Fayard, 2003, p. 375.

⁷⁹⁸ *Les origines de la culture*, p. 264.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 275.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 225. Nous reviendrons plus amplement sur les arguments de Girard en faveur de la scientificité de sa théorie dans la conclusion de ce travail.

⁸⁰² Voir citation en ouverture de chapitre.

Chapitre 6 – L'échec de la Révélation et son « diffèrement » dans l'histoire

« Le malentendu le plus paradoxal et le plus colossal de toute l'histoire⁸⁰³ »

Selon Girard, la force historique de la Révélation chrétienne est absolument colossale, puisqu'elle doit mettre fin à l'archaïsme dans son essence même : elle « détruit à jamais la crédibilité des religions mythiques et déclenche la plus grande révolution culturelle de l'histoire humaine⁸⁰⁴ ». Même si les premiers chrétiens se réduisent à une poignée d'individus isolés quelque part en Palestine, c'est en ce groupe que Dieu a placé sa Révélation, et donc le devenir de l'humanité toute entière : « l'avenir lui appartient⁸⁰⁵ ». La Révélation chrétienne est donc le grand pivot historique de l'histoire mimétique de l'humanité, le point d'articulation entre l'archaïsme mimétique et la modernité mimétique. Or, toujours dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard affirme sans détour que la venue du Royaume – centrée sur une lecture absolument non-sacrificielle des Évangiles - a été un échec, et qu'au contraire c'est une lecture sacrificielle de la mort du Christ qui aurait été retenue par les premières communautés chrétiennes, puis par l'Église.

Nous allons donc examiner dans un premier temps la lecture non-sacrificielle que fait Girard des textes néo-testamentaires. Nous verrons ensuite que le christianisme n'a selon lui pas retenu cette conception au profit d'une lecture dite « sacrificielle ». Enfin, nous aborderons le cas de deux institutions d'origine sacrificielle, mais qui doivent jouer leur rôle dans l'attente du Royaume : l'État et l'Église.

I – Echec partiel de la lecture non-sacrificielle des Évangiles

A – La lecture non-sacrificielle selon Girard

1 – Une interprétation radicale des Évangiles

Girard estime ainsi que les Évangiles refusent toute validité au sacrifice en général⁸⁰⁶. De plus, rien n'y assimilerait la mort de Jésus à un sacrifice, « quelle que soit la définition⁸⁰⁷ » que l'on en donne. Girard affirme également que refuser de voir la Passion comme un sacrifice « aboutit à la lecture la plus directe, la plus simple, la plus limpide, et la seule vraiment cohérente, celle qui permet d'intégrer tous les thèmes de l'Évangile en une totalité sans faille⁸⁰⁸ », et que seule

⁸⁰³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 252.

⁸⁰⁴ *Le sacrifice*, p. 57.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁰⁶ Girard le voit par exemple dans Mt 9, 13, passage dans lequel Jésus s'adresse aux Pharisiens : « allez donc apprendre le sens de cette parole : “c'est la miséricorde que je désire, et non le sacrifice” », reprenant Os 6, 6. Il cite également Mt 5, 23-24 : « quand tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande ». Les deux passages sont cités par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 251.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 251-252. Girard affirme à la p. 252 que « les passages invoqués pour justifier la conception sacrificielle de la passion peuvent et doivent s'interpréter en dehors du sacrifice. Dans les Évangiles, la passion nous est bien présentée comme un acte qui apporte le salut à l'humanité ».

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 253-254.

cette lecture permet de rendre compte de la manière dont les Évangiles envisagent leur action dans l'histoire⁸⁰⁹. Rappelons que les quatre Évangiles présentent une grande diversité, voire des contradictions factuelles ou théologiques⁸¹⁰, mais que c'est leur luminosité dans l'explication du mimétisme violent qui fait pour Girard leur grande – et principale – unité. Girard affirme enfin le caractère profondément chrétien de sa théorie, car pour lui « ce sont tous les dogmes canoniques, j'en suis persuadé, que la lecture non sacrificielle retrouve et qu'elle rend intelligibles en les articulant de façon plus cohérente qu'on n'a pu le faire jusqu'ici⁸¹¹ ». Pour Girard, Jésus meurt non pas dans un sacrifice, mais très précisément contre tous les sacrifices⁸¹². De même, si Jésus demande à Dieu sur la croix pourquoi il l'a abandonné⁸¹³, ou si trois jours s'écoulent entre la crucifixion et la résurrection, « c'est bien pour montrer qu'il s'agit ici de tout autre chose que de sacré, c'est-à-dire d'une vie qui sortirait directement de la violence, comme dans les religions primitives. Le Christ ne renaît pas de ses propres cendres comme le Phénix ; il ne joue pas avec la vie et la mort comme une espèce de Dionysos ; c'est bien aussi ce que montre le thème du tombeau vide (...). C'est le caractère naturaliste de cette mort qui est souligné⁸¹⁴ ».

Cette vision se trouve d'ailleurs en contradiction avec les analyses de nombreux chercheurs, exégètes et théologiens. Beaucoup estiment qu'il s'agit bien d'un sacrifice – très particulier toutefois⁸¹⁵. Pierre Haudebert rappelle ainsi que le terme sacrifice (*thusia*, « *θυσία* ») apparaît 28 fois dans le Nouveau Testament, ce qui est relativement peu : cinq fois dans les Évangiles synoptiques, cinq fois dans le corpus paulinien, quinze fois dans l'*Épître aux Hébreux*, une fois dans la *Première Épître de Pierre*, et deux fois dans l'*Apocalypse de Jean*. Il précise également que le terme est absent du corpus johannique⁸¹⁶. Il estime également que « les synoptiques ne

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 253.

⁸¹⁰ Comme le rappelle Bart Ehrman, les Évangiles canoniques « ont été écrits trente-cinq à soixante-cinq ans après la mort de Jésus par des auteurs qui ne l'avaient pas connu, auteurs qui vivaient dans d'autres pays, qui écrivaient à différentes époques à différentes communautés, avec différents problèmes et différentes préoccupations », traduction personnelle de « they were written thirty-five to sixty-five years after Jesus' death by authors who did not know him, authors living in different countries who were writing at different times to different communities with different problems and concerns », Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 51.

⁸¹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 306.

⁸¹² *Ibid.*, p. 289.

⁸¹³ Mt 27, 46 ; Mc 15, 34.

⁸¹⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 315.

⁸¹⁵ Pour Bernd Jochen Hilberath et Theodor Schneider, « le sacrifice que Jésus fait de lui-même est singulier ; après son "offrande", d'autres sacrifices deviennent superflus (He 10, 18). C'est pourquoi il est important de maintenir le caractère singulier de ce sacrifice, non seulement par rapport aux sacrifices antérieurs païens ou vétérotestamentaires, mais aussi par rapport à ceux qui le suivront et auxquels le don de Jésus servira de modèle », notice « sacrifice » dans Peter Eicher, dir., *Nouveau dictionnaire de théologie*, trad. de l'allemand Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1996, publication originale 1984, p. 885. Le *Dictionnaire culturel du christianisme* rédigé par Nicole Lemaître, Marie-Thérèse Quinson et Véronique Sot (Paris, Nathan, 1994) indique, à sa notice sur le sacrifice, que « le Nouveau Testament interprète la mort du Christ comme un sacrifice d'expiation ; pour les chrétiens, c'est le sacrifice par excellence, accompli une fois pour toutes, pour éliminer le péché et la mort. Sa nouveauté tient en l'identité du prêtre et de la victime (He 9, 12). Les orthodoxes mettent moins l'accent que les catholiques et les protestants sur l'idée de sacrifice expiatoire du Christ en réparation du péché originel ; ils insistent sur l'intercession du Christ, le don de la grâce et la participation du croyant à l'amour de Dieu pour l'homme » (p. 263).

⁸¹⁶ Pierre Haudebert, « Sacrifice. 2 : le N.T. » », dans Centre : Informatique et Bible Abbaye de Maredsous, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, édition revue et augmentée 2002, publication originale 1960, p. 1157-1158.

manquent pas de présenter la passion et la mort de Jésus comme un sacrifice » ; l'*Évangile de Jean*, « Jésus se présente comme le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (10, 15) et volontairement (10, 18). Mais c'est essentiellement la référence à l'agneau pascal⁸¹⁷ qui permet à l'évangéliste de présenter la mort de Jésus comme un sacrifice ». Les épîtres pauliniennes proclameraient « explicitement » que « la mort de Jésus serait un "sacrifice d'agréable odeur" offert à Dieu », en particulier en reprenant le vocabulaire sacrificiel de l'Ancien Testament pour l'appliquer à Jésus. Enfin, dans l'*Épître aux Hébreux*, « la mort de Jésus est le sacrifice par excellence ». On le voit, la proposition de Girard va complètement à rebours des analyses de chercheurs contemporains en faveur de la lecture sacrificielle.

2 – De la *Genèse* aux Évangiles : « échapper à l'emprise du mimétisme »

Néanmoins, si chacun avait accepté « l'invitation sans arrière-pensée, il n'y aurait jamais d'annonce apocalyptique ni de crucifixion⁸¹⁸ », écrit René Girard. L'humanité serait ainsi en mesure de réaliser sa vocation, qui est d'échapper à l'emprise du mimétisme violent et de l'ordre sacrificiel⁸¹⁹. A ce titre, échapper à cette « emprise » correspond pour Girard d'une certaine manière à la rédemption rachetant l'humanité après la chute et le péché originel (*Genèse* 3, 1-24), car pour lui « l'histoire d'Adam et Ève avec la pomme est une chaîne mimétique évidente⁸²⁰ », le serpent jouant le rôle du tentateur en aiguillant le désir d'Adam et Ève vers le fruit interdit ; selon son analyse, le serpent est le premier à réveiller le désir dans l'être d'Ève, et ainsi le désir de cette dernière pour le fruit de l'arbre défendu n'a rien de spontané ; le désir d'Adam n'est pas spontané non plus, puisque il copie le désir d'Ève, car « le désir ne vient jamais du sujet ». Par conséquent, le serpent lui-même n'est pas nécessaire puisqu'il y a toujours un médiateur pour suggérer le désir⁸²¹. De manière plus générale, Girard considère que « le péché originel, c'est la vengeance, une vengeance interminable. Il commence avec le meurtre du rival. Et la religion, c'est ce qui permet de vivre avec le péché originel. C'est pour

⁸¹⁷ Xavier Léon-Dufour estime également que « Jésus n'a pas condamné le sacrifice, il est la victime pascale ; mais les anciens sacrifices étant par eux-mêmes impuissants à obtenir le pardon définitif, il a accompli pour toujours le sacrifice parfait, s'offrant une fois pour toutes en une oblation unique pour notre sanctification », « Sacrifice », dans Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, publication originale 1975, p. 484. Girard, lui, donne à l'expression « agneau de Dieu » un sens nouveau, non celui de la victime sacrificielle, mais bel et bien celui du bouc émissaire – victime innocente de violences collectives, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 203.

⁸¹⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 279.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁸²⁰ « Je serais curieux d'avoir votre âge... », entretien avec Pierre Farge réalisé à Stanford en 2008 pour le journal en ligne *Contrepoints.org* : <https://www.contrepoints.org/2015/11/11/228619-je-serais-curieux-davoir-votreage-rene-girard>. Voir aussi les explications complémentaires de Girard aux p. 61-62 de *Quand ces choses commenceront*.

⁸²¹ « Interview avec René Girard », entretien avec Patrick Perquy enregistré en 1995 à l'occasion du doctorat honoris causa décerné à Girard par l'université d'Anvers, et diffusé sur la chaîne de télévision belge *Katholieke Televisie- en Radio-Omroep*. Extrait disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=8pvCMvni02A>. Girard précise par ailleurs qu'« Ève reçoit le désir du serpent et Adam le reçoit d'Ève et lorsque Dieu pose la question par la suite, on refait la même chaîne à l'envers. Adam dit « c'est elle » et Ève dit « C'est le serpent ». D'ailleurs, le serpent est vraiment le premier responsable puisqu'il est plus puni par Dieu que n'importe qui », « Entretien avec René Girard », *La nouvelle revue Certitudes*, n°16, 2003, disponible à l'adresse <http://certitudes.free.fr/nrc16/nrc16i.htm>. Enfin, Girard écrit que même si Ève est la première à pécher, « si l'un des deux est plus coupable (...), ce doit être Adam, qui fait de sa compagne une victime émissaire, alors qu'Ève se contente d'impliquer le serpent (...). Ce que nous autres, hommes, avons hérité de lui, c'est non seulement ce désir, mais le goût pervers d'en rejeter la faute sur la femme », *Shakespeare, les feux de l'envie* p. 395.

cela qu'une société sans religieux se détruirait elle-même⁸²² ». Girard conclut ainsi qu'avec la Révélation et la lecture non-sacrificielle de la mort de Jésus, « d'un point de vue chrétien (...), c'est la Création qui repart en quelque sorte. La Création endommagée par le péché⁸²³ ».

B – L'échec de l'acceptation immédiate de la Révélation

1 – Force de la « fidélité à la violence »

Pour Girard, la prédication du Royaume est donc un échec. Le message évangélique n'est pas reçu par les hommes : « la plupart d'entre eux se détournent avec indifférence ou hostilité. Les disciples eux-mêmes se disputent les meilleurs postes⁸²⁴ dans ce qu'ils conçoivent comme une espèce de mouvement politico-religieux destiné à se faire une place au soleil dans l'univers judaïque de l'époque. C'est la façon de penser, d'ailleurs, que l'on retrouve chez de nombreux commentateurs modernes⁸²⁵ ». Pour Girard, la « chance historique » du Royaume de Dieu n'a donc pas été saisie par les contemporains de Jésus, en particulier ceux qui pouvaient l'aider dans sa tâche d'initier « la bonne contagion de la bonne réciprocité », et Girard précise bien que cet échec n'est pas dû à des raisons psychologiques, car la paix que propose Jésus « surpasse

⁸²² *Achever Clausewitz*, p. 59.

⁸²³ *Quand ces choses commenceront*, p. 61.

⁸²⁴ Allusion à la scène présente dans les Évangiles synoptiques où deux disciples, Jean et Jacques (les fils de Zébédée) demandent à Jésus de siéger à sa droite et à sa gauche lorsqu'il sera en Gloire (Mc 10, 35-45, Mt 20, 20-28), provoquant l'indignation des autres disciples. Le récit est plus succinct chez Luc (22, 25-27), où le texte dit seulement que les disciples - aucun n'est nommé - se disputent pour savoir lequel d'entre eux est le plus grand.

⁸²⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 279. Le point abordé par Girard est crucial et fait allusion à un très vieux débat parmi les exégètes et les historiens pour savoir quelle était historiquement la nature véritable du mouvement initié par Jésus de Nazareth, et quelles étaient ses attentes précises. Le débat est trop vaste pour être présenté ici, mais l'on peut citer l'analyse de John P. Meier qui estime qu'au tournant de notre ère, les juifs palestiniens comprenaient la venue du Royaume (expression relativement rare à l'époque, fait-il remarquer) comme associée « à l'espoir de restauration d'une Jérusalem glorieuse, où l'ensemble des douze tribus d'Israël seront de nouveau rassemblées dans la cité sainte et recevront les présents et les hommages des "gens des Nations" qui auront été vaincus », *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t. II : *La parole et les gestes*, trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf, 2005, publication originale 1994, p. 233 et p. 759. Bart Ehrman résume la position considérant que le Royaume de Dieu était dans la prédication de Jésus un vrai royaume avec de vrais dirigeants ; Jésus lui-même deviendrait roi pour gouverner (sous la souveraineté tutélaire de Dieu), et que ses douze disciples (représentant les douze tribus d'Israël) y participeraient aussi ; ceci en s'appuyant sur l'existence avérée et symbolique des Douze, ainsi que sur des passages comme en Lc 22, 29-30, où Jésus leur dit qu'il « dispose pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi : ainsi vous mangerez et boirez à ma table dans mon royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (repris en Mt 19, 28). Selon cette interprétation, Jésus aurait réellement eu l'ambition de devenir le Roi des Juifs, *Jesus, Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 186-197. John P. Meier est un peu plus nuancé et estime que « les actions symboliques des prophètes de l'Ancien Testament étaient comprises par les Israélites religieux comme imprégnées de la réalité qu'elles désignaient ; elles étaient chargées de la force qu'elles déclenchaient (...). Dans l'esprit des prophètes et des gens qui les suivaient, ces gestes symboliques ne se contentaient pas d'indiquer les événements futurs qu'ils prophétisaient ; les gestes symboliques déclenchaient les événements futurs (...). Il en va de même pour la création des Douze (...). Le seul fait que Jésus, le prophète eschatologique, choisisse parmi ses disciples douze hommes israélites pour former un groupe spécial, devait, aux yeux des gens qui le suivaient, déclencher le rassemblement des douze tribus, avant même que ces douze hommes aient commencé à faire quelque chose ». Meier n'y voit pas l'attribution aux Douze de pouvoirs particuliers à la venue du Royaume ; au contraire, il estime que leur fonction réelle était plutôt missionnaire : « l'envoi des Douze en mission vers Israël anticipe le rassemblement du peuple de Dieu au dernier jour », en suivant Mt 10, 1-42, Mc 6, 6-13 et Lc 9, 1-6 et 10, 1-12, *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t. III : *Attachements, affrontements, ruptures*, trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf, 2005, publication originale 2001, p. 119-120.

l'entendement humain⁸²⁶ » ; d'où la difficulté immense à comprendre celui qui est « pur de toute violence⁸²⁷ ». Alors que l'acceptation immédiate du Royaume échoue, Jésus est le seul à avoir atteint « le but assigné par Dieu » à toute l'humanité, ce qui expliquerait également l'appellation de Fils de l'Homme que Jésus emploie pour se désigner lui-même ; cela correspondrait à l'accomplissement par lui seul d'une « vocation » qui doit être celle de tous⁸²⁸.

Le Royaume n'est pas pour Girard un « engagement révocable » ou une sorte de contrat ; son acceptation engage l'être tout entier, et il précise que Jésus reste fidèle jusqu'à la mort à cette promesse du Royaume, malgré les échecs répétés qu'il essuie à la faire entendre, « ce qui fait de lui l'Incarnation de cette Parole⁸²⁹ ». Or, le lien intérieur avec une conception mythique de la violence est tellement puissant sans même que l'on s'en rende compte⁸³⁰ que s'en distancier relève d'un effort qu'apparemment seule une poignée de compagnons parvient à accepter pleinement après la résurrection ; car refuser le Royaume, c'est refuser la vérité sur la violence, et la tâche est absolument colossale dans une communauté sacrificielle, même imprégnée du savoir de l'Ancien testament sur la violence, ce qui explique que Jésus apparaisse comme une menace aux yeux de la communauté et que la violence ne puisse laisser dans son royaume quelqu'un qui ne lui doit rien⁸³¹.

2 – Vers le « diffèrement⁸³² » du Royaume

Cet échec n'est toutefois pas total dans l'absolu, car pour Girard, si l'offre immédiate du Royaume n'a pas été saisie au cours de la prédication de Jésus, c'est seulement son acceptation directe et sans compromis qui a échoué. Il existe une autre voie, indirecte cette-fois ci, qui donne lieu à la crucifixion et au risque apocalyptique, c'est-à-dire à l'intensification des violences humaines libérées par la disparition des protections sacrificielles. L'« attachement obstiné des hommes à la violence » ne constitue nullement un coup d'arrêt pour la Révélation divine : le principe de méconnaissance qui détermine la violence sacrificielle n'étant plus, le « Royaume de Satan » ne va plus pouvoir fonctionner en continuant à produire du sacré. Cela implique donc que les violences mimétiques vont perdurer mais sans pouvoir produire, comme dans les sociétés archaïques, un ordre sacrificiel. La Révélation n'est donc pas nulle et non avenue : elle est « différée », mais emprunte donc nécessairement, au sein de cette « mutation », « le chemin terrible de la violence sans mesure », dont l'humanité peut seule être tenue pour responsable⁸³³.

⁸²⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 280.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 284-285. Girard précise également à la p. 286 que « non seulement Jésus fait tout pour avertir les hommes et les détourner de voies désormais fatales – les textes les plus terribles comme les “Malédiction contre les Pharisiens” ne sont rien d'autre que les avertissement suprêmes et les plus périlleux – mais une fois qu'ils ont décidé de ne pas l'écouter et de retomber dans leurs solutions habituelles, il leur sert de victime ; (...) c'est à ses dépens qu'ils se réconcilieraient et refonderaient une communauté rituelle si cela était encore possible ».

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 281. Plus précisément, cela s'effectue en « restant fidèle », en « prenant parti » pour la violence.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 287-288.

⁸³² Action de différer. Ce terme est propre à Girard et régulièrement employé dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

⁸³³ *Ibid.*, p. 280-281.

Ainsi, de par cette libération de la violence que l'échec du Royaume et de la Révélation ne peut manquer d'entraîner, « les perspectives d'avenir s'assombrissent⁸³⁴ » : c'est ainsi que le thème apocalyptique apparaît dans les écrits de Girard et sera régulièrement abordé par celui-ci à partir des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) jusqu'à *Achever Clausewitz* (2007), dont l'Apocalypse est précisément le thème central et que nous aborderons en détail dans la quatrième partie de ce travail. Cela explique, pour Girard, la division des Évangiles en deux parties bien identifiables : tout d'abord la prédication du Royaume, puis les annonces de la Passion et de l'Apocalypse⁸³⁵. La première partie correspond à la « voie facile », celle de l'acceptation par chacun du message de Jésus ; le seconde correspond à la « voie indirecte » et au diffèrement de la venue du Royaume⁸³⁶.

II – La lecture sacrificielle des Évangiles et le « christianisme historique »

A – La lecture sacrificielle selon Girard

1 – Caractéristiques de la lecture sacrificielle

Pour Girard, les premiers chrétiens eux-mêmes, qui sont censés avoir reçu la Révélation, n'en ont de toute façon pas saisi toute la portée. Plus grave pour Girard, ils en auraient même altéré le message car « par un paradoxe inouï mais bien dans le droit-fil de notre humanité », la lecture sacrificielle de la mort de Jésus, qui assimile donc sa mort à un sacrifice « refait du mécanisme révélé – et donc nécessairement anéanti, si cette révélation est vraiment assumée – une espèce de fondement sacrificiel et culturel. C'est sur ce fondement qu'ont reposé jusqu'ici la "Chrétienté", et le monde moderne⁸³⁷ », autrement dit, les disciples de Jésus n'ont retenu de la vie et de la mort du Christ qu'un sacrifice presque « ordinaire » d'un bouc émissaire, divinisé par la suite, fondement indispensable à tout ordre sacrificiel. Cela serait, en somme comme si « les fils chrétiens » avaient « répété, en les aggravant, les erreurs de leurs pères judaïques⁸³⁸ »,

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 279.

⁸³⁵ Girard l'observe en particulier dans l'Évangile de Matthieu, *Ibid.*, p. 281.

⁸³⁶ A titre comparatif, voici comment Raymond E. Brown divise chaque évangile dans *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. de l'anglais, Jacques Mignon, présentation et éd. française Pierre Debergé, Paris, Bayard, 2000, publication originale 1997 :

-Marc (p. 169) : 2 parties : ministère de guérison et prédication en Galilée / Souffrance annoncée ; mort à Jérusalem ; résurrection.

-Matthieu (p. 214) : 7 parties : origine et enfance de Jésus le Messie / Proclamation du royaume / Ministère et mission en Galilée / Contestation et opposition à Jésus / Christologie et ecclésiologie / Voyage et ministère à Jérusalem / Passion, mort et résurrection.

-Luc (p. 268-269) : 8 parties : enfance de Jésus / Préparation du ministère public / Ministère en Galilée / Voyage à Jérusalem / Ministère à Jérusalem / Dernière Cène, passion, mort et mise au tombeau / Apparitions du ressuscité dans la région de Jérusalem.

-Jean (p. 377-378) : 4 parties : prologue / Le livre des Signes / Le livre de la Gloire / Apparitions du ressuscité en Galilée.

⁸³⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 307.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 306. Girard fait ici allusion à un passage de l'*Évangile de Matthieu*, dans les malédictions contre les Pharisiens : « vous dites : "Si nous avons vécu du temps de nos pères, nous n'aurions pas été complices pour verser le sang des prophètes". Ainsi vous témoignez contre vous-mêmes : vous êtes les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes ! Eh bien ! Vous, comblez la mesure de vos pères ! » (23, 30-32).

ce qui expliquerait, selon lui, l'aspect persécuteur que le christianisme a pu prendre par la suite dans l'histoire⁸³⁹.

C'est ainsi que Girard voit un nouvel ordre se fonder sur la mort du Christ, et qui tient encore beaucoup du sacrificiel : la chrétienté, dont le fondement est le texte-chrétien lui-même, c'est-à-dire très précisément le texte qui doit au contraire rendre impossible ce type de fondation ou de refondation sacrificielle ; ainsi, la méconnaissance subsisterait au sujet du texte qui apporte au contraire la connaissance vraie sur la violence⁸⁴⁰. Est ainsi fondé ce qui n'aurait jamais dû l'être : un nouvel ordre et une nouvelle culture⁸⁴¹. Désormais, comme le fait remarquer Guillaume Erner, « pour l'Occident, l'assassinat fondateur, c'est celui du christ⁸⁴² ». Le terme de « chrétienté » employé par Girard peut sembler ici vague, et on ne trouve pas dans ses écrits de précision sur ce qu'il entend signifier exactement, d'autant plus que Girard aborde très peu les différentes confessions chrétiennes au fil de l'histoire. On peut à défaut imaginer qu'il cherche à désigner par « chrétienté » toute forme d'ordre religieux et culturel qui se fonde sur la lecture sacrificielle de la mort de Jésus. Girard l'associe aussi à ce qu'il nomme le « christianisme historique », c'est-à-dire l'inscription de ce christianisme à la forte composante sacrificielle dans l'histoire.

2 – Commentaire de l'Épître aux Hébreux

Girard estime en particulier que le contenu de l'Épître aux Hébreux a joué un rôle crucial dans la propagation de cette lecture sacrificielle. Son auteur⁸⁴³, pour Girard, « interprète la mort du Christ à partir des sacrifices de l'Ancien Testament. La Nouvelle Alliance, comme l'ancienne, est inaugurée dans le sang, mais comme elle est parfaite, ce n'est plus le sang des animaux (...) qui est répandu, mais celui du Christ⁸⁴⁴ ». Il estime que même si le sacrifice du Christ reste un sacrifice à part dans l'épître, on reste en réalité à l'intérieur du domaine sacrificiel, ce qui a entraîné une compréhension du texte favorisant une « continuité » et une « identité avec les sacrifices, non seulement de l'Ancienne Loi, mais de la planète entière⁸⁴⁵ », sans en dire davantage. Ainsi, l'épître montrerait bien une mort injuste, mais dans laquelle la violence

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 307.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 252-253.

⁸⁴¹ La lecture sacrificielle « permet au texte chrétien de fonder, à son tour, ce qu'en principe il n'aurait jamais dû fonder, une culture, certes, pas tout à fait comme les autres, puisqu'elle contient en elle les germes de la société planétaire qui lui a succédé, mais encore suffisamment comme les autres pour qu'on puisse retrouver en elle les grands principes légaux, mythiques et sacrificiels constitutifs de toute culture », *Ibid.*, p. 338-339.

⁸⁴² Guillaume Erner, *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire : autopsie d'un modèle explicatif*, préf. Pierre-André Taguieff, Paris, PUF, 2005, p. 202.

⁸⁴³ Texte longtemps attribué à Paul. Bart Ehrman estime que le consensus moderne est complet pour l'attribuer en réalité à un auteur anonyme. Selon lui, la mort sacrificielle du Christ entraînerait pour l'auteur de l'épître le pardon de tous les péchés, et il n'y aurait dès lors plus besoin de sacrifices, *The New Testament* (cit.), p. 354-355. Raymond E. Brown est favorable à une datation de l'épître dans les années 80, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 750. Il rappelle effectivement que « le sacerdoce de Jésus Christ, grand-prêtre, est un thème essentiel » de l'épître (p. 754), que « la supériorité du sacrifice de Jésus avec son propre sang est réitérée avec force » (p. 741), et que son contenu - ainsi que certains passages de Paul - « laisse supposer que la comparaison de la mort de Jésus avec les sacrifices lévitiques pouvait être largement répandue » dans certaines communautés chrétiennes (p. 740).

⁸⁴⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 311.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 312. Notons que le texte de l'épître ne fait aucunement référence, comme l'affirme Girard, aux sacrifices « de la planète entière ». Le sacrifice du Christ y est uniquement comparé avec ceux de l'Ancienne Alliance et de ses prêtres juifs, Bart Ehrman, *The New Testament* (cit.), p. 355.

humaine ne jouerait pas de rôle. Il précise enfin la totale discordance du texte avec ce que disent les Évangiles sur le plan sacrificiel⁸⁴⁶.

Girard développe une argumentation allant contre la lecture sacrificielle. Ainsi, le statut préexistant de la divinité du Christ – qui devint par la suite l’orthodoxie nicéenne –, affirmé dès le prologue de l’*Évangile de Jean*⁸⁴⁷, différencie selon lui radicalement Jésus d’une victime émissaire « ordinaire », qui dans le mécanisme sacrificiel décrit par Girard ne devient une divinité qu’après sa mise à mort collective. La divinité du Christ ne procède pas selon lui de la crucifixion, mais c’est la crucifixion qui procède de sa divinité : Jésus polarise la violence de tous car, porteur de la Révélation, il est le seul à en refuser totalement le fonctionnement mensonger, alors que c’est tout l’inverse dans le cas d’une victime émissaire⁸⁴⁸. De même, les signes miraculeux surgissant au moment de la mort de Jésus contribueraient au contraire à l’intelligibilité de la Révélation : ainsi, le voile du Temple, « ce qui sépare les hommes du mystère sacrificiel, (...) concrétisation matérielle de la méconnaissance qui fonde le sacrifice », se déchire en deux verticalement⁸⁴⁹ ; autre exemple, les saints qui ressuscitent et qui sortent de leurs tombeaux après la résurrection, se faisant voir d’un grand nombre de gens⁸⁵⁰, ce qui pour Girard symbolise le retour à la lumière des victimes émissaires innocentes assassinées depuis la nuit des temps, autrement dit leur sortie du domaine de la méconnaissance et du mensonge mythique⁸⁵¹. Notons que Girard fait le choix de ne pas commenter les autres signes miraculeux présents dans l’*Évangile de Matthieu*, comme les ténèbres qui recouvrent la terre, les rochers qui se fendent, ou la terre qui tremble⁸⁵² ; il considère que la résurrection des saints en est « le principal », chargé d’une grande « puissance⁸⁵³ ».

Enfin, notons que le point de vue de Girard sur l’épître a évolué avec le temps. Il déclare ainsi dans *Achever Clausewitz* (2007) être revenu sur les critiques qu’il a portées contre l’*Épître aux Hébreux* : « la critique d’un “christianisme historique” au profit d’une sorte de “christianisme essentiel” que j’avais cru saisir de façon hégélienne, était absurde. Il faut penser le christianisme comme essentiellement historique, au contraire (...). Il n’y a pas de savoir absolu possible, nous sommes obligés de rester au cœur de l’histoire, d’agir au cœur de la violence, parce que nous en comprenons toujours mieux les mécanismes⁸⁵⁴ ».

⁸⁴⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 254. Girard va jusqu’au bout de sa pensée en affirmant que « les efforts pour expliquer ce pacte sacrificiel n’aboutissent qu’à des absurdités ; Dieu a besoin de venger son honneur compromis par les péchés de l’humanité, etc. Non seulement Dieu réclame une nouvelle victime, mais il réclame la victime la plus précieuse et la plus chère, son fils lui-même. Ce postulat a plus fait que tout autre chose, sans doute, pour discréditer le christianisme aux yeux des hommes de bonne volonté dans le monde moderne. Tolérable encore pour la mentalité médiévale, il est devenu intolérable pour la nôtre et il constitue la pierre d’achoppement par excellence pour un monde tout entier révolté contre le sacrificiel, et non sans justice, même si cette révolte reste imprégnée elle-même d’éléments sacrificiels que personne jusqu’ici n’a réussi à extirper ».

⁸⁴⁷ Si Jésus est bien le Fils de Dieu dans les quatre évangiles canoniques, on ne trouve pas dans les synoptiques de figure théologique d’un Christ préexistant de toute éternité.

⁸⁴⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 317.

⁸⁴⁹ Mt 27, 51, Mc 15, 38, Lc 23, 45.

⁸⁵⁰ Mt 27, 52-53.

⁸⁵¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 319.

⁸⁵² Mt 27, 45 et 27, 51.

⁸⁵³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 319.

⁸⁵⁴ *Achever Clausewitz*, p. 80.

B – La question de la diffusion de la Révélation

1 – Une analyse centrée sur les textes du Nouveau Testament

Girard livre également une brève analyse personnelle de la diffusion du christianisme relevant de la « lecture sacrificielle, c'est-à-dire ce qu'il nomme le « christianisme historique : « l'annonce évangélique prend son essor avec Paul et ses compagnons. Les Juifs la rejettent mais, dans tout l'Empire romain, sa réussite est étonnante. Elle atteint les hommes qui ne sont pas au même point d'évolution religieuse que les auditeurs judaïques de l'Évangile, des gens qui ne connaissent pas la Loi et les Prophètes. Aux premiers convertis viennent se joindre de vastes couches populaires et, un peu plus tard, les mondes dits "barbares"⁸⁵⁵ ».

Le cas des missions d'évangélisation de Paul est épineux. Celui-ci a effectivement réussi à fonder un certain nombre d'Églises, en Grèce et en Asie Mineure, dans les années 40 et 50. Elles étaient de toute évidence de taille très restreinte. En revanche, la conservation de la correspondance paulinienne – qui prit par la suite le statut d'Écriture sainte – et sa place prééminente dans les Actes des apôtres font de Paul une figure massive et incontournable du Nouveau Testament, alors que son action sur le terrain, qui fut certes fort soutenue, ne résulta pas en des conversions massives. Girard semble ici suivre simplement les récits des Actes et des lettres de Paul, et néglige tous les autres aspects de la diffusion initiale du « mouvement de Jésus⁸⁵⁶ » dans les régions autour de la Palestine, y compris hors de l'Empire romain, comme en Mésopotamie ; diffusion pour laquelle on manque parfois complètement de documents, par exemple dans le cas d'Alexandrie⁸⁵⁷. On ne possède que des témoignages datant d'une époque ultérieure où les chrétiens étaient déjà implantés dans ces endroits⁸⁵⁸.

Girard estime que les Juifs ont rejeté l'Évangile : il faudrait en réalité distinguer entre ceux qui sont devenus judéo-chrétiens et les autres. Les premiers à suivre Jésus, avant et après sa mort, étaient bien évidemment tous des Juifs, y compris hellénophones⁸⁵⁹. Toutes les premières missions d'évangélisation hors de la Palestine furent menées dans les synagogues des diverses communautés de la Diaspora, ce qui n'a d'ailleurs pas manqué d'entraîner des conflits avec d'autres juifs réticents à suivre cette nouvelle voie, comme le rappelle François Vouga⁸⁶⁰. Trois catégories de personnes, sur place, pouvaient être ciblées par les missionnaires : les juifs de naissance, les prosélytes convertis au judaïsme, et les « craignant-Dieu », païens fréquentant les synagogues sans se lancer pour autant dans un processus de conversion⁸⁶¹. Si Paul a

⁸⁵⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

⁸⁵⁶ Terme employé par Simon-Claude Mimouni, « Le mouvement de Jésus dans le judaïsme (30-135) », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Cléo, PUF, 2006, p. 155.

⁸⁵⁷ Selon François Vouga, « le christianisme a vraisemblablement très tôt pris pied en Égypte », et ce « avant 50 ap. J.-C. », c'est-à-dire grossièrement au même moment que la mission paulinienne en Asie mineure et en Grèce, *Les premiers pas du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 86-87.

⁸⁵⁸ Jean Pierre Lémonon rappelle que la plus ancienne attestation du christianisme en Égypte date d'environ 125, *Les débuts du christianisme*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2003, p. 61.

⁸⁵⁹ Comme les « hellénistes » qui apparaissent au chapitre 6 des *Actes des Apôtres*.

⁸⁶⁰ François Vouga, *Les premiers pas du christianisme* (cit.), p. 84.

⁸⁶¹ Jean-Pierre Lémonon, *Les débuts du christianisme* (cit.), p. 105. Voir aussi les commentaires d'Enrico Norelli dans *La naissance du christianisme*, trad. de l'italien Viviane Dutaut, Paris, Folio Histoire, Gallimard, Paris, 2015, publication originale 2014, p. 85-89.

effectivement fondé par la suite des églises pagano-chrétiennes, il en existait avant lui, par exemple à Antioche⁸⁶². Toutes les autres étaient au départ à dominante judéo-chrétienne, ce qui a d'ailleurs posé de sérieux problèmes dans l'Église primitive pour savoir si les païens évangélisés devaient se convertir au judaïsme⁸⁶³.

Il est toutefois attesté que le christianisme a historiquement quitté relativement vite son caractère anonyme : encore « groupusculaire⁸⁶⁴ » à la fin du I^{er} siècle, la progression du christianisme dans l'Empire romain devient particulièrement notable dans la seconde moitié du III^e siècle⁸⁶⁵. Le développement s'est considérablement accéléré à partir du règne de Constantin, et les chrétiens étaient majoritaires dans l'Empire à la fin du IV^e siècle⁸⁶⁶. Enfin, la question de la sociologie du christianisme des premiers siècles a fait l'objet de nombreux débats parmi les historiens. Pierre Maraval estime que si le christianisme a eu un réel succès auprès des petites gens, il rappelle également que ceux-ci formaient de fait la majorité de la population de l'Empire. Si l'on ne peut établir de bilan statistique, les milieux aristocratiques furent touchés dès le début, comme toutes les couches de la société ; enfin, le mouvement se développait plus rapidement dans les villes⁸⁶⁷.

Girard mentionne les « barbares » en dernier lieu. Rappelons qu'était considéré comme barbare tout individu ne parlant pas la langue de la civilisation, c'est-à-dire ici le grec ou le latin : il y avait donc des « barbares » aussi bien au nord du *limes* qu'au sud et à l'est. Les Goths, par exemple, étaient devenus majoritairement chrétiens à la fin du IV^e siècle, convertis toutefois pour la plupart à l'arianisme et non à l'orthodoxie nicéenne⁸⁶⁸. En Orient, le christianisme avait par exemple pénétré l'Empire perse dès la seconde moitié du II^e siècle, mais très irrégulièrement en fonction des provinces. Le christianisme y resta dynamique au cours de siècles suivants malgré des périodes régulières de persécutions venant du pouvoir royal⁸⁶⁹.

2 – La lecture sacrificielle, fondement du succès historique du christianisme

Pour Girard, « on peut penser que cette diffusion prodigieuse ne pouvait s'effectuer que dans la lecture sacrificielle et grâce à elle⁸⁷⁰ » ; cette affirmation lui appartient entièrement. On peut simplement mentionner que les historiens ont pu apporter diverses réponses à cette question. Jean-Pierre Lémonon en rappelle quelques-unes pour expliquer les conversions de païens dans

⁸⁶² Jean-Pierre Lémonon, *Les débuts du christianisme* (cit.), p. 54. L'auteur y estime d'ailleurs que l'évangélisation des Juifs d'Antioche n'eut pas lieu en même temps que celle des païens.

⁸⁶³ C'est le sujet débattu dans l'« assemblée de Jérusalem » autour de l'an 50, auxquels Jacques, le frère de Jésus, Pierre et Paul, entre autres, prirent part. Voir Jean-Pierre Lémonon, *Ibid.*, p. 109-112. L'auteur date l'assemblée de 51. Raymond E. Brown la situe, lui, autour de 49, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 904.

⁸⁶⁴ Simon-Claude Mimouni, « Le mouvement de Jésus dans le judaïsme (30-135) » (cit.), p. 229.

⁸⁶⁵ Pierre Maraval, « L'expansion du christianisme dans le monde païen », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Cléo, PUF, 2006, p. 313-314.

⁸⁶⁶ Pierre Maraval précise qu'au début du règne de Constantin, la partie orientale de l'Empire était bien plus christianisée que la partie occidentale, et que « la faveur qu'il a accordée au christianisme a été d'une grande importance dans l'histoire de celui-ci, car il lui a permis de se développer sans autre obstacle que ses problèmes internes », *Constantin le Grand*, Paris, Texto, Tallandier, 2014, publication originale 2011, p. 281 et p. 318.

⁸⁶⁷ Pierre Maraval, « L'expansion du christianisme dans le monde païen » (cit.), p. 314.

⁸⁶⁸ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Nouvelle Cléo, PUF, 2005, p. 95-96.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 98-99.

⁸⁷⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

les premiers temps du christianisme : rayonnement et attractivité du judaïsme – auquel le christianisme naissant appartient toujours -, une plus grande aspiration à l’immortalité personnelle ou encore la recherche d’un divin unifié⁸⁷¹ ; il faut rajouter à cela les circonstances favorables créées par le règne de Constantin et de ses successeurs⁸⁷².

Ainsi, Girard estime que « sur le plan historique (...), la lecture sacrificielle ne peut pas constituer une simple “erreur”, le résultat d’un accident, ou d’un défaut de perspicacité chez ceux qui l’ont élaborée⁸⁷³ ». Elle comportait selon lui un aspect inévitable car l’humanité est née avec elle. Selon Girard, « elle a pour elle le poids d’une histoire religieuse qui, dans le cas des masses païennes, n’a jamais été interrompue ou ébranlée par quelque chose comme l’Ancien Testament⁸⁷⁴ ». On peut toutefois apporter quelques nuances à ce qu’affirme Girard. Les religions antiques pouvaient parfaitement connaître des périodes d’essoufflement, ou, pour reprendre le terme qu’il utilise, d’ébranlement. Nous avons déjà vu dans le chapitre 3 le cas de la popularité des cultes orientaux à Rome face à une religion traditionnelle en perte de vitesse. Yves Lehmann parle quant à lui d’une situation de crise religieuse à Rome au I^{er} siècle av. J.-C., dans le contexte déprimant voire désespérant des guerres civiles, situation aggravée par le développement du rationalisme dans les sphères éduquées et surtout par la « manipulation » du religieux à des fins politiques, ensemble de phénomènes qui auraient entraîné « une véritable décomposition de la religion nationale⁸⁷⁵ ».

De plus, l’institution du sacrifice a pu susciter, à l’intérieur du paganisme, des débats et des remises en cause. Guy Stroumsa estime ainsi que la question du sacrifice était en débat au sein des communautés païennes bien avant son interdiction à la fin du IV^e siècle ; on s’interrogeait ainsi, au sein de la pensée hellénique, sur sa nécessité et sa valeur, et « à ce sujet, on a pu noter le changement du rituel sacrificiel, pièce maîtresse du système païen, qui se transforme d’une alliance entre la communauté et ses dieux en la préparation d’une expérience mystique». ; ainsi, la prohibition des sacrifices par le pouvoir impérial chrétien intervint dans un contexte où ceux-ci avaient perdu une partie de la faveur des païens⁸⁷⁶. G. Stroumsa rappelle également que le sacrifice a disparu des pratiques juives après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 ; la religion judaïque s’est alors recentrée autour du mouvement pharisien qui aboutit au judaïsme rabbinique. Désormais, au sein du judaïsme, c’est la prière qui remplace le sacrifice⁸⁷⁷.

3 – Un retard inévitable : le « temps des païens »

Girard est néanmoins convaincu que ce « diffèrement » de la révélation est inscrit au sein même de la logique qui gouverne les textes évangéliques, logique qui prend selon lui en compte

⁸⁷¹ Jean-Pierre Lémonon, *Les débuts du christianisme* (cit.), p. 105-106.

⁸⁷² Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (cit.), p. 5

⁸⁷³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 340-341.

⁸⁷⁵ Yves Lehmann, « La religion romaine traditionnelle », dans Yves Lehmann, dir., *Religions de l’Antiquité*, Paris, PUF, 1999, p. 225-226.

⁸⁷⁶ Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l’Antiquité tardive*, Paris, Collège de France, Odile Jacob, 2005, p. 108-109. Notons que G. Stroumsa précise à la p. 106 qu’il n’est « point besoin d’accepter la théorie mimétique, si totale, de René Girard pour lui accorder le caractère primordial de l’institution du sacrifice dans les cultures anciennes ».

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 114.

l'obstacle que constitue, même chez les plus proches compagnons de Jésus, la méconnaissance entourant sa personne et sa mission. Girard voit même un aspect prévisible dans ce retard, car diffuser l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre⁸⁷⁸ », vers des peuples qui n'ont bénéficié d'aucune préparation analogue à celle de l'Ancien Testament ne peut que provoquer ce délai : « le déroulement effectif de l'histoire post-évangélique est certainement compatible avec ce principe et plus que compatible (...). Cet accomplissement structural ne signifie pas forcément une réalisation événementielle immédiate⁸⁷⁹ » ; autrement dit, si la lecture non-sacrificielle du texte évangélique a échoué, la lecture sacrificielle pourrait tout de même permettre une « préparation » de tous les peuples afin de pouvoir accueillir la Révélation – telle que Girard la conçoit – pleine et entière⁸⁸⁰. De plus, Girard laisse entendre que la Révélation ne pouvait pas entraîner la mise en place du Royaume immédiatement, car les disciples de Jésus qui prennent en charge la diffusion de l'Évangile n'étaient plus divins, mais humains, bien que touchés par la grâce⁸⁸¹ et « un peu en avance sur l'histoire », mais « la seule erreur des disciples – mais ce n'est pas une erreur – était de croire que l'on pourrait compresser tout cela en un instant, que l'on allait passer de 37 ou 38 directement à l'an 2000⁸⁸² ».

Nous avons vu que la Révélation correspondait pour Girard à la fin de l'histoire cyclique et au commencement d'une séquence historique marquée par l'ouverture, l'incertitude et le risque de déchaînement de la violence : « cet état des choses est historique ; Luc l'appelle le temps des païens, c'est-à-dire de ceux qui vont se convertir, mais mal⁸⁸³ ». Girard voit ainsi dans cette

⁸⁷⁸ Cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 339. La référence n'est pas précisée, mais il s'agit de Mc 16, 15.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 339-340. Girard précise également aux p. 341-342 que « l'exclusion des autres peuples ne peut être que temporaire ; elle doit résulter de leur état d'impréparation. Ils n'ont pas bénéficié, comme les Juifs, de ce long exode hors du sacrifice que constitue l'Ancien testament dans son ensemble. Ils n'ont pas été conduits jusqu'à cet état de réceptivité extrême et donc aussi d'urgence qui caractérise le peuple élu vis-à-vis du Royaume de Dieu (...). Pour les autres peuples, le choix décisif doit être encore *différé*, reporté à une époque où ils auront "rattrapé leur retard" et seront parvenus, eux aussi, en ce point extrême de l'existence sociale où la prédication du Royaume devient à la fois compréhensible et urgente ».

⁸⁸⁰ Il précise également que « c'est le christianisme, mais dans sa version sacrificielle, et religieusement très analogue à l'Ancien Testament, qui va servir d'éducateur des Gentils. Il ne peut jouer ce rôle que dans la mesure où le voile sacrificiel qui s'étend sur le radicalisme de son message lui permet à nouveau de devenir fondateur sur le plan culturel », *Ibid.*, p. 342.

⁸⁸¹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 102.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 110. Lucien Scubla a émis quelques critiques sur ce point précis : selon lui, « à supposer que Jésus ait tenté d'abolir le rituel, ses disciples ne pouvaient donc que le réinventer. Les premières communautés chrétiennes ont vécu sans rites ni mythes, parce qu'elles croyaient être à la fin des temps. Mais, s'étant aperçu de leur méprise, elles n'ont eu le choix qu'entre disparaître ou élaborer ce qui allait devenir le christianisme historique. La rechute dans le sacrificiel n'était pas seulement inévitable, elle était indispensable, même si les disciples avaient parfaitement compris la nature de la "révélation". C'est à cette rechute que le christianisme doit sa survie. Sans elle, nous ignorerions jusqu'au nom de Jésus ». Ainsi, pour L. Scubla, même si l'objectif de la Révélation est l'instauration du Royaume de Dieu, celui du bon mimétisme, elle ne peut se passer d'institutions sacrificielles pour se faire connaître, préalable indispensable pour la constitution de ce même Royaume : « nous doutons fort de la survie d'un christianisme dépouillé de tout rituel que certains contemporains appellent de leur vœu : revenir au temps des premières communautés, c'est revenir au temps où le christianisme n'était pas encore une religion et où, pour cette raison, il aurait pu disparaître sans laisser la moindre trace », Lucien Scubla, « Le christianisme de René Girard et la nature de la religion », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1985, Paris, Grasset, 1985, p. 254-255.

⁸⁸³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 148. Le « temps des païens » correspond à une expression que l'on trouve en Lc 21, 24. La *Traduction Œcuménique de la Bible* préfère « temps des nations ». Raymond E. Brown voit dans ce verset l'annonce d'« une longue période » qui doit s'étirer « entre la destruction de Jérusalem et la fin des temps », *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 296.

formulation lucanienne une durée indéfinie « entre deux révélations⁸⁸⁴ », entre la Passion et le Jugement et « Il y a là une réflexion profonde sur le sens des Évangiles et le sens de l'histoire vue du point de vue évangélique⁸⁸⁵ ». Nous reviendrons sur cette question dans la quatrième et dernière partie de ce travail, consacrée à la question de l'Apocalypse dans la pensée de Girard.

Enfin, nous pouvons remarquer que la question du « diffèrement » de la Révélation et de sa diffusion progressive fait de ce moment-clé de l'histoire selon Girard un concept mouvant, qui s'étire dans le temps, car la Révélation intervient dès qu'une société sacrificielle rentre en contact avec le christianisme. Nous avons dans notre troisième chapitre précisé le séquençage girardien de l'histoire : hominisation, archaïsme, Révélation, histoire ouverte (Royaume ou Apocalypse). Si l'enchaînement est immuable, la seule variable est posée par la date à laquelle la Révélation commence à produire ses effets, rejoignant ainsi la longue histoire de la diffusion du christianisme. Si la Révélation a eu lieu en Palestine aux alentours de l'an 30, il resterait encore de nos jours une centaine de groupes humains encore isolés de la société extérieure mondialisée, essentiellement en Amazonie et en Nouvelle-Guinée, pour qui l'on peut postuler que la Révélation ne les pas encore atteints⁸⁸⁶.

III – En attendant le Royaume : l'État et l'Église

A – Les « puissances et les principautés »

1 – Signification de la formulation pour Girard : les organisations étatiques

Jusqu'à la Révélation, ce sont les structures sacrificielles qui formaient le cadre de vie des communautés de la planète entière. C'est ainsi qu'il consacre une longue analyse à un terme utilisé dans l'*Évangile de Luc* et par l'auteur de l'*Épître aux Colossiens*⁸⁸⁷, les « Puissances et les Principautés », qui doivent en principe être mises à mal par la Révélation⁸⁸⁸. Précisons que le rapport de Girard à l'identification des auteurs des lettres de Paul de Tarse dans le Nouveau Testament est assez fluctuant : il nomme ainsi clairement Paul comme l'auteur de l'*Épître aux*

⁸⁸⁴ *Achever Clausewitz*, p. 200.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 203. Girard précise également à la p. 205 que le « temps des païens » « va être ce moment de délitement progressif de l'efficacité sacrificielle ».

⁸⁸⁶ Holmes (Bob), « How Many Uncontacted Tribes are Left in the World? », *New Scientist*, 22 août 2013, en ligne à l'adresse : <https://www.newscientist.com/article/dn24090-how-many-uncontacted-tribes-are-left-in-the-world/>

⁸⁸⁷ « Et il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles. Sur la terre, les nations seront dans l'angoisse, inquiètes du fracas de la mer et des flots ; les hommes mourront de frayeur, dans l'attente de ce qui menacera le monde, car les puissances des cieux seront ébranlées », Luc 21, 25-26, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 264-265. De même, le Christ, sur la Croix, « a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle en triomphant d'elles », Col 2, 15, cité par Girard, *Ibid.*, p. 267. Précisons que la *Traduction Œcuménique de la Bible* préfère la formulation « les Autorités et les Pouvoirs ». Voir aussi les rapides commentaires de Girard sur l'épître à la p. 187 d'*Achever Clausewitz*.

⁸⁸⁸ René Girard se réfère également à une citation d'Origène (env. 185 – env. 253) : « quand Jésus est né, (...) les puissances ont été affaiblies, leur magie étant réfutée et leur opération dissoute », cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 268. Il s'agit du *Commentaire sur saint Jean*, VI, 56-57. Voir *JohannesKommentar*, éd. Erwin Preuschen dans *Origines Werke*, t. IV, Leipzig, Hinrich, 1903, p. 165.

*Colossiens*⁸⁸⁹, alors que le sujet est très débattu⁸⁹⁰. A la p. 314 des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), il écrit que l'Épître aux Hébreux est d'un auteur inconnu, et réaffirme explicitement à la p. 115 de *Celui par qui le scandale arrive* (2001) que cette dernière n'est pas de Paul. Il lui réattribue toutefois l'épître à la p. 80 d'*Achever Clausewitz* (2007). De même, le problème posé par la lecture parallèle des *Actes des Apôtres* et des lettres de Paul, chronologiquement antérieures, n'apparaît pas dans les écrits de Girard ; ainsi, s'il donne une importance fondamentale au célèbre passage de la révélation de Paul sur le chemin de Damas dans les *Actes*⁸⁹¹ (Paul se découvre persécuteur), il ne mentionne pas le débat portant sur le fait que le récit personnel de Paul sur sa conversion est beaucoup plus vague⁸⁹² et qu'il peut donc y avoir contradiction entre les deux documents. On peut raisonnablement penser que dans ce cas précis, l'historicité du récit des *Actes* n'est pas importante pour lui.

Pour René Girard, les « Puissances et les Principautés » désignent clairement toute forme d'organisation étatique, qui découle nécessairement du meurtre fondateur, qui est le principe originel de toute culture ou de toute institution humaine. C'est donc l'Empire romain pour l'époque de Paul, comme le rappelle Girard⁸⁹³. Satanique dans son principe, l'Empire est donc « foncièrement mauvais dans l'absolu, mais indispensable dans le relatif, meilleur que la destruction totale dont la Révélation chrétienne nous menace⁸⁹⁴ ». Selon lui, ces Puissances ont pu apparaître au cours de l'histoire, avant après la prédication et la mort de Jésus, alternativement comme positives et bénéfiques, garantes de l'ordre social et empêchant l'éclatement des violences mimétiques, soit au contraire comme des obstacles se mettant en travers d'une compréhension pleine et entière de la Révélation⁸⁹⁵. Les Évangiles, écrit Girard,

⁸⁸⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 267. C'est également le cas à la p. 137 de l'article « How can Satan Cast out Satan ? », dans Georg Braulik, Walter Gross et Sean McEvenue, dir., *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, Fribourg en Breisgau, Herder, 1993, p. 137. Girard utilise d'ailleurs alternativement « Paul » (dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 265, p. 340 et p. 368) ou « saint Paul », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 43 et p. 135.

⁸⁹⁰ Bart Ehrman, *The New Testament* (cit.), p. 325.

⁸⁹¹ Il y a en réalité trois occurrences de ce récit dans les *Actes des Apôtres* : au chapitre 9 (1-30), au chapitre 22 (3-11) et au chapitre 26 (12-18). Girard aborde brièvement la question dans « Vers une anthropologie de la frontière », entretien vidéo avec Marie-Louise Martinez, propos recueillis et entretien filmé par Denis Rigaud et Noëlle Vallat le 31 Mai 1994 au CIEP de Sèvres. Productions du CIEP, 1995. Transcription de l'entretien transmis par courrier électronique par Marie-Louise Martinez, p. 12.

⁸⁹² Ga 1, 11-17.

⁸⁹³ Girard estime que le Nouveau testament a recours à ces termes « pour les nommer, au lieu de recourir à leurs noms habituels, au lieu de parler de l'Empire romain par exemple, ou de la Tétrarchie hérodiennne », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 131.

⁸⁹⁴ *Achever Clausewitz*, p. 17. On peut faire un parallèle avec la dialectique d'Augustin d'Hippone entre les deux cités, l'une terrestre, l'autre céleste : « deux amours ont donc bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur », *La cité de Dieu* XIV, 28, éd. Lucien Jerphagnon, trad. Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon et Catherine Salles, dans *Œuvres. II : La cité de Dieu*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2000, p. 594.

⁸⁹⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 265. Girard donne à la même page une référence bibliographique précise pour étayer son raisonnement : « l'interprétation que je suis en train de résumer est chose fréquemment admise et pour un exposé plus complet de la question je vous renvoie à l'excellent commentaire de Markus Barth dans son édition de l'Épître aux Éphésiens », dont la référence précise est donnée dans la bibliographie en fin de volume : Markus Barth, *Ephesians*, Anchor Bible, New York : Doubleday, 1974, 2 vol. Raymond E. Brown est également un des seuls exégètes dont un livre soit clairement cité par Girard, en l'occurrence *The Death of the Messiah*, dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 107. Précisons que le livre de R. Brown date de 1994, en deux volumes.

rappellent constamment que c'est d'elles que Jésus doit triompher, qu'il cherche à leur retirer leur pouvoir sacrificiel en les désacralisant⁸⁹⁶.

C'est donc bien l'État sous toutes ses formes dont il est question ici, puisque dans la théorie mimétique, la violence fonde toutes les structures étatiques des sociétés sacrificielles⁸⁹⁷. Ce sont des structures sacrificielles essentielles, selon Girard, qui cadrent au quotidien la vie des hommes et en contiennent donc à peu près la violence⁸⁹⁸. Elles tirent leur force et leur stabilité de l'enfouissement du meurtre fondateur, et suscite selon Girard une grande méfiance auprès des chrétiens⁸⁹⁹. Girard donne comme exemple un extrait d'un discours de Pierre au début des *Actes des Apôtres* : « tous les Rois de la terre se sont coalisés pour faire périr l'oint du Seigneur, le messie envoyé par Dieu⁹⁰⁰ ». Ceci n'est pas à prendre au sens littéral, mais indique selon lui que Pierre identifie un lien très fort entre crucifixion et structures étatiques, en l'occurrence le mécanisme du bouc émissaire, que la première révèle alors que les secondes le dissimulent, car elles dépendent toutes du Royaume de Satan. « Ce qui est en cause », écrit Girard, « ce sont les phénomènes sociaux engendrés par le meurtre fondateur⁹⁰¹ ».

Girard est également frappé par les nombreuses désignations que le Nouveau Testament emploierait afin de désigner les « Puissances et les Principautés », comme les puissances « de ce monde » ou bien « célestes », « souverainetés », « trônes », « dominations », « princes de l'empire de l'air », « éléments du monde », « archontes », « rois » ou encore « princes de ce monde ». Girard regroupe cette diversité d'appellations en deux catégories, une indiquant l'aspect concret et terrestre de ces puissances, l'autre leur aspect spirituel, mais précise bien qu'il doit s'agir des mêmes dans les deux cas, ce qui explique selon lui que les rédacteurs du Nouveau Testament alterneraient entre les deux registres ; ils auraient ainsi une compréhension profonde du fondement sacrificiel de ce qu'ils désignent⁹⁰². En somme, il s'agit « d'organisation très réelles, mais enracinées dans une transcendance irréelle », d'où la difficulté à les saisir dans leur totalité en un seul mot⁹⁰³.

2 – Diversité des attitudes des premiers chrétiens face aux Puissances

Ces puissances associées à Satan ne seraient pas pour autant pleinement sataniques, au contraire de la transcendance qui en constitue le fondement : ceci explique pour Girard que le Nouveau Testament insiste sur le fait qu'il ne faille pas systématiquement leur désobéir, car tant que le Royaume de Dieu n'est pas établi elles restent nécessaires pour éviter les emballements mimétiques violents⁹⁰⁴. Girard estime que Paul insiste également sur la nature ambiguë de ces puissances, désignées tour à tour comme humaines, sataniques ou encore

⁸⁹⁶ *Des choses cachées depuis la fin du monde*, p. 266.

⁸⁹⁷ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 131.

⁸⁹⁸ René Girard rappelle également que selon lui, l'unique but des institutions est de contenir la violence, *Achever Clausewitz*, p. 189-190.

⁸⁹⁹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 131.

⁹⁰⁰ Cité par Girard, *Ibid.*, p. 131-132. Girard ne précise pas la référence : il s'agit de Ac 4, 26, qui cite le *Psaume 2, 2*

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 132.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 132-133.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 135.

évangéliques. Même la loi juive est concernée : « quand Paul affirme que ce n'est pas Dieu lui-même mais un de ses anges qui a promulgué la loi juive, il entend par là que cette loi participe encore de ces puissances, parfois présentées, de façon significative, comme intermédiaires entre Dieu et les hommes⁹⁰⁵ ». Paul, écrit Girard, explique que les puissances existent, même après la Révélation, parce qu'elles toujours ont un rôle à jouer : il faut donc les respecter et même les honorer tant qu'elles n'exigent rien de contraire à la « vraie foi », autrement dit au contenu non-sacrificiel de la Révélation chrétienne⁹⁰⁶.

Enracinées dans le meurtre fondateur, Girard voit les puissances en activité quelques dizaines d'années avant l'époque de Jésus, lors de l'assassinat de César en 44 av. J.-C., événement que nous avons étudié dans notre deuxième chapitre, acte fondateur pour Girard de l'Empire romain. Son analyse du meurtre de César et de ses conséquences historiques coïncide « admirablement avec l'idée évangélique de ce genre de fondation⁹⁰⁷ ».

Certains chercheurs rappellent que les textes du Nouveau testament ont été écrits dans la deuxième moitié du I^{er} siècle, et on pourrait penser qu'il en va de la survie du christianisme naissant de ne pas se montrer trop critique envers l'Empire au sein duquel il tente de se faire une place : il serait dangereux, d'un point de vue politique, de se montrer trop incisif ; par exemple les récits de la Passion (fin du I^{er} siècle) témoignent d'un glissement dans le récit de l'ordre des responsabilités dans la mise à mort de Jésus : Pilate est, dans le dernier à avoir été rédigé (celui de Jean), largement innocenté, alors que les autorités juives y sont, au contraire, montrées du doigt bien plus fortement que dans les Évangiles synoptiques⁹⁰⁸. Le fait est que les premiers écrits chrétiens sont formés de documents très contradictoires entre eux sur l'attitude à adopter envers Rome. François Vouga a ainsi identifié trois tendances dans les premiers écrits chrétiens : acceptation, distinction entre monde céleste et monde terrestre ou refus total de toute autorité politique⁹⁰⁹.

⁹⁰⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 265. Girard ne donne pas la référence du texte : il s'agit de Ga 3, 19.

⁹⁰⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 135. Girard précise que « l'apôtre est trop réaliste pour partir en guerre contre les puissances ». Girard ne donne pas de référence mais base certainement son raisonnement sur Rm 13, 1-7. Enrico Norelli précise toutefois que cette position de Paul coexiste dans ses écrits avec « une critique radicale (...) de tout un ensemble d'institutions et de normes organisées sur la base d'une rationalité humaine fondée sur le pouvoir (...) et l'attente d'une transformation imminente radicale des structures de ce monde-là », *La naissance du christianisme* (cit.), p. 233.

⁹⁰⁷ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 135.

⁹⁰⁸ Charles Perrot l'écrit très clairement : « d'un côté, la responsabilité de Pilate est évidente, et en même temps on constate le silence relatif des premières traditions chrétiennes à ce propos. Car il importait aux chrétiens, bientôt dispersés dans le monde romain, de ne pas se présenter comme des rebelles face à l'autorité impériale. Les communautés recherchaient la paix, malgré les accusations de Néron à la suite de l'incendie de Rome (en l'an 64). Certes, la responsabilité de Pilate n'est pas oubliée, mais sans récuser l'autorité romaine en général. D'un autre côté, la responsabilité juive n'en paraissait pas moins éclatante, et la tendance fut même d'en accentuer les traits », *Jésus*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2007, publication originale 1998, p. 98-99.

⁹⁰⁹ « Ou bien l'on reconnaît l'autorité politique des institutions de l'État, dans la conviction que l'ordre social et la paix intérieure font partie intégrante de l'ordre (...) voulu et créé par Dieu (1 Clem 61, 1-2), et on estime qu'ils permettent la proclamation et la diffusion de l'Évangile (Ac 18, 12-17) ou qu'ils peuvent les favoriser directement (1 Tm 2, 1-7) ou indirectement (1 Pi 2, 13-17). Ou bien on oppose deux ordres de réalité : le monde céleste du Père qui appartient aussi bien au Sauveur qu'aux élus que le Père lui confie, et "ce monde" sur lequel ont autorité le Prince de ce monde ou les autorités politiques (Jn 16, 11 ; 18, 28-19, 16). La troisième position est celle d'une démonisation de la puissance politique, considérée comme vicairie de Satan (Apoc 13, 1-18). Ces trois positions

L'ordre satanique et sacrificiel des « Puissances et les Principautés », rendaient donc les humains, selon Girard, débiteurs de Satan, tout en participant à ses crimes par le mécanisme du bouc émissaire⁹¹⁰. Jésus engage donc, dans les Évangiles, la « lutte décisive⁹¹¹ » contre ces puissances, dans le but de les libérer d'une « servitude⁹¹² » qui dure depuis les temps de l'humanisation. Ainsi, sur la Croix, Girard estime en reprenant Col 2, 14-15, que le Christ donne les puissances en spectacle afin de les exposer aux yeux de tous : elles sont d'une certaine manière crucifiées elles-aussi. La croix triomphe ainsi en donnant à voir la vérité sur la violence⁹¹³, et ainsi « si les princes de ce monde avaient su, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire⁹¹⁴ ».

B – L'Église

1 – La gardienne paradoxale de la Révélation chrétienne

Le « christianisme historique » est donc selon Girard un christianisme à la teneur encore fortement sacrificielle, au sein duquel, bien que révélé par la Passion, le sacrifice garde encore une partie de sa capacité à engendrer des « Puissances et des Principautés ». A ce titre, il considère que l'Église n'échappe pas à ce mécanisme et reste en partie, depuis ses débuts, une institution « comme les autres ». Pour Girard, elle a eu « un rôle à la fois essentiel et relatif. Elle est la gardienne d'une vérité fondamentale⁹¹⁵, mais en même temps elle est une institution

conduit à des jugements éthiques politiques et à des comportements civiques bien évidemment différents⁹⁰⁹ ». F. Vouga précise quels sont ces comportements : « soit on entend se confier au pouvoir politique et, pour des motifs de conscience, exécuter ce qu'il demande, dans l'idée qu'il protégera les communautés chrétiennes et leurs missionnaires (Actes des apôtres, Première épître de Pierre), soit on considère avec indifférence les instances politiques (Jn 19, 36-38), soit, enfin, les croyants se trouvent placés devant l'alternative de deux loyautés qui s'excluent mutuellement (Apoc 13, 1-7-10.17-18). L'actualité de la controverse dans les christianismes primitifs apparaît indirectement au travers des répétitions de la parénèse (Rm 13, 1-7 ; 1 Pi 2, 13-17 ; 1 Clem 61, 1 ; 1 Tim 2, 1-7) et directement dans les accusations portées par le visionnaire de l'Apocalypse de Jean contre les églises devenues tièdes (Apoc 2, 1-3, 22) », p. 222-223. François Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, (cit.), p. 222-223. « Parénèse » signifie une exhortation cherchant à affermir la foi des fidèles. Raymond E. Brown rappelle lui-aussi que dans l'Apocalypse de Jean, « Rome est une prostituée ivre du sang des martyrs et un instrument de Satan », *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 867.

⁹¹⁰ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 182.

⁹¹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 266.

⁹¹² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 183.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 182-183. Un parallèle peut être effectué ici avec les réflexions sur la nature de l'État par un contemporain de Girard et proche de Jacques Ellul, Bernard Charbonneau. Celui-ci estime que les structures étatiques sont « notre faiblesse, non notre gloire ; voilà la seule vérité politique ». Ainsi, « il n'est pas de solution qui puisse nous sauver de l'aliénation politique. Elle n'est pas dans la meilleure des constitutions, elle n'est même pas dans la suppression de l'État ; elle est dans l'affirmation de l'homme », car « la Solution n'a jamais libéré l'homme que de sa liberté ; et c'est pour mieux le tyranniser, notamment par l'État ». Par conséquent, comment envisager une évolution à la fois dans et en dehors de l'État ? Pour Girard, seul le Royaume peut efficacement remplacer ce grand ordre sacrificiel que sont les structures étatiques ; pour B. Charbonneau, « la condition nécessaire d'une victoire de l'homme sur la fatalité politique – et cette condition serait suffisante si elle était parfaitement remplie – c'est d'être. L'État ne se développe que là où nous ne sommes pas pour nous dispenser, légitimement ou illégitimement, de l'effort ». Rejoignant en partie la pensée girardienne, Charbonneau écrit que « ce n'est pas un système, mais une conscience qui nous permettra ainsi de déterminer constamment le point d'équilibre où les maux se compensent ». De plus, « pour limiter ainsi l'État, la condition de base est de ne plus l'identifier à la vérité : de refuser absolument d'accorder une autorité sacrée au pouvoir politique », Bernard Charbonneau, *L'État*, Paris, Économica, 1987, p. 432 et p. 437-438.

⁹¹⁴ Paul, cité par Girard dans *Achever Clausewitz*, p. 17. La référence n'est pas donnée : il s'agit de 1 Co 2, 8.

⁹¹⁵ C'est-à-dire gardienne de la lecture non-sacrificielle de la révélation chrétienne.

et, comme toutes les institutions, sujette au temps et aux erreurs⁹¹⁶ ». Ainsi, paradoxalement, l'Église reste en partie fondée sur du sacrificiel tout en conservant en elle l'authentique message de la Révélation.

Ainsi, Girard considère que l'inscription de l'Église dans le temps fut celle de toutes les autres institutions sacrificielles. Girard rappelle bien toutes les critiques portées contre l'Église au fil des siècles⁹¹⁷, mais il voit là « des préoccupations temporelles⁹¹⁸ ». Comme d'autres institutions, « l'Église s'est construite, puis elle s'est divisée, ramifiée, métamorphosée. Elle ne s'est jamais autant affirmée qu'avec le catholicisme, celui du Concile de Trente⁹¹⁹ en premier lieu, qui travailla à restaurer la puissance du pape, bien corrompue après les affaires d'Avignon, de Florence ou de Rome⁹²⁰ ».

Mais René Girard précise également que telle n'est pas la nature profonde de l'Église, ni de la papauté. L'essence de son action doit être trouvée ailleurs, et cet ailleurs est selon lui la lutte que l'Église mène depuis longtemps, selon lui, contre les effets toujours présents de la violence collective et du meurtre de la victime émissaire : il ne faut pas selon lui « oublier la nature de la guerre que la papauté a livrée dès le IX^e siècle contre les Puissances et les Principautés⁹²¹ », si ce n'est plus tôt, car la crucifixion de Jésus est selon lui un coup décisif porté à celles-ci. Girard fait ici référence au conflit entre papes et empereurs du Saint-Empire romain germanique⁹²², conflit qui « témoigne de la façon dont l'Esprit travaille la pâte de l'histoire⁹²³ ». Cette longue période est ainsi analysée par Girard dans le dernier chapitre d'*Achever Clausewitz* (2007), dont le véritable enjeu, selon lui, est de libérer l'Église « de toute compromission avec le pouvoir temporel⁹²⁴ » - c'est-à-dire les « Puissances et les Principautés » - dans le cadre d'une « guerre de la violence contre sa propre vérité⁹²⁵ », combat qu'elle aurait momentanément gagné en imposant de plus en plus « l'universalité de la vérité chrétienne⁹²⁶ ». Telle est donc selon Girard la vocation paradoxale de l'Église, institution nécessairement sacrificielle : incarner de mieux en mieux dans l'histoire l'esprit non-sacrificiel de la révélation chrétienne⁹²⁷.

⁹¹⁶ *Achever Clausewitz*, p. 331. Girard précise toutefois qu'il ne croit pas que l'Église se trompe : « la lecture que je propose retrouve tous les grands dogmes, mais elle les dote d'un soubassement anthropologique resté inaperçu », *Quand ces choses commenceront*, p. 70.

⁹¹⁷ « L'Église tombe et se relève depuis deux mille ans, mais elle ne répète pas les mêmes erreurs », *Achever Clausewitz*, p. 331.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 338.

⁹¹⁹ 1545-1563. « La coupure entre l'Église médiévale et l'Église des temps classiques », selon Régine Pernoud, *Pour en finir avec le moyen-âge*, Paris, Seuil, 1977, p. 102. Il se réunit en Italie à Trente de 1545 à 1547, puis à Bologne jusqu'en 1549, enfin de nouveau à Trente en 1551-1552 et en 1562-1563.

⁹²⁰ *Achever Clausewitz*, p. 331.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 338.

⁹²² Girard précise bien qu'au-delà d'une structure politique, le véritable « empire » est celui de la violence, *Ibid.*, p. 337.

⁹²³ *Ibid.*, p. 331.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 336.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 337-338. Girard précise que « l'apparition de cette urgence du message chrétien a été rendue possible par le délitement des Puissances et des Principautés ; en d'autres termes, par l'effondrement de l'idée impériale » (p. 333-334) et que « quand je dis que la papauté a gagné, j'évoque tout de suite cette repentance, par laquelle la papauté triomphe d'elle-même et acquiert une audience planétaire. Elle achève sous nos yeux de saper toute idée impériale, au moment même où son pouvoir temporel disparaît » (p. 339).

⁹²⁷ Girard précise d'ailleurs que « la Passion a libéré la violence en même temps que la sainteté », *Ibid.*, p. 12.

2 – L'Église et la méthode girardienne d'analyse historique

Notons que le raisonnement de Girard se veut très général et ne se situe pas dans le cadre d'une étude de la grande diversité du christianisme à travers l'histoire, notamment celle des premiers siècles⁹²⁸, ni de la lente et complexe formation de l'institution papale⁹²⁹. Il n'aborde pas non plus la question des mouvements chrétiens qui ne se définissaient - ou qui ne se définissent pas encore aujourd'hui - par rapport à la tradition apostolique romaine. *Achever Clausewitz* est en ceci un livre paradoxal dans lequel Girard aborde l'Histoire avec un souci du détail encore inédit dans ses travaux, tout en proposant des démonstrations qui gardent un caractère général mais dont il affirme la réalité anthropologique. Sa méthode de travail lui reste toujours propre, quelle que soit la discipline abordée, que ce soit l'histoire, la littérature, la théologie ou l'anthropologie, et l'on trouve dans ses écrits un certain nombre de commentaires méfiants sur la recherche historique ou les historiens en général⁹³⁰. Cela rejoint la conception girardienne de la science, dont la foi ne peut être exclue, sur laquelle nous reviendrons dans la conclusion finale de ce travail.

Bilan du chapitre 6

Henri-Irénée Marrou, dans *De la connaissance historique*, se demande si l'histoire a une vérité, avant de vite répondre par l'affirmative : il s'agit de la connaissance de l'homme, « dans sa richesse, sa complexité déroutante, son infinitude ; domaine donc de l'esprit de finesse, du sens des nuances : la vérité dont il s'agit n'est pas justiciable de la roideur sommaire de l'esprit géométrique, ou du moins (...) des catégories étroites que l'on désigne volontiers par ce nom⁹³¹ ». Girard affirme également que l'histoire a une vérité, qui est entièrement tournée vers l'histoire du mimétisme violent de l'humanité et de sa Révélation par la prédication et la mort du Christ. La vérité supérieure, pour Girard, est le savoir vrai sur la violence, ainsi que son inscription dans l'histoire.

La Révélation a donc échoué, du moins sur le court terme. La prédication de Jésus n'a pas suffi, le message n'a pas été entendu : il a donc fallu en arriver à la Croix afin que l'ordre satanique des Puissances et des Principautés soit révélé aux yeux de tous. Mais par « le malentendu le plus paradoxal et le plus colossal de toute l'histoire⁹³² », l'impensable s'est produit : de ce qui devait mettre fin à toute fondation sacrificielle a été engendré un nouvel ordre qui le reste dans une certaine mesure : Girard qualifie le « christianisme historique » d'« intermédiaire⁹³³ » entre le sacrificiel et le Royaume de Dieu. L'acceptation totale de la

⁹²⁸ Voir notamment Bart Ehrman, *Les christianismes disparus. La bataille pour les écritures : apocryphes, faux et censures*, trad. de l'anglais Jacques Bonnet, Paris, Bayard, 2007, publication originale 2003, 415 p.

⁹²⁹ Voir Michel-Yves Perrin, « La Papauté héritière de saint Pierre et de la romanité (des origines à 604 ap. J.-C.) », dans Yves-Marie Hilaire, dir., *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, p. 19-117.

⁹³⁰ Par exemple dans *La Voix méconnue du réel*, p. 219-220, ou encore *Achever Clausewitz*, p. 200.

⁹³¹ Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, version revue et augmentée de la sixième édition, 1975, publication originale 1954, p. 214.

⁹³² Voir citation en ouverture de chapitre.

⁹³³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 310.

Révélation est donc différée, ce qui correspond pour Girard à la formulation de « temps des païens » qu'il emprunte à l'*Évangile de Luc*. Au sein de cette attente indéterminée, de cette histoire désormais ouverte, les structures étatiques des Puissances et Principautés restent partiellement nécessaires afin de contenir les violences mimétiques, et l'Église demeure la gardienne plus ou moins consciente du véritable contenu non-sacrificiel de la Révélation – avant que l'humanité fasse le choix de passer à l' « âge adulte ».

La théorie mimétique propose donc à l'historien un modèle schématique, un patron que Girard établit à partir des mécanismes mimétiques du désir humain. A partir de sa recherche dans divers types de sources (littérature, ethnologie, tragédie antique, mythes, Bible...), Girard parvient à distinguer dans les manifestations du désir mimétique un archaïsme, une Révélation et une modernité qui en découle. C'est cet enchaînement précis qui constitue la toile de fond de toute tentative d'élaboration d'une histoire mimétique de l'humanité. C'est vers cela que tend en effet la théorie mimétique, et Girard se rapproche ici de H.-I. Marrou : une recherche des origines, de la vérité de la nature humaine dans toutes les distinctions que la science moderne lui applique : ethnologique, psychologique, religieuse, politique, artistique, sociologique, et donc historique - pour résumer, une explication globale de cette nature, réduite à son plus petit dénominateur commun : le désir mimétique.

Mettre le religieux sur le devant des sciences de l'homme semble être une démarche assez radicale, mais qui n'a selon lui rien de fondamentaliste : comme nous venons de le souligner, ce n'est pas une foi que Girard défend, c'est une certaine lecture de la Bible, et sa singularité absolue par rapport aux récits mythologiques de l'Antiquité : « la vérité de la victime enfin possédée est l'évènement le plus grand et le plus heureux d'une histoire qui est celle du religieux et de l'humanité dans son ensemble⁹³⁴ », même si pour Girard, « dorénavant, ce n'est plus le bouc émissaire qui sera jugé coupable, mais l'humanité elle-même qui risque d'être jugée par l'histoire⁹³⁵ », car en réalité « le Christ impose (...) une alternative terrible : ou le suivre en renonçant à la violence, ou accélérer la fin des temps⁹³⁶ ».

Par conséquent, « même mal comprise, même déformée⁹³⁷ », la puissance de la voix nouvelle de la Révélation chrétienne transforme selon lui en profondeur les sociétés qu'elle touche⁹³⁸. C'est un monde nouveau qui émerge progressivement. L'archaïsme sacrificiel, tel qu'il fonctionnait depuis l'hominisation, prend progressivement fin, ainsi que l'histoire cyclique qui en découlait. C'est désormais une modernité mimétique qui apparaît, à la fois salvatrice et terrifiante, et dont les racines se situent donc en pleine Antiquité : l'histoire ouverte est avant tout un « entre-deux⁹³⁹ ». C'est la genèse antique de cette modernité mimétique qui va constituer le thème de notre troisième partie (chapitres 7 à 9).

⁹³⁴ *La route antique des hommes pervers*, p. 126.

⁹³⁵ *Achever Clausewitz*, p. 124.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁹³⁷ *Le sacrifice*, p. 57

⁹³⁸ « L'influence complexe du christianisme se répand sous la forme d'un savoir inconnu des sociétés préchrétiennes et qui ne cesse de s'approfondir », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 201.

⁹³⁹ *Quand ces choses commenceront*, p. 122.

**Troisième partie : la genèse d'une modernité mimétique : la Révélation
chrétienne comme force de changement historique**

Chapitre 7 – La Révélation chrétienne et le recul de l’archaïsme

« Partout où le christianisme pénètre, les systèmes mythico-rituels dépérissent et disparaissent. Après cette disparition, quelle est l’action du christianisme dans notre monde ?⁹⁴⁰ »

La modernité mimétique est la séquence historique girardienne qui intervient après que la Révélation a mis fin à la période de l’archaïsme sacrificiel en en révélant pleinement le fondement méconnu : le mécanisme du bouc émissaire, dont le « le christianisme nous prive » et qui « nous introduit dans une phase nouvelle de l’histoire de l’homme, que nous pouvons légitimement appeler “moderne”. Pour moi, toutes les conquêtes de la modernité partent de là, de cette prise de conscience interne au christianisme⁹⁴¹ ». Girard estime néanmoins que la Révélation n’a pas été entendue dans son sens le plus profond et que de la mort non-sacrificielle de Jésus est apparu un ordre qui doit encore beaucoup au sacrificiel. Girard emploie principalement deux termes pour le désigner : il parle de « chrétienté » ou de « christianisme historique ». Les deux désignent l’inscription effective de la Révélation chrétienne dans l’histoire. La formulation de « temps des païens » (Lc 21, 24), enfin, désigne la période indéfinie au cours de laquelle l’histoire ouverte, qui succède à l’histoire cyclique et à ses cycles sacrificiels, doit aboutir au Royaume de Dieu, ou bien s’abîmer dans l’intensification sans fin des violences humaines, l’humanité étant désormais privée de ses protections sacrificielles.

Pour Girard, la Révélation est donc une force de changement historique, elle travaille l’Histoire à sa manière. Girard insiste sur la nature concrète et appréhendable dans le réel des phénomènes qu’il décrit⁹⁴² ; aussi se définit-il le plus souvent comme un anthropologue du mimétisme. Le premier effet tangible de la Révélation chrétienne, aussi mal comprise qu’elle l’ait été par les premiers chrétiens, est donc le recul des systèmes archaïques partout là où se répand le christianisme. Précisons que Girard entend par ici le christianisme en son sens le plus général, car la question de la multiplicité des confessions chrétiennes n’apparaît pas dans ses écrits ; la même remarque s’applique également à son utilisation du terme « chrétienté ». Ce chapitre aborde donc la question de la dialectique entre archaïsme et Révélation dans les siècles qui suivent l’échec initial de cette dernière et son « diffèrement » dans l’histoire. La première partie sera consacrée à l’étude du recul effectif des systèmes archaïques face au contenu de la Révélation ; la deuxième abordera en revanche les phénomènes de persistance de l’archaïsme dans l’Antiquité tardive ; enfin, la troisième et dernière partie abordera un concept fondamental de la théorie mimétique, celui de « texte de persécution », dont la présence au sein d’une société donnée est censée marquer un recul notable des systèmes de représentations archaïques des victimes.

⁹⁴⁰ *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, p. 201.

⁹⁴¹ *Christianisme et modernité*, p. 31.

⁹⁴² Pour Pascal Coulon, « la Révélation se manifeste historiquement sous divers aspects (...) : politique, juridique, social et cognitif », Pascal Coulon, *René Girard, l’impensable violence*, Paris, Germina, 2012, p. 150.

I – Le « christianisme historique » et le recul de l’archaïsme

A – La double manifestation de la Révélation dans l’histoire

1 – Un résultat paradoxal de l’échec de la Révélation

Nous avons vu que la compréhension girardienne de la Révélation, conforme selon lui à la véritable nature du texte évangélique, est non-sacrificielle ; elle témoigne d’un mode d’action du divin dans le monde des humains qui doit leur permettre de bénéficier d’une transcendance divine, et non satanique, afin de réguler efficacement leur désir mimétique et les violences qu’il entraîne. Nous avons également vu que pour Girard, c’est la lecture sacrificielle de la Passion du Christ qui a été finalement retenue par les chrétiens. L’histoire qui s’ouvre après la Révélation est donc marquée, selon lui, par une dynamique double : d’une part, l’archaïsme persiste au sein même du monde chrétien par le biais de la lecture sacrificielle⁹⁴³ ; d’autre part, la vision non-sacrificielle – girardienne donc – s’insère tout de même dans l’histoire, bien que sous une forme atténuée, non achevée.

D’où l’insistance de Girard, une fois l’échec de la venue immédiate du Royaume, sur le temps long : il se demande ainsi « si le christianisme historique n’est pas ce système qui, pendant longtemps, modère le message et permet de patienter pendant deux mille ans ?⁹⁴⁴ ». A la radicalité du choix immédiat du Royaume que Girard décrit dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, succède un point de vue plus modéré par lequel Girard affirme qu’historiquement, « le christianisme est agencé de façon à ménager des transitions⁹⁴⁵ ». On retrouve ainsi la préférence accordée au temps long dont il est déjà question dans son étude des sociétés archaïques, et dont il situe les commencements lors du processus d’homínisation ; il déclare par ailleurs très explicitement chercher à confronter sa théorie à l’histoire⁹⁴⁶.

2 – Persistance de l’action du divin au sein de l’histoire ouverte

Cette manifestation historique double de la Révélation, sacrificielle et non-sacrificielle s’inscrit dans le cadre d’une histoire sainte, d’une histoire du salut : « l’histoire ne progresse que par une série d’échecs humains qui sont toujours compensés par de nouveaux efforts de Dieu pour faire entendre ce que réellement Il est⁹⁴⁷ ». Le contenu authentique de la Révélation reste donc actif, bien que de manière souterraine ; Dieu agit avec une patience sans limites, dans le but de faire triompher la lecture authentique de sa Révélation⁹⁴⁸, dont le fondement reste le texte chrétien lui-même⁹⁴⁹. Le « christianisme historique » serait donc une « une combinaison

⁹⁴³ « Ce qui referme la chrétienté sur elle-même, dans une fermeture hostile à ce qui n’est pas elle, est inséparable de la lecture sacrificielle (...). On montrera sans peine les rapports entre la resacralisation et l’histoire de cette chrétienté, structurellement analogue (...) à celle de tous les univers culturels et marquée, comme ceux-ci, par une usure progressive des ressources sacrificielles, correspondant à une désintégration toujours plus avancée des structures de ce monde », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 307-308.

⁹⁴⁴ *Quand ces choses commenceront*, p. 68.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁹⁴⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

⁹⁴⁷ *Quand ces choses commenceront*, p. 163.

⁹⁴⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 341.

⁹⁴⁹ « L’accès à Dieu dans le christianisme, le sentiment de sa présence sont toujours liés à une expérience intellectuelle, à un travail sur le texte, à une mise en rapport de l’Ancien et du Nouveau Testaments », *Quand ces choses commenceront*, p. 164.

instable », une « forme religieuse intermédiaire⁹⁵⁰ » entre le sacrificiel archaïque et la vérité non-sacrificielle contenue dans les Évangiles. Si le christianisme historique est pour Girard encore loin du Royaume, il est en revanche très proche de l'univers encore partiellement sacrificiel des chants du Serviteur dans le Deutéro-Isaïe (Is, 40-55) analysés dans notre quatrième chapitre⁹⁵¹. Girard estime que l'on reste ainsi dans quelque chose de similaire à l'Ancien Testament, qui va précisément servir à préparer les peuples païens à la plénitude de la Révélation, grâce à sa composante sacrificielle et donc fondatrice sur le plan culturel⁹⁵². Enfin, comme tout système archaïque, le christianisme historique connaît nécessairement une usure ; l'exposition au grand jour du mécanisme émissaire lors de la Révélation doit néanmoins empêcher que celui-ci puisse continuer à opérer de manière fondatrice. D'où le risque apocalyptique : les violences humaines ne peuvent progressivement plus créer un ordre qui les en protège.

B - La révélation qui agit : le recul de l'archaïsme dans l'Empire romain

1 – Triomphe du christianisme et interdiction des sacrifices

La chrétienté aurait donc, selon Girard, son meurtre fondateur, ses victimes émissaires, mais aussi son ordre, sa structuration en tant qu'institution (l'Église et la Papauté), sa théologie, ses règles, ses rites : c'est tout un ordre nouveau qui se serait bâti sur la lecture sacrificielle de la Révélation. Ordre nouveau qui se propage lentement, dans un premier temps, dans l'Empire romain, puis qui prend progressivement une ampleur inédite avec le règne de Constantin⁹⁵³. Si Girard a proposé une analyse du meurtre de César, fondateur selon lui de l'Empire romain, et s'il a brièvement esquissé l'extension du christianisme des premiers siècles⁹⁵⁴, il n'a jamais abordé directement la question du succès du christianisme dans l'Empire à partir du IV^e siècle ; il précise en revanche que seule la lecture sacrificielle de la Révélation a permis la diffusion de plus en plus rapide du christianisme⁹⁵⁵.

Une série de mesures fut prise par Constantin et Licinius à Milan en mars 313, accordant aux chrétiens la liberté de culte. Bien qu'on parle couramment d'« édit de Milan », Pierre Maraval rappelle qu'il ne s'agit précisément pas d'un édit en bonne et due forme. Les décisions prises sont reproduites - avec des différences - par Lactance et Eusèbe de Césarée⁹⁵⁶. Le premier rapporte la « lettre circulaire de Licinius », le second les « ordonnances impériales de Constantin et Licinius »⁹⁵⁷. Le Concile de Nicée de 325 a ensuite condamné l'arianisme et défini le dogme de la Trinité, ce qui fut confirmé par le Concile de Constantinople en 381⁹⁵⁸.

⁹⁵⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 310.

⁹⁵¹ *Ibid.*

⁹⁵² *Ibid.*, p. 342.

⁹⁵³ René Girard le fait brièvement remarquer dans *Le bouc émissaire*, p. 298.

⁹⁵⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

⁹⁵⁵ *Ibid.*

⁹⁵⁶ Lactance, *De la mort des persécuteurs* XLVIII, 2-13, dans t. I : introd. texte critique et trad. Jacques Moreau, Paris, Sources Chrétiennes n°39.1, Cerf, 1954, p. 132-135 ; Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* X, 5, 2-14, dans t. III : *Livres VIII-X*, éd., trad. et notes Gustave Bardy, Paris, Sources Chrétiennes n°55, Cerf, 1993, publication originale 1958, p. 104-107.

⁹⁵⁷ Pierre Maraval, *Constantin le Grand*, Paris, Textes, Tallandier, 2014, publication originale 2011, p. 112.

⁹⁵⁸ Stéphane Marcireau rappelle que « le christianisme contient un dogme fondamental qui est celui de la Trinité (...) qui déclare que Dieu existe en trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Or, le terme "Paraclet", peut

L'empereur Théodose (379-395) promulgua l'édit de Thessalonique le 28 février 380, avec lequel l'Empire ne reconnaissait désormais que l'orthodoxie nicéenne. Bertrand Lançon précise d'ailleurs que l'on a souvent donné à cet édit une portée plus large que son contenu effectif⁹⁵⁹.

Pour René Girard, le principal marqueur du recul effectif de l'archaïsme dans une société qui perd son caractère archaïque est la disparition du sacrifice en tant que rite, car il est très précisément de la vocation de la communauté évangélique d'enseigner l'innocence des boucs émissaires depuis les débuts de l'histoire humaine⁹⁶⁰. Paul Veyne fait ainsi remarquer que si Constantin et ses successeurs ne s'attaquèrent pas immédiatement aux cultes païens, ils menèrent pendant plusieurs décennies une guerre sourde contre le sacrifice⁹⁶¹. L'empereur Constantin I^{er} (337-350) fit interdire les sacrifices par une loi de 341, reproduite dans le *Code Théodosien*⁹⁶², loi dont Paul Veyne limite la portée réelle⁹⁶³. Des mesures continuèrent à être régulièrement prises dans la seconde moitié du IV^e siècle par les empereurs contre les rites païens, en particulier sous le règne de Théodose, comme le rappelle Bernard Lançon⁹⁶⁴. L'édit du 8 novembre 392, en particulier, interdit que l'on ne sacrifie plus « de victime innocente à des idoles dépourvues de sens⁹⁶⁵ ».

Il faut noter que le IV^e siècle ne s'est pas déroulé d'une manière inexorablement conquérante pour le christianisme. Paul Veyne rappelle l'épisode fondamental de l'accession au pouvoir de l'empereur Julien, dit l'Apostat, en 361, qui chercha à renforcer le paganisme aux dépens du christianisme. P. Veyne écrit à ce sujet que « le christianisme pouvait n'être encore qu'une parenthèse historique qui, ouverte par Constantin en 312, allait se refermer à jamais. Elle ne s'est pas refermée parce qu'à la mort de Julien, en 363, les clans (...) maîtres du choix des empereurs, ont finalement élu empereur, après quelques flottements, des chrétiens et non des

désigner le Saint-Esprit et, rappelle René Girard, « le sens principal de « parakleitos », c'est l'avocat dans un tribunal, le défenseur des accusés ». Le Saint-Esprit, qui est donc le Paraclet, « est cette puissance qui triomphe du mimétisme violent » », *Le christianisme et l'émergence de l'individu chez René Girard*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 218-219. Précisons que les citations de Girard sont tirées de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 246-247.

⁹⁵⁹ Bertrand Lançon, *Théodose*, Paris, Perrin, 2014, p. 70.

⁹⁶⁰ *Le sacrifice*, p. 57.

⁹⁶¹ Car « c'est le sacrifice qui aura été partout, jusqu'au christianisme, l'acte culturel par excellence ». Ainsi, il s'agissait d' « éradiquer le culte des démons, et avant tout abolir le rite principal de leur culte, le sacrifice d'animaux ou sacrifice sanglant, cette pollution qui suscitait chez les chrétiens une répugnance physique et les faisait frissonner d'horreur sacrée ». Ce qui comptait pour Constantin, c'était donc « non de convertir les païens, mais d'abolir les maléfiques sacrifices d'animaux aux faux dieux, ces démons ; il en parlera un jour de le faire, mais n'osera pas et en laissera le soin à son dévot fils et successeur », Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 186-187 et p. 175-176.

⁹⁶² *Code théodosien* XVI, 10, 2 : « Que cesse la superstition, que la folie des sacrifices soit abolie. De fait, toute personne qui oserait pratiquer des sacrifices, s'opposant ainsi à la loi du divin prince, Notre père, et au présent commandement de Notre mansuétude, sera soumise à un châtement approprié et à une sentence immédiate », dans *Code théodosien Livre XVI*, préf. Michel Rouche, introd., notes et trad. Élisabeth Magnou-Nortier, Paris, Sources Canoniques n°2, Cerf, 2002, p. 369.

⁹⁶³ « L'empereur n'interdit nullement de sacrifier aux dieux du paganisme, mais il y met une condition : que cela se passe sur quelque autel des rues ou devant un temple, ce qui serait difficile à faire sans être vu ou dans l'obscurité. Restriction dont la raison officielle est celle-ci : les particuliers ne doivent pas être soupçonnables de faire dans leur maison (...) un sacrifice nocturne de magie noire », Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (cit.), p. 179.

⁹⁶⁴ Bertrand Lançon, *Théodose* (cit.), p. 241. On trouve ces mesures dans le *Code Théodosien* XVI, 10, 4-7 et 9-16 (cit.), p. 371-387.

⁹⁶⁵ *Code théodosien* XVI, 10, 12 (cit.), p. 378-379.

païens (...). Ils avaient fait un choix qui engageait les siècles à venir⁹⁶⁶ ». P. Veyne fait ainsi un bilan pittoresque de cet épisode : « l'avenir du christianisme a dépendu à ce moment de la décision d'une camarilla qui avait d'autres soucis⁹⁶⁷ ». Si 392 correspond à la décision officielle d'interdire les cultes païens, Paul Veyne retient davantage la date de 394, date à laquelle le parti païen de Rome (en l'occurrence l'armée d'Occident commandée par l'usurpateur Eugène et par Arbogast) est défait militairement le 6 septembre par Théodose, à la tête de l'armée d'Orient, à la bataille de la Rivière Froide (ou du Frigidus, dans la Slovénie actuelle) : ce fut « la mort du parti païen, qui, découragé, ne s'en releva pas ; il ne tenta et ne revendiqua plus jamais rien⁹⁶⁸ ».

2 – La question du retour au sacrificiel

Notons également que Girard estime que tout retour à l'archaïsme est impossible une fois le mécanisme émissaire démontré par la Révélation chrétienne. Cela pose la question, d'un point de vue historique, des phénomènes d'abandon du christianisme au profit d'autres religions, comme ce fut le cas dans l'Antiquité tardive dans certaines parties de l'Empire d'Orient avec la conquête musulmane⁹⁶⁹. La question n'apparaît pas dans les écrits de Girard, et l'on en est réduit à des spéculations. Girard a très peu écrit sur l'Islam, mais estime quand même, à titre personnel, que « cette religion a pris appui sur le biblique pour refaire une religion archaïque plus puissante que toutes les autres (...). Alors que le christianisme, partout où il entre, supprime le sacrifice, l'islam semble à bien des égards se situer avant ce rejet (...). Il y a dans certains aspects de cette religion un rapport à la violence que nous ne comprenons pas et qui est justement d'autant plus inquiétant⁹⁷⁰ ». Girard a également analysé des tentatives de refonder, selon lui délibérément, un « ordre sacrificiel » en terre chrétienne, notamment avec les totalitarismes du XX^e siècle ; on serait tenté d'en déduire que le « christianisme historique » n'empêche pas les tentatives de retour à l'archaïsme sacrificiel, mais celui-ci ne peut néanmoins plus devenir un principe méconnu et transcendant en rétablissant une authentique méconnaissance du processus sacrificiel.

De même, l'affirmation que « les systèmes mythico-rituels » disparaissent face à la diffusion du christianisme ne se vérifie pas nécessairement historiquement ; le christianisme est ainsi bien présent en Inde depuis l'Antiquité⁹⁷¹, mais cela n'a pas pour autant fait reculer l'hindouisme⁹⁷². Il faut également prendre en compte les nombreux phénomènes de syncrétisme religieux, mêlant de par le monde christianisme et religions traditionnelles. De même, les systèmes archaïques, ou certaines de leurs caractéristiques, peuvent perdurer dans le temps, même exposés au christianisme : c'est ce que nous pouvons examiner dans un second temps.

⁹⁶⁶ Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (cit.), p. 186-187.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁹⁶⁹ Le processus de conversion des populations conquises fut en réalité très long et ne commença à devenir massif que vers les IX^e-X^e siècles, Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, trad. de l'anglais Paul Chemla, Paris, Points Histoire, Seuil, 1993, publication originale 1991, p. 75.

⁹⁷⁰ *Achever Clausewitz*, p. 359-360.

⁹⁷¹ Pierre Maraval suggère que la fin du II^e siècle n'est pas une hypothèse irréaliste pour la côte sud-ouest de l'Inde, fréquentée par des marchands romains, « L'expansion du christianisme dans le monde païen », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2006, p. 322.

⁹⁷² Au sujet de l'hindouisme, voir les commentaires de Girard sur les mythes védiques dans *Le sacrifice* (2003).

II – La persistance de l’archaïsme : la Révélation en suspens

A - Archaïsme et modernité mimétiques au cours de l’Antiquité tardive

1 – Girard et les « mondes barbares »

Girard n’a que très peu abordé la question de la rencontre entre l’Empire romain et les peuples « barbares » vivant autour, dont certains s’y installent progressivement à partir du III^e siècle. Girard voit simplement le christianisme s’y répandre rapidement après qu’il a rapidement progressé dans l’Empire : c’est le seul commentaire d’ordre historique que l’on trouve dans son œuvre à ce sujet⁹⁷³. Dans les faits, la partie occidentale de l’Empire est aux mains des rois germaniques dès la seconde moitié du V^e siècle, si ce n’est plus tôt, donnant naissance à de nouveaux royaumes, et interrompt pour un temps la christianisation, même si, comme le rappellent Michel Kaplan et Michel Zimmermann la situation varie en fonction des lieux : « là où s’installent des païens, tels les Francs au Nord de la Gaule, s’ensuit un recul sensible du christianisme ; là où les hôtes sont ariens, ils cultivent jalousement leur foi comme un facteur d’identité nationale⁹⁷⁴ ». Girard s’est par ailleurs intéressé aux mythes germaniques, notamment celui du Nibelung, dont il essaye de dégager les structures mythologiques caractéristiques selon lui de l’ordre sacrificiel⁹⁷⁵.

Les recherches récentes ont montré que la distinction entre « Barbare » et « Romain » peut devenir très floue à partir du IV^e siècle ; Bruno Dumézil a ainsi démontré les phénomènes d’acculturation réciproques, en particulier dans les zones frontalières de l’Empire ; ainsi, dans l’archéologie funéraire, on a parfois « peine à déterminer qui est un migrant acculturé et qui est un sédentaire transformé⁹⁷⁶ ». Magali Coumert et Bruno Dumézil évoquent quant à eux des processus de métissage à l’œuvre dans l’Antiquité tardive⁹⁷⁷.

Michel Rouche – qui, comme nous le verrons plus précisément, connaît très bien les écrits de Girard - précise quant à lui les enjeux de la rencontre entre cultures traditionnelles au cours de l’Antiquité tardive et au début de l’époque médiévale, dans des termes très girardiens : elles possédaient toutes une vision particulière de son ordre social ; les mythes de chacune d’entre elle racontaient leurs origines et leurs idéaux, sans que ceux-ci soient pour autant de simples légendes : M. Rouche identifie clairement à l’origine de ceux-ci un authentique événement - il ne parle toutefois pas de meurtre - qui aurait été par la suite mis en forme, d’abord à l’oral puis

⁹⁷³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

⁹⁷⁴ Michel Kaplan et Michel Zimmermann, « Le triomphe du christianisme du IV^e au VII^e siècle », dans Michel Kaplan, dir., *Le Moyen Âge. IV^e – X^e siècles*, Rosny-sous-Bois, Grand Amphi, Bréal, 1994, p. 57.

⁹⁷⁵ « La mythologie et sa déconstruction dans l’Anneau du Nibelung », *Cahiers du CREA*, n°12, 1988, p. 57-201. Voir aussi le bref commentaire de ce mythe dans *Quand ces choses commenceront*, p. 34.

⁹⁷⁶ Bruno Dumézil, « Le Moyen Âge ou l’éloignement de la barbarie », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, PUF, Paris, 2016, p. 69. B. Dumézil précise également dans un autre texte qu’« on ne saurait comparer un pillard danubien, un fédéré installé dans une province depuis plusieurs générations et un haut gradé de l’armée régulière dont le grand-père se trouvait être né de l’autre côté du *limes*. Le seul point commun était de vivre sur le sol impérial et de se retrouver méprisé par l’opinion publique romaine, que celle-ci fût païenne ou chrétienne », « L’Antiquité tardive, discours et réalité des “grandes invasions” », *Ibid.*, p. 56.

⁹⁷⁷ « Si la plupart des œuvres littéraires véhiculent encore le modèle d’une opposition frontale entre civilisation et barbarie, les données de la pratique témoignent de l’émergence d’une société métisse », *Les royaumes barbares en occident*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2010, p. 61.

à l'écrit ; que ce soit les mondes romain, germanique ou celtique qu'il mentionne, cela correspond très précisément à la définition des sociétés archaïques que fait Girard dans *La violence et le sacré*. M. Rouche décrit ensuite le christianisme comme la religion de la fin des mythes et du devenir historique déterminé par les dieux, ainsi que celle de l'autonomie croissante de l'individu : ainsi, « entre la société romaine, fondée sur la cité, les sociétés germaniques, groupées en tribus, et le christianisme reposant sur la personne, va donc s'engager un combat. Cette époque qui va du VI^e au IX^e siècle est celle où s'affrontent Romulus et Remus, Wotan et Freyr, et le Crucifié⁹⁷⁸ ». Précisons que Girard n'est ni cité, ni mentionné dans l'ouvrage de M. Rouche. M. Rouche rappelle également qu'avec les peuples germaniques, le christianisme se trouve face à de très anciens paganismes qui avaient une vieille tradition de sacrifices, notamment humains⁹⁷⁹. Il écrit également à propos des Huns que « quand une société de prédateurs s'abat sur une civilisation sédentaire, urbaine et gérée selon le Code théodosien, elle prouve que l'archaïsme peut triompher de la modernité⁹⁸⁰ », même si comme le rappelle Pierre Maraval, le christianisme était solidement implanté dans les provinces occidentales au début du IV^e siècle, quoique de manière inégale⁹⁸¹. Paganisme, christianisme, en réalité en ajoutant l'héritage romain, ce sont bien pour Michel Rouche trois conceptions de la société qui se rencontrent et finissent par s'interpénétrer, formant au bout de plusieurs siècles l'Occident médiéval chrétien⁹⁸².

⁹⁷⁸ Michel Rouche, *Les racines de l'Europe. Les sociétés du Haut Moyen-âge (568-888)*, Paris, Fayard, 2003, p. 9. Il précise également p. 119, toujours dans une analyse très girardienne, que « le conflit fondamental issu de la rencontre des cultures germaniques, celtiques et romaines face à l'évangélisation chrétienne est celui du Destin contre la liberté. Peut-on fonder une société sans violence ? Les païens affirment que toute culture a une origine violente, comme l'expliquent leurs mythes fondateurs. Le sacrifice humain est fondamental pour obtenir la paix sociale, alors que les chrétiens prétendent que le sacrifice du Christ est le dernier de l'Histoire et que la violence a été crucifiée avec lui. Même si la violence est au cœur du religieux, la violence collective destinée à fonder l'ordre social ne peut être qu'indéfiniment répétée. Ce raisonnement, réplique le chef de guerre, n'est que la plainte des faibles, une morale d'esclaves vaincus par le ressentiment. Seule la morale des forts pratiquant la vengeance obligatoire » peut assurer la tranquillité sociale. Or, pour Girard, la vengeance obligatoire correspond au déchaînement de la violence mimétique et est le contraire exact du contenu authentique de la Révélation chrétienne.

⁹⁷⁹ Dans des propos rappelant fortement *La violence et le sacré*, M. Rouche estime que « la pratique était (...) générale ; elle était l'œuvre en grande partie de femmes, les striges ou masques. Au cours de danses extatiques, en état de transe hallucinée, elles égorgaient des hommes, ou bien leur ouvraient la poitrine pour leur arracher le cœur. Suivaient alors des banquets au cours desquels les "sorcières" (...) consumaient avec le peuple les chairs sacrifiées auxquelles on ajoutait force libations et toasts insolents. Sacrifices et cannibalisme étaient intrinsèquement liés (...). Les peuples celtiques et germaniques étaient bel et bien persuadés que par ces banquets et cette ivresse sacrée ils entraient en communication avec les dieux, qu'ils renforçaient leur pacte avec le sacré, que les excès orgiaques augmentaient leur fécondité. De la mort naissait la vie », Michel Rouche, *Les racines de l'Europe* (cit.), p. 122.

⁹⁸⁰ Michel Rouche, *Attila. La violence nomade*, Paris, Fayard, 2009, p. 294-295. Voir en particulier les p. 282-285 pour les sacrifices humains chez les Huns.

⁹⁸¹ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2005, p. 111. Il précise également que « des conditions politiques favorables, une forte mobilisation missionnaire lui permettront un développement rapide et sans heurts » durant tout le IV^e siècle. Par la suite « aux V^e et VI^e siècles, les invasions barbares, puis l'installation de royaumes indépendant de Rome ne stoppent pas, dans la plupart des régions, ce développement, car les chefs de ces royaumes sont chrétiens, même si leur christianisme est hétérodoxe, ou bien ils le deviennent assez rapidement ; comme les empereurs romains, ils favoriseront donc dans l'ensemble la nouvelle religion ».

⁹⁸² Voir la conclusion de Michel Rouche dans *Les racines de l'Europe* (cit.), en particulier la p. 237.

2 – Persistance de l’archaïsme au sein des royaumes « barbares »

Michel Ruche a donné en 2014 une conférence sur le thème « *Violence et structures archaïques du Haut Moyen-âge : perspectives girardiennes*⁹⁸³ », dans laquelle il analyse avec un prisme girardien les pratiques violentes, encore très païennes et sacrificielles, parmi les descendants des envahisseurs. Il y perçoit une violence toujours structurante héritée de l’archaïsme. Il y développe en particulier trois thèmes :

-La toute puissance de la Reine Mère, qui est perçue comme ayant le pouvoir de donner la vie, mais aussi la mort, à l’exemple de la victime émissaire girardienne. Michel Ruche donne deux exemples : celui de Clotilde, veuve de Clovis, approuvant au préalable l’assassinat de ses deux petits-fils ; celui de la mère de l’Ostrogoth Théodoric lui intimant de retourner dans son ventre après une défaite devant Ravenne. M. Ruche souligne également le rôle des femmes dans les anciens sacrifices humains (les striges), et la capacité des femmes de la famille royale à choisir leur époux (Basine, reine des Thuringiens, prend Childéric comme époux). Cela est selon lui l’héritage de l’époque où ces sociétés étaient matriarcales, avant de devenir patriarcales.

-La fonction de roi-prêtre, typique selon Girard des monarchies sacrées, que l’on n’hésite pas à sacrifier en cas de crise grave (Michel Ruche utilise explicitement le terme de « crise mimétique » pour le haut Moyen Âge). Il rappelle également que pas moins de onze rois mérovingiens ont été assassinés, et que ce fut l’apparition du sacre à partir du VIII^e siècle sous les Carolingiens qui put jouer un rôle protecteur pour les rois tout en confortant l’État et en lui donnant une légitimité⁹⁸⁴. M. Ruche précise également que pour plusieurs rois (Childéric II en 675 et Dagobert II en 679⁹⁸⁵), les récits de leur mort les montrent lâchés dans des forêts et traqués par leurs poursuivants tels du gibier, le tout à grand renforts de trompettes ; il voit donc dans ces événements des crises mimétiques suivies de meurtres émissaires permettant de passer du désordre à l’ordre.

-Le cas des frères ennemis, thème omniprésent dans la description girardienne du conflit mimétique. Il existait dans la culture germanique deux types de succession à la mort du roi : par les frères ou par les fils, ce qui ne manquait pas d’occasionner son lot d’assassinats à répétition afin de s’emparer dans le pouvoir. La pratique mérovingienne, mais qui existait chez d’autres peuples, était de scinder le royaume entre les fils. Des solutions ont été finalement trouvées pour faire évoluer ces survivances très fortes de la violence archaïque. En premier lieu, la pratique de tonsurer le frère dont on veut se débarrasser, voire de l’enfermer aussi dans un monastère : il ne pourra ainsi pas avoir d’enfant et la rivalité ne se transmet donc pas à la génération suivante. Autre solution : refuser le mariage des filles, comme Charlemagne,

⁹⁸³ Michel Ruche, « Violence et structures archaïques du Haut Moyen-Âge : perspectives girardiennes », conférence du 28 octobre 2014 à l’École Nationale des Chartes, organisée en partenariat avec l’Association de Recherches Mimétiques, disponible en ligne à l’adresse : <http://www.chartes.psl.eu/fr/actualite/conference-michel-rouche-violence-structures-archaïques-du-haut-moyen-age-perspectives>

⁹⁸⁴ Michel Ruche, *Les racines de l’Europe* (cit.), p. 134.

⁹⁸⁵ Childéric II, roi d’Austrasie à partir de 662, « fut assassiné avec la reine Belichilde dans une forêt du nord de la Gaule, en 675 » ; l’assassinat de Dagobert II, roi d’Austrasie dès 676, fut « sans doute commandité par le maire du palais neustrien, mais perpétré par des alliés austrasiens », Stéphane Lebecq, *Les origines franques. V^e-IX^e siècle*, Paris, Nouvelle histoire de la France médiévale 1, Seuil, 1990, p. 174 et p. 176-177.

puisque dans la culture et la religion franque la femme transmet aussi la royauté, le pouvoir. Les fils et filles sont toujours rois et reines, même s'ils ne règnent pas.

En conclusion de sa conférence, M. Rouche rappelle que ces structures païennes, d'origine indo-européenne, continuent d'agir longtemps, indépendamment du christianisme ; il voit dans la violence de l'Antiquité tardive et du haut moyen Âge une source d'équilibre social, même si cela n'empêche pas non plus les massacres de populations⁹⁸⁶. Enfin, il fait remarquer que Girard ne s'est pas intéressé à la différence des sexes et au rôle des femmes, fondamental selon lui dans la tradition violente de l'archaïsme celtique, germanique ou scandinave.

M. Rouche rappelle que les conceptions romaines et chrétiennes s'imposèrent néanmoins, à des rythmes variés, dans les différents domaines relevant de l'autorité royale : le Droit, l'exercice de la justice (de règlements de compte personnels on s'attache progressivement à rechercher la preuve), auxquels il faut rajouter les interventions de l'Église pour limiter les violences⁹⁸⁷. Les faides, suites de vengeance exercées alternativement entre deux familles, furent toutefois nombreuses au VI^e siècle au sein des familles royales franques et continuèrent au VII^e siècle. Leur fonctionnement rappelle beaucoup la rivalité puis la crise mimétique décrites par Girard dans *La violence et le sacré*⁹⁸⁸, et M. Rouche voit dans leur persistance une résistance des mentalités, à une longue habitude d'utiliser la violence pour résoudre les problèmes ainsi qu'à un mépris de la mort et des sanctions venant de l'État⁹⁸⁹. La violence reste donc « une dimension fondamentale » de l'organisation des royaumes barbares aux VI^e et VII^e siècles, et par conséquent « christianiser l'État et la loi pour réguler la violence interne et externe était particulièrement difficile vu la confusion volontaire entre violence et virilité (...). La violence étant au cœur du religieux, tout dépendait par conséquent du degré de christianisation⁹⁹⁰ ». La question de la dialectique entre archaïsme sacrificiel et Révélation chrétienne apparaît donc particulièrement visible dans la question des institutions, dont nous allons donner deux exemples.

B – Le développement paradoxal de l'État et du système judiciaire

1 – « Christianisme historique » et développement de l'État

Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, toutes les structures étatiques (les « Puissances et les Principautés ») sont pour Girard sacrificielles, relevant de la transcendance satanique de la violence, et n'ont d'autre but, au sein des sociétés sacrificielles, que de contenir les violences

⁹⁸⁶ A ce propos, il écrit également qu' « au fond, le principe était : pour supprimer la guerre, supprimons la population. Mais le massacre, comme les sacrifices humains, n'apportait la paix que pour un temps. Comme les campagnes militaires ne pouvaient guère dépasser quatre mois dans l'année, il restait deux solutions : décapiter les chefs, ou déplacer les populations. Charlemagne fit les deux », Michel Rouche, *Les racines de l'Europe* (cit.), p. 135.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 128-131.

⁹⁸⁸ Stéphane Lebecq rappelle que « la principale préoccupation du législateur franc était de briser le cycle infernal de la vengeance privée – de la (...) *faide* -, ce que nous appelons aujourd'hui la *vendetta* : quand un membre de la parenté se trouvait atteint dans son sang, dans son honneur ou dans ses biens, c'était, selon la coutume germanique, tout le groupe familial qui devait laver l'affront, en portant la vengeance non seulement sur l'agresseur lui-même, mais éventuellement sur les membres de son groupe familial », *Les origines franques* (cit.), p. 106.

⁹⁸⁹ Michel Rouche, *Les racines de l'Europe* (cit.), p. 132-133.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 138.

humaines⁹⁹¹. Girard précise que l'échec à court terme de la Révélation doit provoquer une crise mimétique d'une gigantesque ampleur du fait de la disparition progressive des structures archaïques et de l'impossibilité de continuer à sacrifier les victimes⁹⁹². Ainsi, tous les rites et toutes les structures d'origine sacrificielle, à commencer par l'État, sont voués à perdre leur efficacité qui repose sur la méconnaissance, et à ne plus pouvoir contenir l'accroissement progressif de la violence qui ne peut manquer d'advenir après l'échec et le diffèrement de la Révélation⁹⁹³.

L'État perdure donc au sein du « christianisme historique ». L'héritage de l'Empire romain, structure sacrificielle fondée sur le meurtre de César selon Girard, semble à ce titre immense. Henri-Irénée Marrou rappelle dans *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?* quelques legs majeurs de l'Empire, notamment son droit⁹⁹⁴. Pour Bernard Charbonneau, l'État, dans sa forme moderne, a été créé par Rome, « et aujourd'hui elle le crée encore (...). Parce qu'elle a fondé ce que l'Occident met instinctivement au premier plan : le pouvoir souverain, l'armée ; le droit et les routes droites. Rome c'est le camp et le général, la province et la frontière ; l'organisation politique. Notre univers⁹⁹⁵ », et il insiste notamment sur l'impulsion décisive que le christianisme insuffla à l'État⁹⁹⁶. Bien sûr, « Rome tomba ; mais l'idée de l'État ne devait plus se perdre⁹⁹⁷ ». Jacques Ellul estime également que « le droit romain reste le modèle du droit, l'Empire romain reste le modèle du pouvoir⁹⁹⁸ ». Enfin, Bruno Dumézil a montré que la rupture entre état romain et royauté barbare n'est pas absolument radicale, à l'exemple des élites gallo-romaines se mettant au service du nouveau pouvoir⁹⁹⁹.

Pour Girard, une institution ne peut néanmoins perdurer dans le temps qu'en résistant – de plus en plus mal – à la montée du principe désintégrateur de toute structure sacrificielle inhérent au « christianisme historique »¹⁰⁰⁰. De même, le Droit, édicté par l'État, ne peut qu'échouer dans sa mission organisatrice¹⁰⁰¹. Pour Girard, la solution n'est donc pas dans l'organisation ou la planification, elle est dans l'instauration d'un bon mimétisme, ce qui passe nécessairement

⁹⁹¹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 131 ; *Achever Clausewitz*, p. 190.

⁹⁹² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 280.

⁹⁹³ *Achever Clausewitz*, p. 12.

⁹⁹⁴ « La plus féconde incarnation du génie de Rome », Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Seuil, 1977, p. 112.

⁹⁹⁵ Bernard Charbonneau, *L'État*, Paris, Économica, 1987, p. 25.

⁹⁹⁶ « En désacralisant le pouvoir politique, en faisant communier les hommes sur un plan qui n'est plus le sien, le Christ lui donne son existence propre ; et s'il ôte tout caractère sacré à l'État, en ôtant tout caractère profane à la religion, il la rend d'autant plus nécessaire en ce bas monde. Il ruine cette solution simple et parfaite qu'était pour l'homme la société primitive. Au lieu d'une totalité stable, il crée un rapport humain de tension entre l'exigence intérieure de l'esprit humain et le monde ; entre la vérité et la réalité ; entre la fin et les moyens ; entre le pouvoir politique et l'autorité spirituelle (...). Comme la conscience sur le plan personnel, l'autorité spirituelle sur le plan social domine le pouvoir temporel parce qu'elle est la force qui transforme », *Ibid.*, p. 32.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁹⁸ Jacques Ellul, *Histoire des institutions. Le Moyen Âge*, Paris, Quadrige, PUF, 1999, publication originale 1956, p. 18-19.

⁹⁹⁹ « Le goût des élites pour le service du prince ne se tarit pas, mais il assumait des formes nouvelles qui, dans l'ensemble, répondaient à la militarisation de la société et à l'essor des fidélités personnelles », *Servir l'état barbare dans la Gaule franque. Du fonctionariat antique à la noblesse médiévale, IV^e-IX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2013, p. 398.

¹⁰⁰⁰ *Achever Clausewitz*, p. 189.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 196.

par l'imitation du Christ, dont il faut imiter « le retrait¹⁰⁰² » : telle est la seule voie afin de faire advenir le Royaume de Dieu, en lieu et place de tout état et de toute institution, qui tirent leur origine du meurtre émissaire.

2 – L'influence chrétienne sur le système judiciaire

Pour Girard, le système judiciaire apparaît au cours de l'histoire lorsqu'une société sacrificielle se structure de manière suffisamment efficace pour pouvoir mettre en place une institution dont le poids peut finir par être tellement fort qu'il a un effet dissuasif sur les comportements violents¹⁰⁰³. Il ne supprime toutefois pas la vengeance, « il la limite (...) à une représaille unique dont l'exercice est confié à une autorité souveraine et spécialisée dans son domaine¹⁰⁰⁴ », coupant court à la contagion de la violence¹⁰⁰⁵. Yann Rivière indique effectivement que le développement du système judiciaire au cours des premiers siècles de l'Empire correspondait déjà à la fin d'un « système vindicatoire », que remplace progressivement une forme de « raison d'État »¹⁰⁰⁶, sans que son poids ne soit toutefois écrasant : tout dépendait en réalité de la volonté personnelle du prince et de son engagement en la matière.

Il existait en effet un puissant modèle vindicatoire qui pouvait s'imposer aux empereurs romains ; dans des termes qui rappellent la propre analyse de Girard, Y. Rivière estime que, de manière tout à fait mimétique, « la vengeance conduite par Octave-Auguste contre les assassins de (...) César doit être considérée » comme l'« acte fondateur¹⁰⁰⁷ » du Principat, et donc un « modèle absolue » de comportement pour ses successeurs. Dans cette analyse, l'Empire serait bien né dans la vengeance et le sang, comme l'écrit Girard ; seulement, au lieu de César, ce sont les césaricides qui jouent le rôle de victime émissaire. Y. Rivière note toutefois le « saut qualitatif » dans le mode opératoire de la justice à partir de Dioclétien (fin du III^e siècle)¹⁰⁰⁸. Selon Dominique Barthélemy, la justice demeure « présente et fonctionnelle » après la fin du V^e siècle dans les royaumes chrétiens occidentaux, bien que davantage informelle, loin de ces sociétés que « la mythologie moderne a voulues si instables, si précaires, si déchirées¹⁰⁰⁹ ».

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 105.

¹⁰⁰³ « Il s'écoule des siècles avant que les hommes se rendent compte qu'il n'y a pas de différence entre leur principe de justice et le principe de vengeance », *La violence et le sacré*, p. 40.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁰⁵ Girard donne également cette précision : « toutes mes intuitions sont vraiment des intuitions anthropologiques, en ce sens que le droit, je l'ai vu sortir du sacrifice, d'une manière très concrète et pas du tout philosophique. Dans des détails liés à des lectures anthropologiques. Je l'ai vu surgir dans des monographies de tribus archaïques, où l'on sentait son arrivée. Je l'ai vu surgir du *Lévitique*, dans le verset sur la peine capitale, qui n'est rien d'autre que la lapidation. L'arrivée du droit, c'est cela. La violence a *produit* du droit qui est toujours, comme le sacrifice, une moindre violence. Qui est peut-être la seule chose dont la société humaine soit capable. Jusqu'au jour où cette digue cède à son tour », *Achever Clausewitz*, p. 196.

¹⁰⁰⁶ Yann Rivière, « Pouvoir impérial et vengeance. De *Mars Ultor* à la *Diuina Uindicta* (I^{er}-IV^e siècle ap. J.-C.) », dans Dominique Barthélemy, François Bougard et Régine Le Jan, dir., *La vengeance. 400-1200*, actes du colloque de Rome des 18-20 septembre 2003, Rome, École Française de Rome, 2006, p. 10 et p. 41.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁰⁹ Dominique Barthélemy, « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, actes du XXXI^e congrès de la S.H.M.E.S.P. à Angers en juin 2000, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 13.

Enfin, Robert Jacob a mis en avant les liens très étroits entre justice et sacré dans ce qui devient progressivement la chrétienté romaine. Cherchant avant tout à comprendre « l'interaction entre la procédure et le sacré¹⁰¹⁰ », il insiste sur l'apport à la fois biblique¹⁰¹¹ et païen (en particulier l'ordalie¹⁰¹²) dans la conception de la justice qui s'y développe à partir de la fin de l'Antiquité. Même si le point de jonction entre ordalie et christianisme ne se fit selon lui qu'à l'époque franque, il observe toutefois une rupture lente mais particulièrement profonde avec le modèle antique de la justice ; le point le plus notable en est très précisément le transfert de la fonction de juger, du divin à l'humain¹⁰¹³. Dieu se retire ainsi du jugement, mais sa place est progressivement occupée par des juges dont la fonction est empreinte de sacré, comme le montre par exemple selon lui le serment des juges, ou le fait que l'on a pu penser ceux-ci comme particulièrement exposés au châtement divin dans l'au-delà s'ils ne remplissaient pas honnêtement leur devoir¹⁰¹⁴. Il insiste également sur les liens entre la procédure judiciaire, la liturgie et les sacrements, car « penser le jugement comme un sacrement ou à l'image d'un sacrement (...) est le fil conducteur qui permet de saisir une continuité des rites judiciaires », des premiers siècles du christianisme jusqu'à la fin de l'époque médiévale¹⁰¹⁵. Ainsi, l'Occident tire selon lui ses origines dans le dialogue entre la justice des hommes, qui est relative, et celle de Dieu, qui est absolue, mais « ceux-ci n'ont pu prendre forme qu'en raison des cadres où ils se sont inscrits, que leur imposait une société chrétienne¹⁰¹⁶ ».

On ne trouve pas dans les écrits de Girard de comparaison au sujet de l'exercice de la justice avant et après l'apparition du christianisme ; il aborde le système judiciaire de façon assez générale, note l'immense supériorité qu'il a dans la prévention de la violence sur tout autre fonctionnement social, et observe qu'il n'a jamais été aussi développé que de nos jours¹⁰¹⁷. Il effectue également le lien avec le développement de l'État, car le système judiciaire « ne peut exister qu'associé à un pouvoir politique vraiment fort¹⁰¹⁸ ». Comme nous le verrons dans le chapitre 9, Girard effectue un lien direct entre la Révélation chrétienne - qui découvre le principe méconnu de l'ordre sacrificiel -, et le développement de la science, c'est-à-dire de la recherche effective des causes ; on peut logiquement supposer que le même principe s'applique également au domaine judiciaire avec le principe absolu de recherche des preuves de la culpabilité. René Girard estime toutefois que « la justice elle-même peut s'avérer fragile », car

¹⁰¹⁰ Robert Jacob, *La grâce des juges. L'institution judiciaire et le sacré en Occident*, PUF, Paris, 2014, p. 11.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 115.

¹⁰¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰¹⁴ *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 409. Ainsi, « le ciel d'Occident (...) est la résidence et la métaphore d'un Dieu de justice et de colère, rétributeur du bien et du mal, si personnel que la tradition chrétienne tient qu'il s'est incarné. Un être parfait dont il ne faut pas tenter de percer les secrets, mais dont il faut tantôt solliciter ce qu'il accepte de montrer de lui, et tantôt l'imiter ». Par conséquent, « la vérité d'un juge d'un système romano-canonique est une vérité de l'avoir été. Juger, c'est d'abord regarder derrière soi pour établir la vérité des "actes passés" – tel est le sens originel du pluriel *facta*. Étape préalable au jugement, la reconstitution des faits lui est absolument indispensable, puisque de son exactitude dépend la possibilité de leur appliquer le droit, ce qui est l'essence du jugement », *Ibid.*, p. 497-498 et p. 500.

¹⁰¹⁷ *La violence et le sacré*, p. 31.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

elle ne reste qu'une institution, et peut ne pas être en mesure de contenir l'intensification des violences inhérente à l'échec de la Révélation¹⁰¹⁹.

III - L'éloignement du mythe : les « textes de persécution » girardiens

A – Les textes de persécution selon Girard

1 – Un type de document spécifiquement girardien

Selon Girard, le recul de l'archaïsme après la Révélation chrétienne est particulièrement observable dans un type particulier de document qu'il voit apparaître à l'époque médiévale : les « textes de persécution ». Par ce terme il faut entendre tout un ensemble de textes relatant du point de vue des persécuteurs les accusations fantasmagoriques (empoisonnement, sorcellerie...) portées contre certaines minorités, les juifs en particulier, mais dont le lecteur peut saisir l'absurdité des accusations. Le thème des textes de persécution est apparu pour la première fois dans son livre dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978¹⁰²⁰), mais il n'a étudié un exemple concret que dans son livre suivant, *Le bouc émissaire* (1982), le *Jugement du Roy de Navarre* de Guillaume de Machaut, rédigé peu après l'épidémie de peste en Europe de 1348¹⁰²¹. C'est en réalité le seul texte qu'il ait directement étudié dans ses écrits. Girard a par la suite incorporé dans cette catégorie de textes les registres de l'Inquisition, les procès de sorcières ou les récits de lynchages aux États-Unis, mais ceux-ci n'ont pas fait l'objet d'études précises. Ses archives personnelles léguées à la Bibliothèque Nationale de France en 2011 montrent une partie de sa documentation sur le sujet, composée de travaux assez anciens¹⁰²². Enfin, Charles Ramond écrivait en 2005 que les textes de persécution « constitueront bientôt un genre littéraire bien défini¹⁰²³ », et l'on ne peut que constater que cela n'est pas vraiment le cas quinze ans plus tard. La formulation n'apparaît ainsi pas dans le

¹⁰¹⁹ Achever Clausewitz, p. 119.

¹⁰²⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 172.

¹⁰²¹ Guillaume de Machaut, *Le jugement du Roy de Navarre*, éd. Ernest Hoepffner, Paris, Librairie Firmin-Didot et Cie, 1906, p. 137-282.

¹⁰²² On y trouve, à titre d'exemple, une photocopie du livre de l'historien Léon Poliakov *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Calmann-Lévy, Paris, 1980, ainsi qu'un article de Peter O. Peretti et Deborah Singletary sur les lynchages aux États-Unis : « Black Lynching: Violence in Collective Behaviour », *Folklore*, octobre 1979, p. 231-234 (NAF 28959, Boîte 40). On trouve en particulier dans les archives numérisées une chemise de notes rédigées par Girard sur les lépreux (NAF 28959Boîte 43), dans laquelle plusieurs ouvrages sont mentionnés, comme *Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schliesen* de Franz Dworski et Gottlieb Bondy, Prague, 1906, ainsi que *The Jew in the Medieval Community* de James Parks (1938), à la page 2 du dossier. Les références sont plus nombreuses à la p. 3 : Johann Jakob Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Francfort et Leipzig, 1714-1718 ; Robert Ulysse, *Les signes d'infamie au Moyen Age*, Paris, 1891 ; Oskar Frankl, *Der Jude in den deutschen Dichtungen des 15., 16. Und 17. Jahrhunderts*, Mährisch-Ostrau, 1905 ; Georg Caro, *Sozial – und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit*, Francfort, 1908 et Leipzig, 1920 ; Fritz Baer, *Die Juden in christlichen Spanien*, Berlin, 1928. On trouve à la p. 4 une référence au livre de Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conceptions of the Jew and the Relation to Modern Antisemitism*, New Haven, Yale U Press, 1943. A la p. 6 du dossier, on trouve en photostat deux pages du livre de Henry Thomas Riley (éd. et trad.), *Memorials of London and London life, 1276-1419*, Longmans, Green, Londres, 1868, où il est notamment question de l'édit d'Édouard III qui chasse les lépreux de Londres en 1346. Toujours en photostat, deux pages du livre de Saul Nathaniel Brody, *The Disease of the Soul : Leprosy in Medieval Literature*, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1974 (page 7 du dossier).

¹⁰²³ Charles Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Ellipses, Paris, 2005, p. 68-69.

catalogue universitaire en ligne Sudoc, ni dans la base de données de la BNF, y compris Gallica. Il en est de même pour le monde anglophone, excepté dans les ouvrages consacrés à Girard.

Selon Girard, une observation rapide de ces textes ne les rend pas forcément très différents des mythes : il y est toujours question de violences collectives exercées contre un individu ou une minorité en des temps de crise, violences fondées sur des accusations particulièrement graves¹⁰²⁴. Tous les textes de persécution reproduisent précisément selon lui la séquence type du texte mythique (sans la divinisation de la victime), séquence qu'il redonne avec précision dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* : il s'agit de l'enchaînement immuable crise / accusations portées contre un groupe ou un individu / violences collectives / impression d'avoir purifié la communauté¹⁰²⁵. Les violences entraîneraient donc la mort de ces « coupables », c'est-à-dire leur sacrifice ; dans cette perspective, ces textes seraient similaires aux récits mythiques, dont Girard affirme qu'ils s'en différencient de manière très singulière. Dans les mythes, la victime mise à mort est en effet divinisée ou sacralisée, et c'est ce transfert collectif sur la victime, simultanément bénéfique et maléfique, qui permet à la communauté de se ressouder après sa mort. Dans les textes de persécution, au contraire, aucune sacralisation des victimes n'a lieu¹⁰²⁶.

Par ailleurs, si les accusations portées par exemple contre les juifs en 1348 sont fausses, Girard estime que les violences relatées par les textes ont probablement eu lieu : « des hommes qui ont vraiment existé ont été persécutés : il y a des violences réelles derrière le texte de persécution. L'historien qui parle ainsi est incapable de dire *exactement* ce qui s'est passé (...) car les principales sources d'information dont il dispose (...) ne sont pas dignes de confiance. Cela n'empêche pas cet historien d'avoir raison quand il affirme la réalité de la persécution¹⁰²⁷ ». Ainsi, ces textes sont beaucoup plus aisément déchiffrables, pour les observateurs modernes que nous sommes : les victimes y sont immédiatement perçues comme injustement persécutées

¹⁰²⁴ Girard précise en effet que dans les textes de persécution, « nous retrouvons la peste, l'indifférenciation, la violence intestine, le mauvais œil de la victime, l'hubris impie, les crimes contre nature, l'empoisonnement de la nourriture ou de la boisson, l'expulsion ou le meurtre du ou des boucs émissaires, la purification de la communauté », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 173.

¹⁰²⁵ « 1 – La communauté est en crise ; la peste fait des ravages terribles, les distinctions hiérarchiques s'effacent ; les valeurs traditionnelles sont foulées aux pieds ; partout c'est le triomphe du désordre, de la violence et de la mort. 2 – Les Juifs sont en révolte contre le vrai Dieu. Ils commettent des crimes contre-nature, dans le genre infanticide, inceste, profanations rituelles, etc. Les Juifs ont le mauvais œil ; il suffit d'en rencontrer un par hasard et le malheur survient. Les Juifs doivent être responsables de la peste. On les a vus qui jetaient du poison dans les fontaines, ou peut-être ont-ils soudoyé les lépreux pour le faire à leur place. 3 – Violences collectives contre les Juifs. 4 – C'est purifier la communauté que d'agir ainsi car c'est évacuer une forme de pollution particulièrement néfaste. Ces quatre groupes de significations se retrouvent, plus ou moins distincts, dans tous les textes analogues à ceux de la persécution antisémite », *Ibid.*, p. 172-173.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 173. Girard revient avec plus de détails sur ces « accusations stéréotypées » de la persécution aux p. 24-30 du *Bouc émissaire*, et les classe en trois catégories : crimes violents, sexuels, et religieux.

¹⁰²⁷ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 175-176. Charles Ramond rappelle également que « dans les procès des sorcières, dans les textes de l'inquisition ou dans les procès des régimes totalitaires, les accusations sont de toute évidence outrées et grossies de façon à rendre inéluctable le châtement, mais la mise à mort des accusés fut bien réelle », *Le vocabulaire de Girard* (cit.), p. 68.

et les accusations immédiatement qualifiables de fantaisistes, ce qui n'est pas le cas dans les récits mythiques¹⁰²⁸.

2 – Recul de l'emprise des représentations mythiques de la violence

Girard voit donc dans ces textes de persécution médiévaux une nouvelle catégorie de documents, qu'il situe quelque part entre les mythes et la capacité moderne à totalement démythifier tout récit de persécution¹⁰²⁹ ; Girard affirme d'ailleurs que sa grille d'analyse des mythes n'est au fond rien d'autre qu'une extension à ceux-ci de la capacité moderne à repérer les boucs émissaires dans les textes de persécution¹⁰³⁰. Ainsi, « la société qui produit des textes de persécution est une société en voie de désacralisation¹⁰³¹ », autrement dit une société dans laquelle le contenu non-sacrificiel de la Révélation chrétienne agit de manière souterraine, accentuant la capacité à repérer la violence hors de son cadre mythique ainsi que les phénomènes de boucs émissaires. Girard écrit également que cela correspond également à un changement notable des mentalités vers la fin de l'époque médiévale, au sein duquel il remarque en particulier l'affaiblissement de la croyance dans l'occulte ainsi qu'une plus grande rationalité dans les crimes attribués aux coupables – que l'on continue toutefois à rechercher¹⁰³². Nous avons effectivement analysé ci-dessus les thèses de Robert Jacob portant sur le rôle décisif que le christianisme a joué dans la transformation de l'institution judiciaire à l'époque médiévale, en particulier dans l'exigence de recherche des preuves de culpabilité. Cela ne signifie pas pour autant que ce soit la violence qui recule dans les sociétés productrices de textes de persécution ; au contraire, un accroissement de celle-ci pourrait justement correspondre à un affaiblissement de ses représentations mythologiques qui permettent l'existence de l'ordre sacrificiel, dont la fonction première est précisément de canaliser les violences¹⁰³³.

Par conséquent, « Cette incapacité croissante à « produire de vrais mythes (...) caractérise le monde occidental et moderne dans son ensemble, ce qui ne peut manquer de correspondre à une phase plus avancée d'une évolution qui va vers la désagrégation des mécanismes culturels

¹⁰²⁸ « Si ces textes sont plus aisément déchiffrables que les mythes, c'est parce que la transfiguration dont la victime fait l'objet y est déjà beaucoup moins puissante et complète que dans les mythes », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 184.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 184. Charles Ramond écrit quant à lui que ces textes sont « le chaînon manquant entre les mythes et les textes historiques », *Le vocabulaire de Girard* (cit.), p. 68.

¹⁰³⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 177.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 183. Guy Lefort, un des deux interlocuteurs de Girard dans ce livre, résume le propos avec cette formule à la p. 181 : « les sociétés qui ont des textes de persécution n'ont pas de mythes proprement dits ; les sociétés qui ont des mythes n'ont pas de textes de persécution ». Denis Jeffrey, professeur en sciences de l'éducation à l'université Laval de Québec, précise également que « les sociétés qui ont des textes de persécution commencent à échapper aux mythes. Elles seraient, à cet égard, mieux préparées à la réception du message évangélique », *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 131-132.

¹⁰³² *Le bouc émissaire*, p. 27.

¹⁰³³ « Le processus qui mène à la révélation des mécanismes victimaires ne saurait être un processus de tout repos (...). Tout progrès dans la savoir du mécanisme victimaire, tout ce qui débusque la violence de son repaire, représente sans doute pour les hommes, au moins potentiellement, un progrès formidable sous le rapport intellectuel et éthique, mais, dans l'immédiat, tout cela va se traduire aussi par une recrudescence effroyable de cette même violence dans l'histoire, sous ses formes les plus odieuses et les plus atroces, parce que les mécanismes sacrificiels deviennent moins en moins efficaces et de moins en moins capables de se renouveler », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 185.

parce qu'elle assure leur déchiffrement, et réciproquement¹⁰³⁴ ». En d'autres termes, le texte de persécution girardien est révélateur d'une société au sein de laquelle le recul du sacrificiel rend bien plus perceptibles les phénomènes de persécution, ce qui à son tour accélère le délitement des institutions sacrificielles, et ainsi de suite, dans un mouvement d'accélération.

Enfin, Girard précise que ces textes relèvent tous du monde occidental, et qu'il ne lui paraît pas nécessaire de faire une recherche exhaustive sur le sujet. Certains indices laissent toutefois penser que Girard ne fait pas des textes de persécution une spécificité médiévale. Jean-Michel Oughourlian, dans la discussion qu'il a avec Girard à ce moment du livre (rappelons que *Des choses cachées depuis la fin du monde* est un livre d'entretien), donne comme exemple le récit de la mort de Socrate par Platon¹⁰³⁵, ce à quoi Girard répond qu'il y a « des textes plus anciens encore et plus décisifs qui ne sont pas grecs¹⁰³⁶ », c'est-à-dire les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ; Girard affirme également, et cela est crucial pour notre propos, qu'aucun texte de persécution n'existe en dehors des univers grec et judaïque, ainsi que des sociétés qui en sont issues¹⁰³⁷.

B – Un type de document identifiable dans l'Antiquité ?

Nous l'avons vu au chapitre 3, l'histoire mimétique de l'humanité n'est pas divisée selon Girard en périodes mais composée de séquences historiques dont l'enchaînement est immuable, et dont le mimétisme est le fil conducteur : hominisation, archaïsme, Révélation, histoire ouverte (ou « christianisme historique »). Si Girard repère les textes de persécution au sein de l'époque médiévale, celle-ci appartient avec l'Antiquité chrétienne à la dernière de ces séquences : on peut donc s'interroger sur la présence de textes présentant les mêmes caractéristiques dans l'Antiquité, d'autant plus que comme nous l'avons vu ci-dessus, Girard affirme leur existence dans la Grèce classique. Notre recherche nous a guidé essentiellement vers des textes liés à des persécutions religieuses, comme nous allons l'aborder dans un premier temps, avant d'étudier le cas d'un texte du début du IV^e siècle brièvement analysé par Girard : le *Philalète* de Sossanius Hiéroclès.

1 - Textes relatant des persécutions religieuses

En premier lieu, il faut rappeler, avec Capucine Nemo-Pekelman, que le sens moderne du mot « persécution » apparaît pour la première fois chez les auteurs du Nouveau Testament. Le terme latin « *persecutio* » désignait à l'origine une poursuite judiciaire dans le cadre d'un procès ; dans l'emploi qu'en font les chrétiens, cela revint à désigner « une poursuite injuste et

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰³⁵ Le récit se trouve dans le *Phédon* de Platon, éd. et trad. Paul Vicaire, dans *Œuvres complètes*, t. IV-1, Paris, Les belles Lettres, 1983.

¹⁰³⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 181.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 181.

cruelle¹⁰³⁸ ». Il existe des textes, plus ou moins fiables historiquement¹⁰³⁹, qui relatent très clairement des persécutions bien attestées, textes qui ont été élaborés par les communautés les ayant subies ; c'est par exemple le cas des textes juifs sur les persécutions d'Antiochos IV (roi séleucide de 175 à 164 av. J.-C.)¹⁰⁴⁰, ainsi que de toute la martyrologie chrétienne sous l'Empire. On y retrouve certains points communs avec les « textes de persécution » girardiens, comme les accusations stéréotypées¹⁰⁴¹. Mais les « textes de persécution » sont toutefois censés provenir d'en dehors de la communauté d'où viennent les victimes, comme les Juifs à l'époque médiévale ; ainsi, ni les textes de la Bible hébraïque, ni les récits de martyrs chrétiens ne peuvent donc rentrer dans cette catégorie. Marie-Françoise Baslez ne fait en tous les cas pas cette distinction de point de vue, et utilise donc l'expression « littérature de persécution » pour désigner des écrits qui ne sont pas des « textes de persécution » au sens où Girard l'entend, c'est-à-dire produits pas les persécuteurs.

Certains textes, comme celui décrivant les supplices des martyrs de Lyon en 177, laissent effectivement voir des similarités avec ce que décrit Girard, notamment par l'aspect collectif des violences perpétrées¹⁰⁴², les accusations dont les chrétiens sont victimes, ainsi que par l'aspect contagieux et mimétique de la violence des autorités et de la foule¹⁰⁴³. Julia Sei a effectué le rapprochement entre le texte d'Eusèbe et la théorie mimétique dans un article intitulé « Hagiographie et théorie mimétique ». Elle y voit un bon exemple de mécanisme émissaire, reprenant toute la séquence sacrificielle définie par Girard dans *La violence et le sacré*, bien

¹⁰³⁸ Capucine Nemo-Pekelman, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 139. Marie-Françoise Baslez précise également que le mot grec correspondant dans le Nouveau Testament est *diogmos* (« *διωγμός* ») ; elle rappelle aussi que le mot « persécuteur » est un néologisme, « en restreignant le sens de ces dérivés du verbe « poursuivre », qui pouvait déjà s'appliquer en grec aux procédures judiciaires, et en leur donnant un sens dépréciatif » ; elle note qu'on le rencontre en Mt 13, 1, en Ac 8, 1, en 2 Co 12, 10 et en 1 Tm 1, 13, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, p. 263.

¹⁰³⁹ Marie-Françoise Baslez précise qu'« aucun texte émanant de persécutés n'établit de relation immédiate avec l'événement de la persécution », ni les apologies - comme celle de Platon pour Socrate dans le *Phédon* -, ni les récits de martyrs, *Les persécutions dans l'Antiquité* (cit.), p. 8.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 117-119.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁴² Eusèbe de Césarée, reproduit une lettre envoyée par des chrétiens de la région lyonnaise à des Églises en Asie et en Phrygie. Le texte précise spécifiquement l'aspect collectif des violences : « les sévices innombrables que leur infligeait la foule entière, ils les supportèrent généreusement : ils furent insultés, frappés, traînés par terre, pillés, lapidés, emprisonnés ensemble ; on leur fit subir tout ce qu'une multitude déchaînée a coutume de faire contre des adversaires et des ennemis », *Histoire Ecclésiastique* V, I, 7, éd. et trad. Gustave Bardy, dans t. II : *Livres V-VII*, Paris, Sources Chrétiennes n°41, Cerf, 1955, p. 7.

¹⁰⁴³ La lettre reproduite par Eusèbe indique que les serviteurs païens des chrétiens persécutés furent aussi arrêtés et menacés, et pour se protéger accusèrent donc « fausement » les chrétiens de se « livrer à des festins de Thyeste et à des incestes semblables à ceux d'Œdipe, et de faire ce qu'il ne nous est pas permis de dire ni même d'imaginer, ce que nous ne pouvons pas croire que des hommes aient jamais fait ». Ainsi, « ces bruits se répandirent pourtant et tous entrèrent contre nous dans une colère de fauves, si bien que quelques-uns, qui tout d'abord avaient été modérés à cause de nos relations familières avec eux, se montraient alors violemment hostiles », *Histoire Ecclésiastique* V, I, 14-15 (cit.), p. 9-10. On retrouve ici plusieurs caractéristiques de la violence mimétique décrite par Girard dans *La violence et le sacré* : la référence à Œdipe, type-même pour Girard du bouc émissaire dans la tragédie de Sophocle *Œdipe-roi*, les accusations stéréotypées contre les boucs émissaires, ainsi que la « contagion » de la violence typique de la crise mimétique.

que le texte reste une glorification des victimes, non une mise accusation, même fantaisiste, qui caractérise selon Girard les « textes de persécution »¹⁰⁴⁴.

Il existe également une forme un peu intermédiaire de textes hagiographiques, provenant à posteriori de la communauté persécutée. Ces textes chrétiens utilisent également en partie les archives judiciaires de l'époque ainsi que des témoignages oculaires, afin de dépeindre la procédure légale qui s'abat sur leur communauté lors des persécutions : les *Actes de Martyrs*¹⁰⁴⁵. Marie-Françoise Baslez rappelle qu'ils sont souvent « présentés comme les récits de témoins oculaires » mais relèveraient en réalité « d'un choix d'écriture », tout en étant « représentatifs d'un genre de littérature populaire, ce qu'on appellerait sans doute aujourd'hui *les procès célèbres*. Dans ces textes, les anachronismes s'ajoutent aux stéréotypes¹⁰⁴⁶ ». Pierre Maraval estime quant à lui que « leurs rédacteurs ont eu le souci de faire œuvre littéraire » dans un but d'édification des lecteurs¹⁰⁴⁷. Bien que ces textes incorporent des sources établies par les persécuteurs, on ne peut pas non plus les classer dans la même catégorie que les « textes de persécution », qui doivent représenter dans leur intégralité le point de vue de la foule violente. Marie-Françoise Baslez les rapproche également de textes connus sous le nom d'*Actes des Alexandrins* (anciennement *Actes des martyrs païens*) et qui relatent, dans la même perspective d'édification, les persécutions dont auraient été victimes des intellectuels alexandrins. Les plus anciens remonteraient aux débuts de l'Empire, avant que le tout ne soit rassemblé dans un recueil au début du III^e siècle¹⁰⁴⁸.

Nous pouvons également prendre l'exemple de plusieurs textes législatifs émanant du pouvoir en place ayant ordonné des persécutions. Beaucoup ne sont connus qu'indirectement par des sources littéraires, ce qui complique l'historicisation de ce qui y est écrit. C'est par exemple le cas pour les édits royaux d'Antiochos IV de 167 av. J.-C., dont le contenu est en partie décrit dans les deux premiers *Livres des Maccabées*¹⁰⁴⁹. Simon-Claude Mimouni confirme que ce sont des récits à prendre avec précaution¹⁰⁵⁰.

¹⁰⁴⁴ « En canalisant sa haine contre les chrétiens, la communauté païenne de Lyon élimine ses instincts violents et pense ainsi se débarrasser des éléments impurs qui pervertissent la société. Ainsi, la mort des chrétiens ramène la paix et l'ordre et permet d'éliminer les souillures de la communauté païenne. D'une part, la mise à mort apparaît comme un acte pie, d'autre part, c'est une véritable fonction religieuse que les exécutés remplissent ». Par conséquent, « la théorie du bouc émissaire de Girard met en lumière le mécanisme de violence archaïque présent dans les martyrs de Lyon. En tuant les chrétiens, les païens restaurent l'ordre universel romain. Les martyrs de Lyon correspondent à la définition girardienne du bouc émissaire et correspondent à ce que Girard a appelé des "stéréotypes de persécution". Le martyr, en tant que bouc émissaire, canalise la violence collective et permet la fin de la crise sacrificielle », Julia Sei, « Hagiographie et théorie mimétique », *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF*, deuxième série, 12 : *Théorie mimétique et études littéraires*, 2018, disponible à l'adresse : <https://journals.openedition.org/carnets/2470>. Julia Sei est post-doctorante en théologie et études religieuses au King's College de Londres.

¹⁰⁴⁵ Pierre Maraval en donne une liste non-exhaustive dans *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Sagesses chrétiennes, Cerf, 2010, p. 16-18.

¹⁰⁴⁶ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité* (cit.), p. 8-9.

¹⁰⁴⁷ Pierre Maraval, *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles* (cit.), p. 8.

¹⁰⁴⁸ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité* (cit.), p. 44.

¹⁰⁴⁹ 1 M 1, 41-51 ; 2 M 6, 1-9.

¹⁰⁵⁰ Simon-Claude Mimouni, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2012, p. 325-326.

En ce qui concerne les persécutions des chrétiens dans l'Empire romain aux III^e et IV^e siècles, certains documents impériaux sont mentionnés, commentés ou recopiés chez certains auteurs chrétiens, comme Cyprien, Lactance ou Eusèbe de Césarée. Rien n'a été conservé de l'édit de persécution de Dèce (249), mais deux documents permettent de mieux comprendre la législation de Valérien en 257-258¹⁰⁵¹. Cette nouvelle période de persécutions prend fin avec l'édit de tolérance de Gallien (260) qui n'a pas été conservé, mais Eusèbe de Césarée recopie dans son *Histoire Ecclésiastique* un rescrit du même Gallien aux évêques d'Égypte¹⁰⁵². Les quatre édits de Dioclétien de 303-304 sont connus en partie par Lactance ainsi que par Eusèbe¹⁰⁵³. Enfin, Lactance reproduit dans *De la mort des persécuteurs* l'édit de tolérance de Galère (311)¹⁰⁵⁴. Cette documentation indirecte et fragmentaire permet-elle de rapprocher la législation impériale de la catégorie de « textes de persécution » ? On remarque des similarités, mais les accusations portées contre les chrétiens (connues par ailleurs par d'autres sources, comme les récits de martyrs) n'apparaissent pas très clairement, ou ne correspondent pas clairement aux stéréotypes décrits par Girard dans *Le bouc émissaire*.

2 – Girard, Eusèbe de Césarée et le *Philalète* de Sossanius Hiéroclès

Un autre texte relevant du point de vue des persécuteurs est le *Philalète* (« L'ami de la vérité ») de Sossanius Hiéroclès, qui ne nous est connu que par les extraits qu'en cite Eusèbe de Césarée dans son *Contre Hiéroclès*¹⁰⁵⁵. S. Hiéroclès, dont la carrière est assez bien connue, a été gouverneur de Bithynie au moment de la persécution de Dioclétien (303), où il aurait très activement participé à celle-ci – il aurait même été nommé à ce poste au début de la persécution précisément grâce à son zèle antichrétien. Il fut par la suite préfet d'Égypte vers 306-307¹⁰⁵⁶. Il aurait écrit le *Philalète* un peu avant le début de la persécution, alors que la réfutation d'Eusèbe aurait été rédigée vers la fin de celle-ci¹⁰⁵⁷. Le texte d'Hiéroclès consiste précisément en une apologie de la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate, que Girard a également analysée, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre : il voit en effet dans l'épisode de la lapidation du mendiant d'Éphèse un bon exemple de « élaboration mythologique »¹⁰⁵⁸. Le texte d'Hiéroclès consiste, selon Marguerite Forrat, en une défense du paganisme et en une attaque en règle contre le christianisme¹⁰⁵⁹ ; toutefois, les accusations lancées contre les chrétiens

¹⁰⁵¹ Les *Actes proconsulaires de saint Cyprien* I, 1, mentionnent la lettre impériale de Valérien de 257, introd., trad. et notes Pierre Maraval, dans Pierre Maraval, *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Sagesses chrétiennes, Cerf, 2010, p. 196. Le rescrit de 258 du même Valérien est commenté dans la *Lettre LXXX* de Cyprien, éd. et trad. du chanoine Bayard, dans *Correspondance*, t. II : *Lettres XL à LXXXI*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, publication originale 1925, p. 319-321.

¹⁰⁵² *Histoire Ecclésiastique* VII, 13 (cit.), p. 187-188.

¹⁰⁵³ Pour le premier édit de 303, voir Lactance, *De la mort des persécuteurs* XIII (cit.), p. 91-92, ainsi qu'Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique* VIII, II, 4 (cit.), p. 7. Pour le deuxième édit, voir VIII, II, 5, *Ibid.* Pour le troisième, voir VIII, VI, 10, *Ibid.*, p. 14. Pour l'édit de 304, voir Eusèbe de Césarée, *Martyrs en Palestine* III, 1, éd. et trad. Gustave Bardy, dans *Histoire Ecclésiastique*, t. III, Paris, Sources Chrétiennes n°55, Cerf, 1993, publication originale 1958, p. 126.

¹⁰⁵⁴ Lactance, *De la mort des persécuteurs* XXXIV (cit.), p. 117-118.

¹⁰⁵⁵ Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, éd. Édouard des Places, introd., trad. et notes Marguerite Forrat, Paris, Sources Chrétiennes n° 333, Cerf, 1986, 236 p.

¹⁰⁵⁶ Marguerite Forrat, introduction à Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès* (cit.), p. 11-16.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 18-26.

¹⁰⁵⁸ Rappelons que Girard en fait un long commentaire au chapitre IV de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.

¹⁰⁵⁹ « Après avoir condamné les chrétiens qui font un éloge démesuré des miracles du Christ, Hiéroclès confronte à ces miracles ceux qu'a accomplis Apollonius de Tyane et que détaillait complaisamment le livre de Philostrate.

(crédulité, charlatanisme, ignorance) sont là encore assez éloignées des fausses accusations typiques selon Girard des textes de persécution.

On peut toutefois effectuer un autre rapprochement avec les textes de persécution par le biais du décalage entre le point de vue d'Eusèbe, qui ne dénonce pas la lapidation, et celui d'un observateur moderne, qui perçoit immédiatement l'innocence du mendiant lapidé. Girard connaissait cet écrit d'Eusèbe, bien qu'il n'en cite pas le titre¹⁰⁶⁰. Il remarque ainsi que « les lecteurs modernes n'y trouvent pas ce qu'ils y cherchent. Eusèbe s'attache surtout à montrer que les miracles d'Apollonios n'ont rien de sensationnel. Il ne trouve jamais pour dénoncer la monstrueuse lapidation les accents indignés que nous attendons de lui. De même que les partisans du gourou, il réduit le débat à une rivalité mimétique entre faiseurs de miracles », avant d'insister sur le fait que « jamais Eusèbe ne définit vraiment l'opposition essentielle entre Apollonios et Jésus. Face aux lapidations, Jésus est aux antipodes d'Apollonios¹⁰⁶¹. Au lieu de les susciter, il fait tout ce qu'il peut pour les empêcher. Jamais Eusèbe ne dit vraiment ce qui crève les yeux du lecteur moderne¹⁰⁶² ». Autrement dit, le texte de Philostrate, et par extension celui de S. Hiéroclès, est déjà suffisamment éloigné de l'univers mythique pour qu'un lecteur moderne puisse immédiatement y voir la fausseté des accusations lancées contre le mendiant. Cela ne semble au contraire pas possible à l'époque d'Eusèbe, et ce décalage est précisément une des caractéristiques des textes de persécution girardiens. Néanmoins, Girard ne place pas explicitement ce document dans cette catégorie.

Il n'y a donc pas, dans la documentation que nous venons d'étudier - il est vrai très réduite - de véritable équivalent antique aux « textes de persécution » girardiens, même si certaines de leurs caractéristiques se retrouvent dans quelques documents, notamment dans les récits de martyres. La question reste entièrement ouverte : comme nous l'avons vu, Girard laisse entendre qu'outre les textes de l'Ancien Testament, il aurait pu exister des récits analogues aux textes de persécution médiévaux dans la Grèce classique.

Bilan du chapitre 7 :

Nous avons donc vu dans ce chapitre que selon Girard, « partout où le christianisme pénètre, les systèmes mythico-rituels dépérissent et disparaissent¹⁰⁶³ ». Nous avons vu plusieurs marqueurs spécifiques de cette dynamique, comme l'interdiction progressive des sacrifices dans l'Empire romain, l'apport chrétien au système judiciaire ou encore l'apparition de textes

Hiéroclès doit donc établir d'abord la valeur historique de cet écrit, de là les jugements élogieux qu'il porte sur le biographe d'Apollonios et sur ses sources, auxquels il oppose le charlatanisme et le manque d'instruction des premiers témoins du Christ. Cela fait, il peut reprendre les prodiges accomplis par Apollonios et en déduire l'argument définitif, c'est-à-dire comparer la modération et la sagesse des païens devant un tel personnage à la crédulité des chrétiens qui ont construit leur foi sur des récits mensongers, faisant une large place à la magie, et en tirent des conclusions tout à fait déraisonnables : croire en la divinité d'un homme », Marguerite Forrat, introduction à Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès* (cit.), p. 44.

¹⁰⁶⁰ « Conscient du tort que la *Vie d'Appolonios de Tyane* faisait au christianisme, Eusèbe de Césarée (...) composa une critique de ce livre », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 79.

¹⁰⁶¹ Référence à Jn 8, 3-11.

¹⁰⁶² *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 79.

¹⁰⁶³ Voir citation en ouverture de chapitre.

de persécution qui témoignent d'un éloignement des représentations mythologiques de la violence. C'est la Révélation qui agit de manière souterraine dans l'histoire, au sein du « christianisme historique » défini par Girard. Ces progrès s'effectuent néanmoins dans un monde qui reste en partie déterminé par le sacrificiel ; ainsi, toute institution étatique ou judiciaire, aussi efficace qu'elle devienne, est vouée à terme à ne plus pouvoir contenir la violence puisque ses fondements sacrificiels s'étiolent avec le temps. Le recul du sacrificiel n'est pas non plus garanti avec la diffusion de la Révélation : Girard indique que certains mouvements religieux ou politiques sont en partie des tentatives de retour à l'archaïsme, comme il le voit pour l'Islam, et les travaux de Michel Ruche montrent la persistance voire le renforcement de certains héritages sacrificiels, par exemple au sein de la Gaule franque.

Le christianisme historique de Girard est donc paradoxal et résulte comme nous l'avons vu d'une double dynamique : l'esprit non-sacrificiel – qui seul peut permettre le choix radical du Royaume de Dieu - se diffuse dans un monde qui reste en partie sacrificiel et dont les structures sont vouées à la désintégration progressive. Dans sa forme archaïque ou moderne, c'est toujours le mimétisme qui gouverne l'histoire selon Girard. Un des effets majeurs de la déstructuration inhérente à la fin progressive des sociétés sacrificielles est le passage d'un désir mimétique relevant de la « médiation externe » à celui relevant de la « médiation interne ». Si la première permet une certaine efficacité dans la régulation du mimétisme et de ses effets violents, la seconde ne peut qu'accentuer la rivalité mimétique : c'est ce que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

Chapitre 8 – La montée en puissance de la médiation interne

« Le mouvement de la modernité dans son ensemble (...) reflète le glissement général de la société moderne de la médiation *externe* vers la médiation *interne*¹⁰⁶⁴ »

En mettant fin à la possibilité de l'existence de sociétés archaïques fondées sur une authentique méconnaissance de leurs fondements sacrificiels, la Révélation chrétienne crée également les conditions d'une perturbation inédite du fonctionnement triangulaire du désir mimétique lui-même. En effet, l'ordre archaïque défini par Girard dans *La violence et le sacré* (1972) établit un mode de régulation du désir qu'il qualifiait de « médiation externe » dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), et que nous avons mentionné dans notre premier chapitre.

Or, nous avons vu que pour Girard, la modernité mimétique du christianisme historique contient en elle la déstructuration, voire la désintégration progressive de toute structure ou de tout comportement d'origine sacrificiel. Ainsi, Girard voit la médiation externe inhérente aux sociétés sacrificielles laisser peu à peu la place à la médiation interne du désir, qui, dans un effet de cercle vicieux, accentue les effets désorganisateur et perturbateur de la crise que connaît le christianisme historique depuis la Révélation. Nous allons ainsi examiner dans un premier temps comment la médiation externe structure les sociétés archaïques depuis les temps de l'hominisation. Nous aborderons ensuite l'émergence progressive de la médiation interne et comment Girard envisage son inscription dans l'histoire. Enfin, dans un troisième temps, nous aborderons la question de la sortie de la dialectique entre médiation interne et externe par ce que Girard nomme la « conversion ».

I – Histoire cyclique et médiation externe

A – A l'origine : la médiation externe

1 – Caractéristiques de la médiation externe

Nous avons très brièvement caractérisé la médiation externe dans la rapide description que nous avons donné du désir mimétique au tout début du premier chapitre, afin de bien caractériser la rivalité mimétique qui engendre la crise sacrificielle que Girard repère dans les mythes antiques et la tragédie grecque. Il nous faut ici développer cette analyse afin de bien caractériser l'univers duquel la médiation interne jaillit au sein de la séquence moderne (ou d'histoire ouverte) de l'histoire mimétique de l'humanité.

Le désir mimétique est essentiellement triangulaire, et aiguillé du sujet vers l'objet par un médiateur dont on copie le désir, et dont on désire secrètement l'être. La médiation externe canalise ainsi le désir vers des modèles éloignés dans le temps, l'espace ou la condition sociale

¹⁰⁶⁴ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 406.

afin de limiter les risques de dérapages violents inhérents à l'imitation d'autrui¹⁰⁶⁵. Ainsi, le désir au sein de la médiation externe est un désir qui se proclame ouvertement : on ne le cache ou on ne le dissimule pas puisqu'il ne comporte aucun sentiment de honte ou de jalousie. La position de supériorité du modèle est clairement exprimée, créant un mode de relation similaire à celui entre maître et disciple, et la rivalité entre les deux est absolument impossible¹⁰⁶⁶. Girard s'est intéressé à la question du désir des enfants, et l'on constate une évolution dans sa réflexion à ce sujet : précisons simplement pour l'instant que le désir enfantin relève essentiellement de la médiation externe dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)¹⁰⁶⁷. Nous reviendrons sur ce thème au cours de ce chapitre lorsque nous aborderons la lecture girardienne des écrits d'Augustin d'Hippone.

L'univers psychique de la médiation externe exclut donc la rivalité avec le médiateur et ne fait qu'un avec la solidité des structures et des hiérarchies sociales¹⁰⁶⁸. La figure du roi en particulier, sacré ou de droit divin, constitue selon lui l'archétype du médiateur indépassable et indétrônable¹⁰⁶⁹. Le nombre de médiateurs – ou de modèles – possible est à ce titre limité dans une société de médiation externe, au sein de laquelle l'égalité est difficilement concevable¹⁰⁷⁰. Sur un plan politique, Girard associe la médiation externe au sentiment patriotique, qui « est déjà amour de soi mais il est encore culte sincère des héros et des saints. Sa ferveur ne dépend pas d'une rivalité avec les autres patries¹⁰⁷¹ », au contraire du chauvinisme. Enfin, Girard déclare qu'il lui a été reproché de ne plus avoir vraiment parlé de cette distinction entre les deux

¹⁰⁶⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 31.

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰⁶⁸ Jean-William Lapierre rappelle que « les sociétés dites “archaïques” ou “traditionnelles” ont toujours, plus ou moins explicite, une hiérarchie des sexes et des âges ». De même, à partir de la « matrice originelle de leur imaginaire social, commune aux Scandinaves, Germaniques, Italiques, Iraniens, Aryens de l'Inde, moins nette chez les Celtes, les Grecs et les Slaves soumis à d'autres influences (...), l'évolution des diverses civilisation indo-européennes a produit des hiérarchies plus compliquées », comme en Inde avec les castes, Jean-William Lapierre, « Les hiérarchies sociales », dans Jean Poirier, dir., *Histoire des mœurs*, t. II, vol. 1 : *Le temps, l'espace et le rythmes. Les techniques du corps*, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 1991, p. 425. Jean-William Lapierre était sociologue du pouvoir et du politique, et a enseigné aux universités d'Aix-en-Provence et de Nice.

¹⁰⁶⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 152-153. Bernadette Cabouret fait également remarquer que dans l'Antiquité tardive, l'empereur pouvait servir de point focal aux comportements imitatifs, notamment dans le domaine du luxe : « les hauts personnages de l'Empire - qu'ils viennent de la vieille aristocratie qui a capitalisé depuis des siècles patrimoine, honneurs et fierté ou de la nouvelle noblesse de service - vivent à l'imitation des empereurs (ou des rois) et s'inspirent de leur mode de vie », par exemple lorsqu'ils organisent de grandes réceptions : « rituels et impératifs de préséance viennent décalquer, chez les aristocrates, le rituel du banquet impérial », « Rites d'hospitalité chez les élites de l'Antiquité tardive », dans Jean Leclant, Maurice Sartre et André Vauchez (dir.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2008, p. 200.

¹⁰⁷⁰ Patrice Brun précise à ce sujet que dans la Grèce classique, « la cité se définit avant toute chose comme un groupe humain, celui des citoyens », les textes d'époque laissant ainsi de côté « à peu près entièrement, sauf cas exceptionnel justifié par les événements, tous ceux qui ne le sont pas. Dans cet esprit, il ne peut y avoir de notion d'égalité ou plutôt, s'il peut y en avoir, ce ne sera qu'à l'intérieur d'un même groupe. La différence fondamentale entre oligarchie et démocratie réside dans le fait que seule celle-ci accepte l'idée d'une égalité formelle entre l'ensemble des citoyens. Mais aucune démocratie n'a jamais envisagé d'élargir cette égalité de droit à ceux qui étaient exclus de la citoyenneté, les femmes, les étrangers, les esclaves », *Le monde grec à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 2010, publication originale 2003, p. 120-121.

¹⁰⁷¹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 252.

modes de médiation du désir après *Mensonge romantique et vérité romanesque*, mais il estime toutefois qu'il n'a jamais cessé de le faire, bien que « dans un autre langage¹⁰⁷² ».

2 – Emergence de la médiation externe avec le processus d'homínisation

Girard relie directement la médiation externe aux sociétés archaïques : « la médiation externe est organisée pour empêcher la rivalité et toutes les formes de médiation interne, comme dans les sociétés archaïques. Mais ces prohibitions, pour favoriser la sauvegarde de la société, doivent cacher certaines révélations¹⁰⁷³ », c'est-à-dire la méconnaissance qui est au cœur des sociétés sacrificielles. A ce titre, la médiation externe serait historiquement intrinsèque au processus d'homínisation ; nous avons vu que l'humanité apparaît lorsque les capacités cognitives - et donc imitatives - des primates intensifient la rivalité mimétique, et plongent le groupe dans une crise mimétique qui ne se résout qu'avec l'apparition du mécanisme émissaire et l'instauration d'un ordre sacrificiel, c'est-à-dire de médiation externe. Le désir, au sein de ce type de société, est canalisé non seulement par les hiérarchies sociales mais également par les rites et les interdits.

La crise mimétique est donc l'antithèse de la médiation externe, et correspond donc à une intensification dramatique de la médiation interne qui pose un risque mortel au groupe. On pourrait donc, en schématisant, postuler que c'est la médiation interne qui surgit brutalement la première au sein du processus d'homínisation et qui provoque la crise ; si le groupe échoue à la résoudre, elle s'autodétruit ; dans le cas contraire, le mécanisme émissaire permet à la violence fondatrice de donner naissance à un ordre sacrificiel dont la médiation externe est partie intégrante. Enfin, si, comme nous le verrons, la médiation interne a une histoire (Girard en distingue une aggravation en différents stades dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*), il n'a jamais considéré que la médiation externe en avait une : elle reste identique à elle-même au sein de l'histoire cyclique et de ses cycles sacrificiels. Girard a consacré plus de développements dans ses écrits à la médiation interne qu'à la médiation externe, mais nous pouvons toutefois aborder trois exemples qui caractérisent la première au sein des sociétés antiques.

B – Les sociétés sacrificielles, des sociétés de médiation externe

1 – Une conception incomplète de l'imitation dans l'Antiquité : Platon et Aristote

Platon (427-347 av. J.-C.) et Aristote (384-322 av. J.-C.) sont certainement les deux penseurs antiques que Girard a le plus fréquemment commentés : on trouve des considérations sur leurs écrits – ou au moins des mentions – dans la plupart de ses livres, surtout ceux d'entretiens, ainsi que dans un bon nombre d'articles. Ils peuvent être commentés indépendamment l'un de l'autre,

¹⁰⁷² *Celui par qui le scandale arrive*, p. 186. Charles Ramond estime cette distinction comme étant « d'une grande souplesse » et possédant « une grande capacité explicative », mais qui « pose cependant un certain nombre de problèmes, qui expliquent sans doute la gêne perceptible de Girard après *Mensonge romantique* », *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 51. Il nous semble toutefois que la question des deux médiations est fortement présente dans *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990), ouvrage d'analyse littéraire comme l'était *Mensonge romantique et vérité romanesque* en 1961.

¹⁰⁷³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 186. Girard estime toutefois que cette proposition est « un peu trop schématique ».

ou au contraire faire l'objet d'une analyse qui s'applique aux deux en même temps. Comme nous allons le voir, c'est la conception du désir chez ces deux auteurs qui a retenu l'attention de Girard : il estime qu'ils ont joué un rôle important dans la définition de celui-ci, définition qui s'est ensuite transmise dans l'Histoire, tout en ayant « escamoté l'essentiel¹⁰⁷⁴ », c'est-à-dire la rivalité mimétique.

Girard estime que Platon est le premier penseur de l'histoire à avoir abordé la question de l'imitation ; selon Girard, « il lui a accordé un rôle prodigieux : l'imitation, pour lui, est essentielle et dangereuse. Il la redoute. L'imitation, c'est le passage de l'essence à l'existence¹⁰⁷⁵ ». Girard mentionne essentiellement *La République* dans ses écrits. De manière générale, il estime que tout est sujet à imitation pour Platon, sauf les comportements d'appropriation, c'est-à-dire imiter ce que désire autrui : le désir mimétique¹⁰⁷⁶. Pour Girard, Platon s'est considérablement rapproché de la compréhension des mécanismes rivalitaires et violents du désir, c'est-à-dire de sa médiation interne ; sans toutefois arriver à conceptualiser cela¹⁰⁷⁷. Girard insiste en particulier sur la peur des doubles – c'est-à-dire de l'indifférenciation violente – à laquelle l'imitation d'autrui peut mener¹⁰⁷⁸.

Platon manifesterait donc une méfiance profonde envers l'imitation, voire une terreur, ce en quoi Girard voit un aspect essentiel de son œuvre¹⁰⁷⁹. Cela s'observerait également dans la conception platonicienne de l'art, précisément parce que tout art est selon Platon imitatif¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁷⁵ « Entretien avec René Girard », *Philosophie magazine*, hors-série *René Girard*, novembre 2011, publication originale n°23 (octobre 2008), p. 11.

¹⁰⁷⁶ *Quand ces choses commenceront*, p. 31. « Chez Platon, déjà, la problématique de l'imitation est amputée d'une dimension essentielle (...) Jamais dans cette problématique platonicienne il n'est question des comportements d'appropriation. Or, il est évident que les comportements d'appropriation, qui jouent un rôle formidable chez les hommes comme chez tous les êtres vivants, sont susceptibles d'être copiés. Il n'y a aucune raison de les exclure ; jamais pourtant Platon n'en souffle aucun mot », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 17-18.

¹⁰⁷⁷ Dans « *La République* en particulier, on s'aperçoit qu'il est hanté par le vrai conflit né de l'imitation des désirs, le conflit entre les proches qui désirent la même chose et qui se trouvent d'un seul coup rivaux (...) mais il ne le conceptualise pas », *Quand ces choses commenceront*, p. 31.

¹⁰⁷⁸ « Quand Platon parle de l'imitation dans *La République*, l'image du miroir apparaît soudain comme l'un des signes de la crise mimétique : il annonce l'apparition des doubles. Platon redoute la mimésis. Il pressent le danger de conflit derrière certaines pratiques imitatives, danger qui n'est pas limité à l'art, mais qui peut surgir à tout instant lorsque deux ou plusieurs hommes sont ensemble. Il ne s'explique jamais là-dessus », *Les origines de la culture*, p. 65. Trois références sont données dans la note 4 de la même page : « on trouve notamment l'image du miroir dans *Alcibiade*, 133 a ; *Timée*, 46 a-c ; *Sophiste* 239 d. Dans *La République*, Platon décrit l'imitation comme une véritable crise des doubles : *La République*, III, 395e-396b ». Le passage d'*Alcibiade* est un dialogue entre Socrate et Alcibiade, et il y est question de voir son propre visage au fond de l'œil d'autrui, dans *Œuvres complètes*, t. I, trad. et notes Léon Robin et Joseph Moreau, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 246. Celui du *Timée* concerne les rapports entre le feu extérieur (lumière, miroirs) et le feu intérieur (les yeux et le visage), introd. notes et trad. Luc Brisson et Michel Patillon, dans *Platon, Timée-Critias*, Paris, Flammarion, 2017, publication originale 1992, p. 141-142. Il est question dans le *Sophiste* d'« images que l'on voit sur l'eau et les miroirs », introd., notes et trad. Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, 1993, p. 131. Enfin, le passage de la *République* (dans le livre III) consiste en une liste de modèles qu'un homme ne doit pas imiter : les femmes (geignardes, amoureuses, souffrantes ou donnant naissance à un enfant), les esclaves « dans leurs activités d'esclaves » ainsi que les hommes « méchants et lâches », les fous, les forgerons, les artisans et les rameurs de trières, préf., notes et trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, édition corrigée et remise à jour 2016, publication originale 2002, p. 179-180. La question des doubles que Girard voit dans *La République* est également abordée dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 27.

¹⁰⁷⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 26. Il précise à la p. 27 que Platon « partage avec les peuples primitifs une terreur de la mimésis ».

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

Cette crainte de l'imitation est « mal définie » dans son œuvre, et s'apparenterait ainsi à la méconnaissance des mécanismes de la violence sacrificielle constitutive des sociétés archaïques¹⁰⁸¹. De plus, Girard et ses interlocuteurs parlent de « platonisme culturel » dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, conception selon laquelle les institutions et la culture en général seraient « immuables » et qu'elles seraient directement « à la disposition de l'homme lorsqu'il s'éveille à la pensée¹⁰⁸² », c'est-à-dire sans point d'origine identifiable ou conceptualisable. Bien au contraire, ce point de départ est pour Girard nécessairement le mécanisme victimaire. Enfin, Girard estime que l'imitation – et donc la rivalité mimétique – font si peur à Platon que celui-ci aimerait perpétuer le refoulement de la connaissance qu'il semble en avoir¹⁰⁸³. Girard voit toutefois en Platon une étape cruciale dans la compréhension du mécanisme victimaire, avant même la Révélation chrétienne – la Grèce classique étant pour Girard une société sacrificielle : il situe en effet Platon « entre la philosophie et le christianisme », et dit qu'il identifie bien mieux que les présocratiques la question de la violence et de ses dangers¹⁰⁸⁴. On reste donc, chez Platon, dans une conception du désir qui reste de médiation externe, mais qui cherche à évacuer la compréhension de la médiation interne qu'il pressent malgré tout¹⁰⁸⁵.

Ce souhait du « refoulement » de la compréhension des mécanismes de la violence que Girard voit chez Platon est chose faite avec Aristote : « la *mimesis* est devenue paisible¹⁰⁸⁶ » ; Aristote la rend, selon Girard, « anodine et docile¹⁰⁸⁷ ». Girard a essentiellement commenté sa *Poétique* et la première partie des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) s'ouvre par une citation tirée de cette œuvre : « l'homme diffère des autres animaux en ce qu'il est le plus apte

¹⁰⁸¹ « La crainte mal définie qu'inspire à Platon la *mimesis* en général et la *mimesis* incontrôlée en particulier s'inscrit sur le fonds de la crise mimétique, de même que l'hostilité de mainte société traditionnelle à l'égard des mimes, des acteurs et de la représentation théâtrale en général », *Critiques dans un souterrain*, p. 228. Cette crainte de la violence sacrificielle se voit dans un extrait que donne Girard de *La République* (378a-b) : « quand aux actes (...) de Cronos et ce qu'il endura de son fils, même si c'était la vérité, il ne faudrait pas, selon moi, aller avec une pareille légèreté les débiter à des êtres dépourvus de jugement et naïfs, mais bien plutôt les taire complètement ; et s'il existait quelque obligation de les dire, il faudrait que ce fût par des formules secrètes de mystères, pour un auditoire le plus réduit possible, et après le sacrifice non pas d'un porc, mais de quelques victime qui fût d'importance et difficile à se procurer, afin qu'en conséquence il y eût le plus petit nombre possible de gens à les entendre ! – J'en conviens, dit [Adimante], ces récits, ceux-là tout au moins, sont choquants », cité par Girard dans *Le bouc émissaire*, p. 114. Platon, *La République*, préf., notes et trad. Georges Leroux, Paris, édition corrigée et mise à jour 2016, publication originale 2002, p. 152-153. Il s'agit du livre II de l'ouvrage. « Ce n'est plus le meurtre collectif, on le voit, qui scandalise Platon, c'est la violence individuelle qui constitue le signe déplacé de cette disparition », écrit Girard, autrement dit la médiation interne, *Le bouc émissaire*, p. 114.

¹⁰⁸² Jean-Michel Oughourlian, en dialogue avec Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 82. Girard répond à la p. 83 que ce platonisme culturel doit être « désagrégé ».

¹⁰⁸³ *Achever Clausewitz*, p. 179. Il y a donc chez Platon « moins un oubli de l'être qu'une dissimulation délibérée de la violence », *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁸⁴ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 179. Il précise également que « cette compréhension du danger est un fait essentiel, vital chez Platon ».

¹⁰⁸⁵ Christine Orsini considère quant à elle que « Girard lit Platon en anthropologue, bien que le reproche qu'il lui adresse – celui de parfaire l'effacement mythique de la violence originelle – ne soit pas fait au nom du positivisme de la science, mais au nom de la révélation judéo-chrétienne ». Elle considère toutefois que « René Girard et Platon ont un sol commun, qui se dérobe peut-être à l'ère des ordinateurs : le langage, la croyance en un langage de vérité », « Girard et Platon », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 323 et p. 329.

¹⁰⁸⁶ *Achever Clausewitz*, p. 179.

¹⁰⁸⁷ « Entretien avec René Girard », *Philosophie magazine*, hors-série *René Girard*, novembre 2011, publication originale n°23 (octobre 2008), p. 11.

à l'imitation¹⁰⁸⁸ ». Girard estime qu'Aristote a totalement évacué la question de la violence au sein de l'imitation. Si pour lui l'amitié peut déboucher sur la rivalité, c'est dans le cadre d'une saine « émulation aristocratique » qui doit pousser à la vertu. Aristote « ne craint pas la concurrence », c'est-à-dire qu'il n'en voit pas les dangers. Il voit bien le problème de la rivalité mais « s'arrange pour l'éviter¹⁰⁸⁹ ».

Le bilan de Girard est clair : Platon et Aristote ont reconnu dans leurs écrits l'importance de l'imitation, mais la conception qu'ils ont léguée reste celle de la médiation externe : ils méconnaissent la rivalité mimétique, c'est-à-dire la médiation interne. Il les situe tous les deux à l'origine d'une conception incomplète de l'imitation qui perdurerait encore de nos jours¹⁰⁹⁰ : Platon a ainsi « déterminé une fois pour toutes » la question culturelle de l'imitation, d'où la « dimension acquisitive » est « amputée¹⁰⁹¹ » ; Aristote est quant à lui à la source d'une « tradition d'imitation anodine¹⁰⁹² ». Girard en appelle donc à « rejeter » ces deux conceptions de l'imitation afin d'y réintroduire la dimension conflictuelle, celle de la rivalité mimétique et donc de la médiation interne¹⁰⁹³.

2 – Rite sacrificiel et médiation externe

Dans l'univers de sociétés sacrificielles, un rite est pour Girard « un comportement mimétique de type non conflictuel, une médiation *externe*¹⁰⁹⁴ ». Dans la pensée girardienne, tout rite a effectivement pour fonction de rejouer tout ou partie de la crise mimétique en canalisant les désirs sur une action précise à effectuer. Le sacrifice, en particulier, vise à reformer l'unanimité violente qui avait provoqué la crise mimétique originelle sur une victime de substitution, dont la mort n'appellera aucune vengeance et ne provoquera pas donc le retour de l'escalade mimétique conflictuelle. Le sacrifice a donc, pour René Girard, un rôle de médiateur entre le sacré et la communauté archaïque. Une fois sa structuration effectuée à la suite du mécanisme émissaire par l'apparition des rites et des interdits, il ne doit pas y avoir séparation totale entre la communauté et le sacré, « si tant est qu'elle soit vraiment pensable » : une forme permanente d'équilibre doit être maintenue entre les deux sphères, car la séparation complète (relâchement de la médiation externe) est tout aussi dangereuse qu'une fusion avec lui (crise mimétique, donc médiation interne)¹⁰⁹⁵. Ainsi, si vivre dans la violence provoque la désintégration de la communauté, Girard écrit que l'on ne peut pas non plus vivre trop longtemps sans elle¹⁰⁹⁶ ; ce qui explique le recours systématique au rite sacrificiel, qui effectue cette médiation entre la

¹⁰⁸⁸ Aristote, *Poétique* IV, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 9. Ce commentaire est inséré dans une réflexion sur l'imitation en poésie, *Poétique*, éd. et trad. Jean Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1977, publication originale 1932, p. 33. Sur la *Poétique*, voir également *La violence et le sacré*, p. 113, et *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 79.

¹⁰⁸⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 20.

¹⁰⁹⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 17. Girard précise ainsi que « la définition mimétique de l'art a régné sans partage des Grecs jusqu'au milieu du XIX^e siècle », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 404.

¹⁰⁹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 18.

¹⁰⁹² *Les origines de la culture*, p. 66.

¹⁰⁹³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 21.

¹⁰⁹⁴ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 265.

¹⁰⁹⁵ *La violence et le sacré*, p. 399.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*

communauté et le sacré¹⁰⁹⁷. Dans les sociétés sacrificielles, les rites en général, et le sacrifice en particulier sont donc des pourvoyeurs de médiation externe.

3 – Le père, médiateur au sein de la structure familiale

Girard estime que le nombre de modèles « disponibles » dans les temps modernes est beaucoup plus étendu que par le passé¹⁰⁹⁸ ; les sociétés archaïques sont donc pour Girard des univers au sein desquels le choix des modèles est plus restreint. Aucun de ces modèles, contrairement à celui du Christ, ne peut toutefois relever du « bon mimétisme » et le transcender de manière non-sacrificielle¹⁰⁹⁹. Girard n'a mentionné qu'un seul de ces modèles qu'il relie indirectement aux sociétés sacrificielles : celui du père, au sein de la famille patriarcale. Ainsi, « dans son rôle de chef de famille, le père est censé être le modèle d'une médiation externe, plutôt que le pur tyran de la psychanalyse¹¹⁰⁰ ». Girard, à l'aide de sa lecture des tragédies de Shakespeare, voit ceci basculer à la fin du XVI^e siècle : on peut donc élargir aux sociétés archaïques cette remarque sur le rôle mimétique du père à l'intérieur de la famille. Aristote affirme ainsi la supériorité de l'homme sur la femme au sein du mariage, sans que cela ne se transforme en tyrannie, comme chez les Perses¹¹⁰¹ ; dans les contrats de mariage grecs des époques classique et hellénistique, la femme est « donnée » à son époux et lui doit obéissance¹¹⁰². Philippe Moreau rappelle également qu'« aucune institution romaine n'exprime plus nettement la domination masculine que celle de la tutelle des femmes » : soumise à la *potestas* du père de famille, elle pouvait passer sous l'autorité spécifique de la *manus* de son époux lors du mariage. Ce passage sous la *manus* du mari n'était pas automatique, et en son absence elle restait sous l'autorité de son père¹¹⁰³.

Après avoir examiné la place de la médiation externe au sein des sociétés archaïques, sacrificielles et cycliques, il nous faut voir comment Girard conçoit l'apparition de la médiation

¹⁰⁹⁷ Girard le note à travers l'exemple du rite de l'inceste royal, dont le protagoniste doit se souiller afin de rappeler la victime originelle. Selon lui, ce rite est « inintelligible » sans le sacrifice : il a besoin de sa médiation, car il est en réalité à son service et vise à renforcer son efficacité, *Ibid.*, p. 168.

¹⁰⁹⁸ *Les origines de la culture*, p. 68.

¹⁰⁹⁹ *Achever Clausewitz*, p. 185.

¹¹⁰⁰ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 209.

¹¹⁰¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque* VIII, 1160b32-35 : « l'association d'un mari et de sa femme paraît évidemment aristocratique, parce que c'est sur le mérite que repose l'autorité du mari ; elle s'exerce dans les matières où il est besoin de l'homme, tandis que tout ce qui convient à une femme est laissé de son ressort à elle », éd., notes et trad. Richard Bodeüs, Paris, Flammarion, 2004, p. 438.

¹¹⁰² Aurélie Damet, « Union, mariage et divorce », dans Aurélie Damet et Philippe Moreau, *Famille et société dans le monde grec et en Italie (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle av. J.-C.)*, Paris, Armand Colin, 2019, p. 105.

¹¹⁰³ « Quand une épouse entrait dans la *manus* de son mari ou de son beau-père, elle cessait d'appartenir à sa famille d'orientation : elle en quittait le culte, sortait de la *potestas* de son père ou aïeul et cessait par là même d'être agnate des leurs, avec la conséquence qu'elle perdait les droits successoraux qui étaient les siens dans sa famille de naissance ; si elle était *sui iuris*, elle cessait de l'être ; si elle avait un patrimoine, il se fondait entièrement dans celui de son mari. Symétriquement, elle entrait dans le groupe familial de celui-ci où on la désignait désormais comme *mater familias*, participant à son culte et devenant agnate des agnats de son mari, elle acquérait juridiquement le statut d'une fille du point de vue successoral : en cas de décès de son époux, elle héritait en l'absence de testament d'une part égale à celle qui revenait à chacun de ses fils et filles », Philippe Moreau, « La composition de la famille élémentaire », dans Aurélie Damet et Philippe Moreau, *Famille et société dans le monde grec et en Italie* (cit.), p. 307

externe à partir de la Révélation chrétienne au sein du christianisme historique et de l'histoire ouverte.

II – Le passage progressif à la médiation interne au sein de l'histoire ouverte

A – Caractéristiques de la médiation interne

1 – Conséquences psychologiques de la médiation interne

Girard a beaucoup plus écrit sur la médiation interne que sur la médiation externe. En effet, l'indifférenciation et « l'invariant » sont ce qu'il cherche à étudier, « comme tous les scientifiques », plutôt que la différence¹¹⁰⁴. La médiation externe correspond à la désorganisation voire à la désintégration de la médiation interne. Si Girard voit la médiation externe apparaître au sein du processus d'humanisation, on peut postuler que c'est en réaction au surgissement brutal de la médiation interne alors que les capacités mimétiques des premiers groupes humains augmentent avec leurs capacités cognitives ; c'est donc la médiation externe qui est première, et dont l'ordre sacrificiel a pour but d'éviter le retour. Si elle est socialement destructrice, Girard a avant tout défini la médiation interne, dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* comme psychologiquement aliénatrice. Nous allons en donner ici une brève description.

Il faut en premier lieu rappeler que Girard ne voit pas de différence de nature entre les deux types de médiation, interne et externe, car leur unité réside dans « la transfiguration de l'objet désiré¹¹⁰⁵ » par le biais du médiateur, et leur différence dans le mode de rapport au médiateur. Dans la médiation interne, la personne qui désire se trouve donc très rapprochée du médiateur dont elle copie le désir. Les relations du sujet et du médiateur peuvent alors évoluer dans deux directions différentes. Tout d'abord, si le médiateur fait barrage avec succès au désir de son concurrent, alors ce dernier va comprendre dans cet échec qu'au fond il ne mérite pas l'objet désiré et peut donc sombrer dans ce que Girard appelle les sentiments modernes : la honte, la haine ou le mépris de soi-même. Le médiateur lui apparaîtra ainsi comme un individu d'exception, à l'être plus complet et supérieur, qui lui rappellera en permanence sa propre médiocrité, voire son propre néant, car « pour vouloir se fondre ainsi dans la substance de l'*Autre*, il faut éprouver pour sa propre substance une répugnance invincible¹¹⁰⁶ ». C'est ainsi que peuvent s'installer des rapports de type de domination, voire d'esclavage, car « dans la médiation double, chacun joue sa liberté contre celle d'autrui¹¹⁰⁷ ». Le médiateur parade désormais dans un Eden hors d'atteinte aux yeux de son disciple, quant à lui complètement soumis et dépourvu de la moindre estime pour lui-même, qui « se tourne passionnément vers cet *Autre* qui semble jouir, lui, de l'héritage divin. La foi du disciple est si grande qu'il se croit toujours sur le point de dérober au médiateur le secret merveilleux¹¹⁰⁸ ». Dans les cas les plus

¹¹⁰⁴ *Les origines de la culture*, p. 195.

¹¹⁰⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 45.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 85.

extrêmes, l' « esclave » sera convaincu qu'il doit être puni de son propre néant, ce qui peut entraîner des comportements masochistes.

La relation peut toutefois s'inverser, car le médiateur, prenant conscience qu'il a un rival, peut parfaitement tomber à son tour dans le cercle infernal de la médiation interne et faire du « copieur » son propre médiateur, car le désir mimétique est éminemment contagieux et peut circuler de plus en plus vite entre les deux rivaux¹¹⁰⁹ : on retrouve ainsi la lutte des doubles définie par Girard, le désir de chacun renforçant le désir de l'Autre. Ainsi, si le sujet parvient à prendre l'ascendant sur son médiateur, c'est ce dernier qui risque de subir les mêmes tourments. Ce tourbillon peut être sans fin, plonger les individus dans une totale déchéance et les mener aux portes de la folie.

Rappelons que l'objet ne joue aucun rôle dans le mécanisme, et que c'est l'être du médiateur que l'on cherche à s'approprier. La possession de l'objet ne peut donc qu'être décevante ; on se tourne alors vers de nouveaux objets, qui le seront également, et l'on peut traverser l'existence ainsi, de désir en désir¹¹¹⁰. Selon Girard, cela peut mener à ne désirer que des objets parfaitement inaccessibles afin d'éviter l'épouvantable déception métaphysique que provoque la possession¹¹¹¹. Un tel individu va donc rechercher en permanence l'obstacle infranchissable, « et il est bien rare qu'il ne parvienne pas à le trouver¹¹¹² ». Se placer soi-même dans une position d'échec complet du désir alors qu'on semblait irradier de maîtrise devient donc, aux yeux de Girard, un comportement typique de la modernité mimétique : « le masochiste (...) n'est d'abord qu'un maître blasé¹¹¹³ ». Ce que cet individu recherche au fond désespérément, c'est un médiateur qui ne saura être vaincu¹¹¹⁴ et dont le barrage qu'il opposera avec succès au désir de l'ancien « maître » le transformera en « une divinité authentique », et en « un médiateur invulnérable à ses propres entreprises¹¹¹⁵ ». Encore une fois, ce n'est pas l'objet que l'on désire, c'est le contact avec le médiateur, qui trône dans un ciel inaccessible, tel une divinité¹¹¹⁶. Ainsi, que l'on soit maître ou esclave, la médiation interne est la voie royale vers la dépréciation de soi et le masochisme¹¹¹⁷. A l'inverse, le sadisme correspond au « retournement dialectique » du masochisme : le sujet en souffrance cherche à imiter son médiateur dans sa fonction persécutrice¹¹¹⁸.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 130-131.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹¹¹¹ « Mille expériences successives ont appris au maître que les objets sont sans valeur s'ils se laissent posséder », *Ibid.*

¹¹¹² *Ibid.*

¹¹¹³ *Ibid.*

¹¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 219-220.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 228.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹¹¹⁸ « Fatigué de jouer le rôle de martyr, le sujet désirant choisit de se faire bourreau », rôle jusqu'à présent joué aux yeux de ce sujet par son médiateur, car l'humiliation et la honte de voir son désir bloqué par ce dernier s'accompagne d'une authentique souffrance, qui n'est d'ailleurs pour Girard pas en contradiction avec le culte porté au médiateur. Or, « toutes les victimes du désir métaphysique cherchent à s'approprier l'être du médiateur. Le sadique s'efforce d'imiter ce dieu dans sa fonction essentielle qui est, désormais, celle de persécuteur (...). Le sadique veut se donner l'illusion que son but est déjà atteint ; il s'efforce de prendre la place du médiateur et de voir le monde par les yeux de celui-ci, dans l'espoir que la comédie, peu à peu, se transformera en réalité. La

La médiation interne est qualifiée par Girard de « maladie ontologique¹¹¹⁹ » ; contrairement à la médiation externe, elle est contagieuse, en évolution constante et comporte plusieurs degrés d'aggravation au fur et à mesure que les désirs concurrents se renforcent les uns les autres. Ainsi, « au bout de l'évolution toujours plus rapide de la médiation interne, il y a le néant. L'âme est parvenue au point mort¹¹²⁰ » ; la personnalité se retrouve « atomisée »¹¹²¹.

2 – Conséquences sociales de la médiation interne

La médiation interne du désir mimétique n'a pas que des effets psychologiques ; apparaissant lorsque l'ordre sacrificiel se desserre, elle va elle-même accélérer ce mouvement. Le rapport entre déstructuration sociale et médiation interne n'est donc pas de l'ordre de cause à effet, les deux s'intensifiant réciproquement. Girard ainsi voit la médiation interne s'accroître lorsque les différences entre individus tendent à se réduire¹¹²². Par cela, Girard n'entend pas seulement les différences de richesse ou le statut social, mais bien la « distance spirituelle¹¹²³ » qui sépare les différents individus et groupes qui structurent la société, autrement dit la représentation que l'on a de cette distance. Celle qui sépare par exemple un monarque absolu de ses sujets est considérable. Apparaissant ainsi lorsque cette distance se réduit, la médiation interne va renforcer cet effacement des différences et s'accroître à son tour, car « on ne remonte pas dans les passions : l'évolution historique et psychique est irréversible¹¹²⁴ ».

Girard insiste bien dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* sur le fait que « le désir a une histoire » ; il insiste par exemple sur le fait que la progression de la médiation interne se vérifie dans le monde réel, avec les progrès de l'égalité et de la démocratie¹¹²⁵. Il est régulièrement revenu par la suite sur la question de l'historicité de la médiation interne, qui est pour lui fondamentale¹¹²⁶.

L'univers social de la médiation interne est donc également un univers d'aliénation. Le désir mimétique s'y intensifie car le nombre de médiateurs augmente avec l'effacement des différences ; ainsi, « la contagion est si générale, dans l'univers de la médiation interne, que tout individu peut devenir le médiateur de son voisin sans comprendre le rôle qu'il est en train de jouer¹¹²⁷ ». En son sein se développent donc l'envie, la jalousie et la haine, sentiments qui n'ont rien de nouveau mais qui prennent une ampleur inédite¹¹²⁸. Le mimétisme gagne même la sphère politique : trouver des justifications historiques à des conflits internes au groupe n'y est plus qu'un prétexte, alors que c'est le mimétisme qui est à leur source. Girard précise

violence du sadique constitue un nouvel effort pour atteindre la divinité », et donc un autre exemple de désir selon l'Autre, *Ibid.*, p. 228-229.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 308.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 123. « Dans son avancée la plus extrême », écrit par ailleurs Girard, le désir mimétique devient « l'aspiration luciférienne au mal absolu (...). Il n'y a là aucune fatalité biologique, aucun déterminisme inconscient, mais un acquiescement de la volonté », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 390.

¹¹²² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 37.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 152.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹¹²⁶ Voir par exemple *Celui par qui le scandale arrive*, p. 187.

¹¹²⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 130.

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 34.

d'ailleurs à quel point il est facile de trouver ces « prétextes » dans un univers de médiation interne¹¹²⁹. Girard précise qu'il en est de même pour les idéologies politiques¹¹³⁰ et pour la déstructuration de la sphère familiale¹¹³¹. Enfin, ce travail de la médiation interne est souterrain : ses contemporains ne parviennent pas à la voir ni la comprendre : comme dans les sociétés sacrificielles, on reste dans la méconnaissance des mécanismes mimétiques qui déterminent le cours de l'histoire¹¹³². Ainsi, « c'est dans la médiation interne qu'est la vérité profonde du *moderne*¹¹³³ ».

B – La question du passage d'une médiation à l'autre

1 – Une transition aux contours historiques flous

Comment repérer historiquement le passage de la médiation externe à la médiation interne ? Girard découvre cette dernière dans la littérature, et les œuvres qu'il étudie dans un premier temps ne remontent pas au-delà de la fin du XVI^e siècle (Cervantès, et surtout Shakespeare). Il observe donc la médiation interne alors qu'elle est selon lui rentrée, depuis la fin du XIX^e siècle, dans sa phase la plus active et la plus perturbatrice. Il est néanmoins possible selon lui d'en suivre la longue histoire depuis l'Antiquité, précisément à travers la littérature¹¹³⁴. Il faut rappeler que pour Girard, la littérature est une source absolument essentielle pour repérer et étudier les manifestations du désir mimétique¹¹³⁵ ; il estime en particulier que la littérature permet d'aller beaucoup plus loin dans cette étude que les sciences sociales traditionnelles¹¹³⁶. Girard a effectivement étudié le désir mimétique dans les mythes, les tragédies grecques ou encore dans la philosophie, comme nous l'avons vu en début de ce chapitre, et il y perçoit la médiation interne que l'on essaye d'ailleurs selon lui de dissimuler, d'escamoter.

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 167.

¹¹³⁰ « Les idéologies rivales relèvent (...) de la médiation interne ; elles ne doivent leur pouvoir de séduction qu'à l'appui secret que se fournissent les contraires. Fruits de la scission ontologique dont leur dualité reflète l'inhumaine géométrie, elles servent en retour d'aliment à la concurrence dévoratrice », *Ibid.*, p. 174.

¹¹³¹ « Le passage à la médiation interne est une adoption de modèles plus rapprochés de leurs imitateurs que ne l'est le père », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 209.

¹¹³² *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 158-169.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 123.

¹¹³⁴ Girard aborde cette longue durée par la question du délire, qu'il rattache aux progrès de la médiation interne : « les grandes œuvres à considérer vont du théâtre grec et de Platon à Dostoïevski et à Proust (...). Je suis persuadé que l'on peut extraire de ces œuvres une théorie d'ensemble du désir dont il suffit de développer les conséquences pour déboucher sur une systématisation du délire, par un processus essentiellement logique dont l'enchaînement des œuvres vérifie la réalité », *Critiques dans un souterrain*, p. 206.

¹¹³⁵ Erich Auerbach a consacré au milieu du XX^e siècle un ouvrage consacré à « l'interprétation du réel à travers la représentation (ou "imitation") littéraire », analyse s'étalant d'Homère à Virginia Woolf : *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de l'allemand Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968, publication originale 1946, p. 549. Girard, estime qu'E. Auerbach a le mérite de montrer que « notre mentalité moderne doit beaucoup plus aux récits bibliques qu'à Homère (...). Mais l'essentiel (...), pour moi, n'est pas là. L'essentiel que personne ne voit, et pas plus Auerbach que les autres, c'est que, dans les mythes, la victime est coupable avant même d'être divine, alors que dans le biblique, il lui arrive d'être innocente, d'être faussement accusée. Pas plus que les autres interprètes, Auerbach ne voit ce qui, à mes yeux, est seul essentiel », autrement dit le mimétisme et la violence qu'il engendre, *Les origines de la culture*, p. 119. Voir aussi la p. 236.

¹¹³⁶ « La guerre est partout », entretien avec Élisabeth Lévy, *Le Point* n°1831, 18 octobre 2007, p. 92. Charles Ramond précise effectivement que Girard « n'hésite pas à rechercher la vérité sur l'homme dans des textes romanesques ou religieux plutôt que dans des enquêtes ethnologiques ou psychologiques », *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 69.

Pour Girard, plusieurs marqueurs historiques sont révélateurs des progrès de la médiation interne : la dialectique entre innovation et imitation¹¹³⁷, les révolutions politiques modernes¹¹³⁸, la démocratie et l'égalité politique¹¹³⁹, et enfin les totalitarismes¹¹⁴⁰. Il les situe tous historiquement aux époques moderne et contemporaine, et il écrit très clairement dans *La Voix méconnue du réel* que la dernière phase de la médiation externe se situerait aux XVI^e et XVII^e siècles¹¹⁴¹. Mais son constat est nuancé par des remarques que l'on trouve dans d'autres écrits, et deux exemples liés à la question du christianisme nous permettent de situer la genèse de la médiation interne dans l'Antiquité.

Le premier point est très général : Girard relie explicitement la progression de la médiation interne à celle du christianisme, qui entraîne la fin progressive des interdits¹¹⁴² ; ceux-ci sont tous, rappelons-le, d'origine sacrificielle. Dans cette perspective, la montée en puissance de la médiation interne trouverait son origine dans la Révélation chrétienne.

Le second exemple, en lien direct avec le premier, est la question du totalitarisme, que Girard a abordée dans sa lecture du *Livre de Job* dans *La route antique des hommes pervers* (1985). Rappelons que les totalitarismes sont pour Girard des tentatives ouvertes de « refaire » du sacrificiel en pleine connaissance de cause, c'est-à-dire de « faire des victimes en le sachant¹¹⁴³ ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, Girard fait un parallèle entre la volonté des « amis » de Job de faire admettre à ce dernier qu'il a bien fauté, ainsi qu'avec la question de l'aveu que l'on cherche à extorquer par tous les moyens dans les procès totalitaires, en particulier soviétiques : il faut « l'adhésion sincère des accusés à leur condamnation sans preuve, à leur annihilation¹¹⁴⁴ ». Le chapitre 16 du livre s'intitule d'ailleurs très précisément « Un procès totalitaire ».

Cela rejoint directement la question des institutions et du système judiciaire dans la pensée girardienne : nous avons vu qu'une société archaïque dont les structures étaient assez solides pouvait développer un système judiciaire, incomparablement plus efficace que le recours au

¹¹³⁷ *La Voix méconnue du réel*, p. 292-314.

¹¹³⁸ Girard a développé le cas particulier de la révolution française dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 153 : « la révolution ne détruit qu'une chose, la plus importante bien qu'elle paraisse vide aux esprits vides : le droit divin des rois », autrement dit le modèle suprême de la médiation externe dans la société d'Ancien Régime.

¹¹³⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 154-163.

¹¹⁴⁰ Sur le nazisme, voir *Quand ces choses commenceront*, p. 20-21. Sur l'Union Soviétique, voir *La route antique des hommes pervers*, chapitres 16 et 17.

¹¹⁴¹ *La Voix méconnue du réel*, p. 293.

¹¹⁴² *Celui par qui le scandale arrive*, p. 186.

¹¹⁴³ *Quand ces choses commenceront*, p. 21. Pour un exemple d'analyse des emprunts d'un totalitarisme à l'Antiquité, voir Johann Chapoutot, *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Paris, Le nœud gordien, PUF, 2008, notamment les p. 189-352 (deuxième partie : l'imitation de l'antiquité).

¹¹⁴⁴ *La route antique des hommes pervers*, p. 135. Il écrit également à la même page qu'« il faut que les vaincus reconnaissent librement leur faute. Il faut une confession de culpabilité qui ne paraisse pas extorquée par la seule violence. On exige que les maudits donnent leur bénédiction à la malédiction qui les frappe (...). On demande leur adhésion enthousiaste à la décision qui les annule. C'est exactement ce que les trois amis demandent à Job ». Cette « annihilation » va jusqu'à l'effacement de la mémoire, autre trait commun selon Girard avec les procès totalitaires : « son souvenir disparaît du pays, son nom s'efface de la contrée. Poussé de la lumière aux ténèbres, il se voit banni de la terre. Il n'a ni lignée ni postérité parmi son peuple, aucun survivant en son lieu de séjour. Sa fin tragique frappe de stupeur l'Occident et l'Orient est saisi d'effroi. Point d'autre sort pour les maisons de l'impiété, pour la demeure de celui qui ne connaît pas Dieu », Jb 18, 17-21, cité par Girard, *Ibid.*, p. 137.

meurtre fondateur pour enrayer les emballements mimétiques violents : ils sont à ce titre instaurateurs d'une robuste médiation externe. Les mécanismes que Girard décrit ici se situent avant que l'effet transcendantal que les institutions ont sur la violence ne se constitue (première phase d'un cycle sacrificiel) et au moment où les systèmes totalitaires achèvent de détruire cet effet par leurs parodies de procès. Girard établit donc un lien très clair entre cette exigence des totalitarismes du XX^e siècle et « certaines formes religieuses et parareligieuses du monde primitif¹¹⁴⁵ » ; les deux sont à la recherche de la même transcendance, c'est-à-dire une adéquation complète de la société avec le mensonge du sacré sur la culpabilité des victimes : si les sociétés totalitaires ont fini par détruire cette transcendance, les sociétés primitives ne l'ont pas encore produite. Ainsi, « tout un ensemble primitif reparaît dans le totalitarisme moderne¹¹⁴⁶ », ce qui amène Girard à donner une définition du totalitarisme qui dépasse toute forme de périodisation historique : « est totalitaire toute société où le bouc émissaire réassume son rôle immémorial d'instaurateur de transcendance, mais dans un climat trop influencé par le savoir biblique et chrétien¹¹⁴⁷ ». Ainsi, toute société qui se christianisme est théoriquement susceptible de devenir totalitaire, c'est-à-dire de succomber à un des effets les plus catastrophiques de la médiation interne.

2 – Augustin, témoin privilégié de l'émergence de la médiation interne

Nous avons déjà eu l'occasion de noter la profonde influence des écrits d'Augustin (354-430) sur la pensée de René Girard¹¹⁴⁸, même si celui-ci ne leur a pas consacré de longs développements dans ses écrits. De manière générale, Girard estime qu'Augustin avait des « intuitions anthropologiques profondes, peut-être parce qu'il était en contact avec le paganisme¹¹⁴⁹ ». Sur un plan plus précis, Girard voit en Augustin un des premiers penseurs à commencer à conceptualiser la médiation interne, lors de considérations sur le désir des enfants : « l'enfant a une relation de médiation externe, c'est-à-dire une imitation de type positif, avec les adultes, et une relation de médiation interne, donc de rivalité, avec les autres enfants (...) Le premier penseur à avoir défini ce type de rivalité est saint Augustin dans les *Confessions*¹¹⁵⁰ ». Même si le récit n'est pas authentique, Girard voit dans ce passage une définition profonde de la rivalité mimétique non seulement chez les enfants, mais « dans l'humanité en général¹¹⁵¹ ». Derrière cette anecdote des plus anodines se trouve en réalité pour Girard une manifestation limpide de l'émergence de la médiation interne au sein de la modernité mimétique. Enfin, Girard écrit dans *Critiques dans un souterrain* qu'il faut certainement

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁴⁸ Cet héritage est pleinement assumé dans *Quand ces choses commenceront*, p. 224.

¹¹⁴⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 141. Girard précise également que « d'un point de vue traditionnel, probablement, je représente une réaction augustiniennne contre trop d'humanisme ». Pour une comparaison des notions d'imitation chez Girard et Augustin, voir Avital Wohlman, « René Girard et saint Augustin. Anthropologie et théologie », *Recherches augustiniennes et patristiques*, n°20, 1985, p. 257-303. Avital Wohlmann est professeure de philosophie à l'Université Hébraïque de Jérusalem.

¹¹⁵⁰ *Les origines de la culture*, p. 68. Girard donne la citation : « j'ai moi-même vu et constaté la jalousie chez un tout-petit : il ne parlait pas encore et il fixait, tout blême, un regard amer sur son frère de lait », *Les Confessions*, cité par Girard dans *Les origines de la culture*, p. 68, note 9. Il s'agit plus précisément des de I, VII, 12, éd. Lucien Jerphagnon, trad. Patrice Cambonne, dans *Œuvres. I: Les Confessions*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 789.

¹¹⁵¹ *Les origines de la culture*, p. 68.

remonter jusqu'à Augustin afin d'y voir l' « inspiration romanesque » et la conversion du romancier à l'œuvre : les *Confessions* sont ainsi la « première œuvre dont la genèse soit inscrite dans la forme¹¹⁵² » moderne du roman.

3 – Tentative de schématisation

Si les effets de la médiation interne ne deviennent massifs qu'avec les temps modernes, nous avons vu que Girard en situe les origines avec la Révélation chrétienne. De manière plus générale, l'ordre archaïque des sociétés sacrificielles avait pour but unique de contenir les violences mimétiques, c'est-à-dire le retour de la médiation externe. Surgissant dans la crise mimétique originelle aux temps de l'hominisation, ainsi qu'au début de chaque cycle sacrificiel, elle connaît une montée en puissance inédite au sein du christianisme historique dont elle devient l'une des composantes essentielles – voire la composante la plus importante aux yeux de Girard. Nous pouvons ainsi schématiser ces manifestations de la médiation interne de la manière suivante :

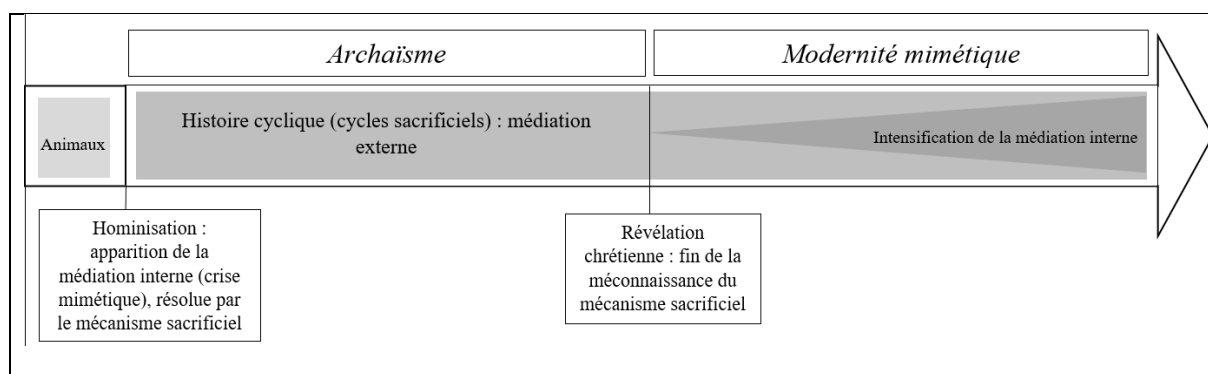


Figure 3 : les rythmes divers de la médiation interne dans l'histoire mimétique de l'humanité

Nous l'avons vu, c'est la triangularité du désir qui fait selon Girard l'unité des deux médiations que nous venons d'étudier. L'histoire toute entière de l'humanité est déterminée par la dialectique entre médiation externe et médiation interne. La Révélation crée donc une situation inédite, et potentiellement catastrophique : plus le christianisme se répand, plus la médiation interne se répand, sans possibilité d'avoir recours au mécanisme sacrificiel pour rétablir un ordre archaïque. Il y a toutefois un envers à cette dynamique auquel Girard a consacré beaucoup de développements dans ses écrits : c'est la question de la conversion.

III - Sortir de la médiation double : la conversion

A – De la conversion du romancier à la conversion au Christ

1 – La conversion du romancier

Les romans modernes auxquels Girard consacre son analyse ne sont pas entièrement pessimistes quant à la possibilité de sortir de cet épouvantable engrenage. On peut sortir du désir mimétique et passer au-delà de ses effets : on peut en revenir. Pour Girard, le héros des

¹¹⁵² *Critiques dans un souterrain*, p. 182.

« grands romans » est précisément celui qui parvient à s'en extirper ; pour cela, il faut reconnaître être l'esclave du désir mimétique et abandonner toute prétention exagérée à l'autonomie de celui-ci : c'est ce que Girard voit dans la lucidité retrouvée de Don Quichotte sur son lit de mort, l'« être de passion » de Stendhal, Raskolnikov trouvant Dieu et la sérénité en prison après son crime à la fin de *Crime et châtiment*, ou encore l'émotion esthétique proustienne du *Temps retrouvé*. Car de manière plus générale, « c'est le renoncement au désir métaphysique qui fait l'unité des conclusions romanesques. Le héros mourant désavoue son médiateur¹¹⁵³ », et renonce donc à l'idolâtrer ; ce qui est fondamental car « renoncer au médiateur c'est renoncer à la divinité, c'est renoncer à l'orgueil¹¹⁵⁴ », et « en renonçant à la divinité le héros renonce à l'esclavage¹¹⁵⁵ ». Girard précise bien qu'il ne peut pas y avoir à proprement parler libération de ce processus (l'être humain reste déterminé par le désir mimétique), mais bien reconnaissance de sa propre insuffisance en matière d'être, ainsi que de sa nature mimétique, acte qui peut en revanche conduire à la sagesse. On ne peut donc pas, selon lui, abandonner le désir mimétique - il fait partie de la nature humaine -, mais on peut vivre avec par un acte conscient, qui permet d'ailleurs d'échapper à ses effets les plus graves : il s'agit donc « d'une véritable conversion¹¹⁵⁶ ». C'est précisément le retour de cette expérience effroyable qui permet ensuite au romancier d'écrire son livre ; le romancier (ou le dramaturge) qui donne à voir le désir mimétique est à même de le faire car il en est lui-même revenu : voilà, écrit René Girard, l'« inspiration romanesque¹¹⁵⁷ ». Cette « victoire sur le désir » reste néanmoins une expérience très douloureuse¹¹⁵⁸.

Girard donne une portée universelle à cette conversion du romancier moderne qui l'extirpe des malheurs de la médiation interne : il y voit une « réconciliation entre l'individu et le monde, entre l'homme et le sacré¹¹⁵⁹ ». Il y voit des similarités avec l'« *analisis* » (ἀνάλυσις¹¹⁶⁰) des Grecs et la « seconde naissance » des chrétiens ; le romancier rejoint ainsi « les grandes morales religieuses et les humanismes supérieurs, ceux qui élisent la part la moins accessible de l'homme¹¹⁶¹ ».

2 – De la conversion du romancier à la conversion chrétienne

Girard avait donc effectué un premier rapprochement, à la fin de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, entre la conversion du romancier et le christianisme. Le même lien est réaffirmé avec beaucoup plus de force dans son autre ouvrage exclusivement consacré à la

¹¹⁵³ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 351.

¹¹⁵⁴ *Ibid.* Cette aspiration à la divinité rappelle la promesse du serpent tentateur dans le jardin d'Éden : « vous serez comme des dieux » (Gn 3, 5).

¹¹⁵⁵ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 352.

¹¹⁵⁶ *Ibid.* Le terme est d'ailleurs utilisé treize fois dans le dernier chapitre du livre.

¹¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 356.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 357. Girard le voit également très nettement chez Shakespeare : « la grandeur d'un écrivain en tant que révélateur mimétique implique inévitablement qu'à un moment de sa carrière il compose avec la vérité des doubles, et cette expérience ne peut se faire qu'à ses dépens et à ceux, très coûteux, de son égo mimétique », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 412.

¹¹⁵⁹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 367-368.

¹¹⁶⁰ Qui signifie action de délier, de lever l'ancre. Le terme correspond de manière plus générale à un affranchissement ou à une libération, Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, éd. revue par Louis Séchan et Pierre Chantraine, Paris, Hachette, 2000, publication originale 1894, p. 130

¹¹⁶¹ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 368.

critique littéraire, *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990). Une œuvre qui, selon lui, met à jour par la conversion du romancier les mécanismes souterrains du désir mimétique, possède un « symbolisme de la résurrection ». La vérité mimétique que Girard voit dans les textes bibliques est selon lui admise au moins implicitement par tous les grands auteurs. La clé de lecture, commune aussi bien à Shakespeare qu'aux romanciers étudiés dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, est le fait qu'ils reproduisent tous « un schéma de la mort et de la résurrection¹¹⁶² ». Les dénouements de ces œuvres, en particulier, ressemblent pour lui fortement aux scènes de résurrection dans les récits évangéliques¹¹⁶³. Girard effectue un parallèle entre les personnages des grandes œuvres dramatiques ou romanesques qui tardent à percevoir à quel point ils sont les dupes de la médiation interne, et les disciples qui ne reconnaissent pas immédiatement Jésus lorsqu'il se manifeste à eux après la résurrection¹¹⁶⁴.

L'obstacle au désir que constitue le médiateur est ce qui peut plonger un individu dans les tourments les plus extrêmes, nous l'avons vu. Girard rapproche cela du *skandalon* biblique (*σκάνδαλον*), c'est-à-dire de l'obstacle qui naît de la double imitation des désirs¹¹⁶⁵. Dans les deux cas, l'obstacle du médiateur, que ce soit dans la Bible ou dans les œuvres romanesques, « isole non seulement de Dieu mais des autres hommes, tout en nous enchaînant à eux¹¹⁶⁶ ». Girard affirme donc qu'il y a convergence entre vérité littéraire et vérité des Évangiles¹¹⁶⁷. Pour Girard, l'Évangile de Marc est ainsi très représentatif de cette disparition de l'obstacle : il rappelle l'hypothèse que le texte de Marc ait pu à l'origine se terminer en 16, 8, et que la section 16, 9-20 corresponde à un ajout plus tardif¹¹⁶⁸. Ainsi, « la dernière scène de l'Évangile ne

¹¹⁶² *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 413.

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 414.

¹¹⁶⁴ Girard fait référence à deux passages des Évangiles : « Marie-Madeleine le prend pour un jardinier » : cela correspond à Jn 20, 15. « Les disciples d'Emmaüs », quant à eux, le prennent « pour un voyageur ordinaire » : la référence est ici Lc 24, 13-32. Pour Girard, « l'explication ne tient pas à Jésus, mais aux disciples qui ne sont jamais "assez convertis" », *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 414. Il précise enfin que la « résurrection est trop réelle pour des regards que brouillent les fausses transfigurations de l'idolâtrie mimétique », *Ibid.*, p. 416.

¹¹⁶⁵ « Les mots qui désignent la rivalité mimétique et ses conséquences sont le substantif *skandalon* et le verbe *skandalizein*. Dans les évangiles synoptiques, Jésus consacre au scandale un enseignement aussi remarquable par sa longueur que par son intensité (...). Les scandales ne font qu'un avec la rivalité mimétique », *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 34-35. L'exemple le plus frappant pour Girard est en Mt 16, 23 : Pierre vient de rejeter l'annonce que vient faire Jésus de sa passion et de la résurrection. Ce dernier répond alors « passe derrière-moi, Satan, tu me fais obstacle (tu me scandalises) », cité par Girard dans *Le bouc émissaire*, p. 232. Plus loin dans l'Évangile, Pierre annonce à Jésus que jamais il ne le reniera : « "si tous sont scandalisés à ton sujet, moi je ne le serai jamais". Jésus lui répliqua : "en vérité je te le dis : cette nuit même, avant que le coq chante, tu m'auras renié trois fois" », cité par Girard, *Ibid.* Le terme signifie, de manière plus générale un piège placé sur le chemin ou un obstacle pour faire tomber, Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français* (cit.), p. 1754.

¹¹⁶⁶ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 415.

¹¹⁶⁷ *Ibid.* Girard écrit également que « le génie de Shakespeare (et sans doute plus que son génie) lui a permis de recréer (...) quelque chose qui appartient exclusivement aux Écritures, la qualité non magique et cependant non naturaliste de la résurrection qu'elles apportent », *Ibid.*, p. 416.

¹¹⁶⁸ Bart Ehrman rappelle cette théorie, tout comme l'hypothèse que la fin de l'Évangile ait été perdue. Le rajout pourrait correspondre à un étonnement des copistes antiques face à l'absence d'un récit de l'apparition du ressuscité aux Onze. Cela ne serait toutefois pas le plus important ; selon B. Ehrman, l'Évangile de Marc insiste très fortement sur le fait que les disciples, jusqu'à la fin, ne comprennent pas Jésus lorsqu'il leur parle de mourir et de ressusciter, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 69. Jésus annonce effectivement sa passion et sa résurrection à trois reprises dans l'Évangile de Marc : 8, 31-33 ; 9, 31-32 et 10, 33-34.

devrait pas seulement se définir seulement par ce vide, mais par le fait que le tombeau est ouvert à tous les vents, que tout le monde peut y pénétrer sans obstacle¹¹⁶⁹ ».

Cela rejoint la problématique du Royaume de Dieu abordée dans notre cinquième chapitre. La conversion du romancier rejoint la conversion chrétienne, qui est imitation du Christ, ce que nous avons nommé avec Girard la « médiation intime ». Celle-ci est formulée pour la première fois par Benoît Chantre dans *Achever Clausewitz*¹¹⁷⁰, en reprenant la formule d'Augustin dans les *Confessions* : « mais, toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même et plus haut que le plus haut de moi-même¹¹⁷¹ ». Or, cette référence à Augustin apparaissait déjà dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*¹¹⁷². La « médiation intime » correspond donc à la bonne réciprocité au sein du désir mimétique, car elle permet l'éloignement de la médiation interne et des violences que celle-ci suscite. Elle est, à ce titre, « une découverte anthropologique essentielle¹¹⁷³ ». Ainsi, sortir de l'enfer médiation interne correspond à adopter cette « médiation intime », qui seule permet de rentrer dans le Royaume de Dieu.

B – Du bon médiateur

1 – Sainteté et saints

Sortir de la médiation interne implique donc d'imiter un médiateur permettant de prendre ses distances avec la rivalité mimétique : nous avons vu que pour Girard, ce médiateur est le Christ, dont l'antithèse serait Satan¹¹⁷⁴. Girard précise également que les saints jouent également ce rôle. Girard se base sur la Première épître aux Corinthiens, dans laquelle Paul s'exclame « je vous en prie donc, montrez-vous mes imitateurs¹¹⁷⁵ ». Il s'agit donc de créer une « chaîne infinie de bonne imitation », créer une émulation d'imitation positive, autrement dit répandre l'imitation du Christ. Les saints, écrit Girard, « sont les maillons de cette chaîne¹¹⁷⁶ », tout en effectuant une distinction essentielle entre la canonisation du saint et la sacralisation du héros mythologique, c'est-à-dire du bouc émissaire¹¹⁷⁷. La passion du Christ, écrit Girard, sert toujours de modèle aux vies de saints¹¹⁷⁸. Il estime également que la Révélation a libéré la

¹¹⁶⁹ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 414.

¹¹⁷⁰ *Achever Clausewitz*, p. 235.

¹¹⁷¹ *Les Confessions* III, 6, 1 (cit.), p. 825.

¹¹⁷² « L'élan de l'âme vers Dieu est inséparable d'une descente en soi-même. Inversement, le repli de l'orgueil est inséparable d'un mouvement panique vers l'Autre. On pourrait dire, en retournant la formule de saint Augustin, que l'orgueil nous est plus extérieur que le monde extérieur. C'est cette extériorité de l'orgueil qu'illustrent, magnifiquement, tous les romanciers, chrétiens et non-chrétiens », *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 85

¹¹⁷³ *Achever Clausewitz*, p. 235.

¹¹⁷⁴ « Il y a deux modèles suprêmes : Satan et le Christ. La vraie liberté est dans la conversion de l'un à l'autre », *Les origines de la culture*, p. 138. Girard cite l'Épître aux Romains dans la note 28 de la même page : « jadis esclaves du péché, vous vous êtes soumis cordialement à la doctrine à laquelle vous avez été confiés et, affranchis du péché, vous avez été asservis à la justice », Girard donne comme référence Rm 6, 17, mais il s'agit en réalité de Rm 6, 17-18.

¹¹⁷⁵ 1 Co 4, 16, cité par Girard dans *Les origines de la culture*, p. 137. Paul « ne demande pas cela dans un esprit d'orgueil individuel. Il se donne en exemple parce qu'il imite lui-même Jésus qui, à son tour imite le Père ».

¹¹⁷⁶ *Ibid.* On peut rapprocher cela d'un passage de l'Évangile de Matthieu : « qui vous accueille, m'accueille moi-même, et qui m'accueille, accueille celui qui m'a envoyé » (10, 40). On retrouve ces propos avec quelques modifications en Mc 9, 37 ; Lc 9, 48 et 10, 16 ; Jn 13, 20.

¹¹⁷⁷ *Le bouc émissaire*, p. 293.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 295.

sainteté dans le monde, qui doit remplacer le sacré¹¹⁷⁹. Le sacré est donc l'imitation de Satan, c'est-à-dire du médiateur-obstacle : c'est le scandale, la médiation interne ; la sainteté est au contraire l'imitation du Christ ou de ses médiateurs, ce qui correspond à la médiation intime. Il faut ainsi se méfier de ceux qui veulent se faire imiter, individus que Girard rapproche de la figure de l'Antéchrist, c'est-à-dire ceux qui promeuvent la mauvaise imitation¹¹⁸⁰.

Peter Brown rappelle effectivement que la figure du saint-martyr se démarque fondamentalement de celle du héros antique, à qui des cultes étaient consacrés dans l'Antiquité ; il insiste en particulier sur le fait que les martyrs, contrairement aux figures héroïques, étaient censés bénéficier après leur mort d'une grande intimité avec Dieu, et servir notamment d'intercesseur pour les croyants. D'où un ensemble de rapports entre le mort, les vivants et Dieu bien différent de ceux manifestés dans le culte des héros¹¹⁸¹.

Il fait également remarquer que la figure du « saint homme » chrétien (« Holy man ») dans l'Antiquité tardive semble avoir pu fonctionner dans les représentations comme une sorte de « victime émissaire » girardienne inversée, possédant une sorte de faculté toute positive à maîtriser la violence et à y mettre fin. Ainsi, P. Brown rappelle que dans la *Vie de Théodore de Sykéon*¹¹⁸² - ascète ayant vécu en Orient à la fin du VI^e et au début du VII^e siècle -, le saint parvient à se connecter et à dialoguer « avec ces fonds d'agression non explicités, d'envie et de récrimination mutuelle, qui s'accumulent si aisément dans les groupes restreints¹¹⁸³ », autrement dit à pratiquer certaines formes d'exorcisme. P. Brown effectue même la comparaison avec les chamans des tribus sibériennes, autrement dit un univers que Girard qualifierait de sacrificiel. Or on se trouve ici dans une société chrétienne, ou en voie de christianisation ; dans cette société de l'empire romain tardif, « la violence était un problème constant », elle était perçue comme démoniaque « et le saint homme y était très nécessaire¹¹⁸⁴ » ; le saint homme répondait ainsi à « un souci répandu dans des communautés petites et fragiles, celui de trouver un personnage qui résolve les tensions et les explosions de

¹¹⁷⁹ « C'est la transformation graduelle du sacré qui se transforme en saint. Le Dieu de la Bible est d'abord le Dieu du sacré et, de plus en plus, le Dieu de sainteté étranger à toute violence, le Dieu des Évangiles », *Les origines de la culture*, p. 131. Girard remarque également que le saint-martyr, s'il apparaissait dans un mythe « serait alors un héros mythologique. Il unirait en lui le bienfaiteur surnaturel et le trublion tout-puissant, capable de châtier toute négligence, toute indifférence, à son égard par l'envoi de quelque fléau », *Le bouc émissaire*, p. 292.

¹¹⁸⁰ *Achever Clausewitz*, p. 105.

¹¹⁸¹ Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. de l'anglais Aline Rousselle, Paris, Cerf, 1996, publication originale 1981, p. 16-17.

¹¹⁸² *Vie de Théodore de Sykéon*, t. II : trad. André-Jean Festugière, Bruxelles, Subsidia Hagiographica n°48, Société des Bollandistes, 1970, 315 p.

¹¹⁸³ Peter Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. de l'anglais Aline Rousselle, Paris, Seuil, 1985, publication originale 1982, p. 72.

¹¹⁸⁴ Peter Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (cit.), p. 71-72. P. Brown donne un exemple frappant tiré de la *Vie de Théodore de Sykéon* : « les nombreux villages qui firent appel à Théodore de Sykéon traversèrent des crises dramatiques de perturbation dues à la "possession", suivies d'un rétablissement après que le saint homme eut fait une démonstration d'autorité sur les démons (...). En ces occasions, les villageois étaient souvent sur le point d'en venir aux mains ; mais la crise était résolue sous la forme d'un opéra spectaculaire, au cours duquel le saint homme défiait et maîtrisait ce qu'il y avait de démoniaque dans le village », *Ibid.*, p. 72. Un autre passage de cette *Vie* est très frappant ; ainsi, en Asie Mineure, au VI^e siècle, « quand les gens étaient ennemis les uns des autres ou avaient des griefs les uns contre les autres, il les réconciliait et, ceux qui avaient engagé des poursuites judiciaires, il cherchait à les ramener à de meilleurs sentiments en leur conseillant de ne pas se nuire les uns aux autres », *Ibid.*, p. 73.

violences internes à la communauté », et qui puisse servir de médiateur au sein de la société villageoise¹¹⁸⁵.

Dans ces récits hagiographiques, au lieu de polariser sur le saint la violence de toute la communauté - Girard rappelle que la figure de l'étranger fait partie des grands stéréotypes de la victime émissaire -, celle-ci fait au contraire appel à lui et son inspiration divine lui permet de mettre fin aux tensions et aux violences endémiques ; figure diamétralement opposée à la victime émissaire, son rapport à la violence recrée de la différence et de l'identité là où la crise mimétique girardienne les dissout : « c'est à l'intervention de tels hommes que les villageois demandaient un sentiment d'identité commune¹¹⁸⁶ ».

2 – Imiter le retrait du Christ : la question du monachisme

Girard estime que c'est le retrait du Christ qu'il faut imiter, sa prise de distance inédite avec la transcendance satanique du désir mimétique¹¹⁸⁷. Cela rappelle très précisément la vocation de l'ascétisme et du monachisme antiques. Jacques Biarne définit l'ascétisme comme une « imitation du Christ qui se retire au désert pour y jeûner¹¹⁸⁸ ». Pierre Maraval voit par la suite le développement du monachisme comme une « manière de vivre cet ascétisme » ; son essor ne commença « qu'à partir de la seconde moitié du III^e siècle, avant de devenir, dans le courant du IV^e siècle, une institution du christianisme », aussi bien en Orient qu'en Occident¹¹⁸⁹. Béatrice Caseau rappelle toutefois que le développement du monachisme fut plus rapide en Orient, et que de manière plus générale, il resta très minoritaire durant l'Antiquité¹¹⁹⁰. Jacques Biarne y voit toutefois, au IV^e siècle, « l'événement spirituel le plus important de la vie de l'Église, en Occident comme en Orient¹¹⁹¹ ». Comme pour les saints, l'imitation y joue un rôle central¹¹⁹².

Selon Béatrice Caseau, certains moines bénéficièrent de réputations pouvant en faire de véritables saints, avec des capacités de thaumaturges, d'exorcistes, de voyants ou de prophètes, attirant de nombreuses personnes dans leurs ermitages ou leurs monastères, y compris des empereurs et leur entourage¹¹⁹³. Enfin, elle note une réelle progression, au cours des derniers siècles de l'Antiquité, du culte des moines devenus saints, qui sont, après les martyrs, « la

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*

¹¹⁸⁷ *Achever Clausewitz*, p. 105.

¹¹⁸⁸ Jacques Biarne, « Moines et rigoristes en Occident », dans Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard, dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 747. Il précise également que l'ascétisme a un réel succès dans la ville de Rome vers la fin du IV^e siècle, « au point qu'elle provoque des imitations superficielles voire des falsifications que Jérôme caricature avec une verve féroce : chrétiennes qui ne font que semblant d'abandonner la vie mondaine, ascètes qui profitent du respect et de la charité des croyants, tartuffes qui se poussent parmi les aristocrates de la communauté romaine », p. 749.

¹¹⁸⁹ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Nouvelle Cléo, PUF, 2005, p. 250.

¹¹⁹⁰ Béatrice Caseau, « Christianiser la société », dans Jean-Robert Armogathe, Pascal Montaubin et Yves Perrin, dir., *Histoire générale du christianisme*, vol. 1 : *Des origines au XV^e siècle*, Paris, Quadrige, PUF, 2010, p. 438. Elle précise néanmoins que « son influence sur la spiritualité a été profonde ».

¹¹⁹¹ Jacques Biarne, « Moines et rigoristes en Occident » (cit.), p. 751.

¹¹⁹² C'est ce que rappelle Pierre Maraval : « à une époque où les persécutions avaient cessé, ceux qui choisissaient ce mode de vie avaient parfois l'intention avouée de suivre les traces des martyrs des premiers siècles, d'être en quelque sorte leurs successeurs ». Le but est « la perfection demandée dans l'Évangile à qui veut suivre le Christ », *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe* (cit.), p. 252.

¹¹⁹³ Béatrice Caseau, « Christianiser la société » (cit.), p. 450-451.

seconde catégorie la plus nombreuse de saints au début du Moyen Âge¹¹⁹⁴ ». Cela témoigne ainsi de la propagation d'un nouveau modèle de sainteté au sein des rangs du clergé, formant un véritable idéal monastique.

Bilan du chapitre 8

L'histoire mimétique de l'humanité a vu se succéder à plusieurs reprises la médiation interne et la médiation externe. La première correspond à une intensification sans freins du désir mimétique et est donc consubstantielle à la crise mimétique. Elle a donc été la première à apparaître lors du processus d'humanisation. Seul le mécanisme du bouc émissaire a pu y mettre un terme temporaire en engendrant un ordre sacrificiel relevant de la médiation externe. Au sein des sociétés archaïques, la médiation interne continuait de resurgir à la fin de chaque cycle sacrificiel, nécessitant la réactivation du mécanisme émissaire et de sa nécessaire méconnaissance. Comme le montre la lecture girardienne de Platon et d'Aristote, l'imitation faisait peur et la médiation interne restait difficilement conceptualisable dans les sociétés préchrétiennes.

La Révélation chrétienne, en exposant cette méconnaissance au grand jour, rend le retour de la médiation interne inévitable au sein des sociétés qui se christianisent, tout comme son intensification à mesure que la Révélation rend impossible tout retour « efficace » à l'ordre sacrificiel, comme Girard estime que les totalitarismes du XX^e siècle ont tenté de le faire avec la violence inouïe que l'on sait. La médiation interne, avec ses tourments psychologiques et la déstructuration sociale qu'elle entraîne, est ainsi l'une des composantes incontournables de la modernité mimétique qui prend son origine dans la Révélation chrétienne ; ainsi, « le mouvement de la modernité dans son ensemble (...) reflète le glissement général de la société moderne de la médiation *externe* vers la médiation *interne*¹¹⁹⁵ ». Tout retour en arrière est désormais impossible : il faut soit suivre la médiation du Christ ou des saints, soit voir la société se désintégrer dans ce que Girard qualifie d' « apocalypse romanesque¹¹⁹⁶ » du désir, c'est-à-dire le néant, « la désintégration et la mort¹¹⁹⁷ ».

La médiation interne reste donc toujours une possibilité au sein des sociétés sacrificielles. Était-elle observable autrement que par ses aspects aliénants et destructeurs au sein des sociétés antiques ? Comme nous l'avons vu, Girard la voit en action dans les mythes, la tragédie grecque et les textes bibliques. Nos recherches nous ont toutefois amené à repérer dans l'Antiquité gréco-romaine des comportements mimétiques qui s'y apparentent, en particulier dans le domaine théâtral ; ainsi, certaines performances d'acteurs¹¹⁹⁸ ou certaines attitudes collectives

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 456.

¹¹⁹⁵ Voir citation en ouverture de chapitre.

¹¹⁹⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 364.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 345.

¹¹⁹⁸ Patricia Easterling rappelle ainsi « les tensions qui caractérisent le statut de l'acteur, même du plus célèbre. Doué d'un talent qui lui permet de dépasser les limites normales de l'identité, l'acteur, porte-parole d'une volonté surnaturelle, peut exercer une fonction psychagogique auprès de son public. Pourtant, ces dons remarquables peuvent se révéler dangereux et équivoques. Leur habileté à créer un monde imaginaire, à susciter les émotions les plus intenses chez les foules réunies dans les théâtres pourrait être perçue comme le symbole accompli de la

au théâtre¹¹⁹⁹ manifestaient visiblement des formes de transgression de la « bonne réciprocité ». On retrouve bien évidemment dans l'Antiquité certaines des émotions typiques, selon René Girard, de la médiation interne, comme l'envie, la haine et la jalousie¹²⁰⁰, tout comme certaines figures vaniteuses que Girard étudie dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, comme le snob¹²⁰¹.

La Révélation chrétienne est, comme nous l'avons vu, le point de départ de la modernité mimétique. Si cette modernité comporte tout un ensemble de phénomènes destructeurs et apocalyptiques, elle libère néanmoins un savoir incomparable, littéralement salvateur, sur l'innocence des victimes, de toutes les victimes depuis l'hominisation. C'est ce « souci moderne des victimes » que nous allons étudier dans le prochain chapitre.

tromperie, de la perfidie, de l'illusion. Il n'est donc pas étonnant si, dans une culture profondément théâtralisée, les philosophes ont pris au sérieux l'acteur ou l'idée de l'acteur comme l'emblème des mystères et des contradictions de l'âme humaine », « A propos du statut symbolique des acteurs », dans Christophe Hugoniot, Frédéric Hurlet et Silvia Milanezi, dir., *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, actes du colloque de Tours des 3 et 4 mai 2002, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2004, p. 51-52. Voir également la p. 49 pour une description de la capacité des acteurs à mettre à nu « les désirs, les peurs et les fantasmes du public ». Ainsi, « par la multiplicité des rôles qu'ils incarnaient, les acteurs ébranlèrent la conception qui [*sic*] se faisait le public d'une identité figée ».

¹¹⁹⁹ A Rome, selon Pascal Arnaud, « la liberté de parole et de gestes qui régissait le théâtre devait être de fait, et par l'effet d'un droit coutumier, (...) à peu près absolue », même en présence de l'empereur, « L'empereur, l'histrion et la claque », dans Christophe Hugoniot *et al.*, *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine* (cit.), p. 279. Les mimes, en particulier, imitaient l'empereur, et l'on attendait que celui-ci, lorsqu'il était présent, se prête au jeu de bonne grâce, en riant lui aussi. P. Arnaud rapporte le cas d'un ancien affranchi impérial qui s'était spécialisé dans l'imitation de Tibère. Un autre serait même allé jusqu'à singer l'avarice de Vespasien lors des funérailles de ce dernier.

¹²⁰⁰ Voir Maurice Sartre, « Les Grecs » et Anne Vial-Logeay, « L'univers romain », dans Georges Vigarello (dir.), *Histoire des émotions. 1 : De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016, p. 17-63 et p. 64-85.

¹²⁰¹ Frédéric Rouvillois voit dans l'histoire du snobisme « une histoire en pointillés qui commence dans l'Antiquité – les snobs incarnés par des personnages de fiction, comme le Trimalcion du *Satiricon* de Pétrone, reproduisant sans doute des comportements usuels dans la haute société romaine, ou ceux qui aspirent à en être ». Ainsi, Trimalcion, esclave affranchi ayant hérité d'une grande fortune, cherche à impressionner les autres esclaves, utilise des objets de luxe pour se curer les dents, ne sert à ses invités que des plats raffinés, etc. Parfait parvenu, il est « l'un des premiers exemples d'un snobisme avant la lettre : soucieux d'étaler son faste afin de faire oublier ses origines misérables, de laisser croire qu'il appartient désormais pleinement à une élite dont il parodie les usages, et d'écraser de sa superbe tous ceux qu'il considère comme des inférieurs ». Ainsi, « dans l'Empire des Césars, le snob appartient à une espèce répandue », *Histoire du snobisme*, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2010, publication originale 2008, p. 12-13. Il écrit également en guise de boutade à la p. 9 que « depuis la nuit des temps, le snobisme est la chose du monde la mieux partagée ».

Chapitre 9 – La Révélation qui triomphe : le souci moderne des victimes

« La vérité de la victime enfin possédée est l'évènement le plus grand et le plus heureux d'une histoire qui est celle du religieux et de l'humanité dans son ensemble¹²⁰² ».

La question de la victime est au centre de toute l'œuvre de René Girard. Innocente, la victime polarise sur elle l'unanimité violente lors de la crise sacrificielle, ce qui résulte en sa mise à mort. Divinisée ou sacralisée, elle devient une divinité dans une société archaïque¹²⁰³. Elle continue à garder cette double signification dans les mythes, récits de la crise originelle du point de vue des persécuteurs : maléfique et bénéfique, mais surtout, elle reste coupable. Cette transfiguration de la victime ne fait qu'un avec la transfiguration du médiateur au sein de la médiation interne du désir. Elle est condamnée à rester indéfiniment coupable au sein de l'histoire cyclique, car la reconnaissance de son innocence mettrait fin à la méconnaissance sur laquelle tout l'ordre sacrificiel est bâti.

La Révélation chrétienne a précisément pour but de révéler l'innocence de la victime émissaire et le mensonge sur lequel le sacrifice est bâti : c'est le « triomphe de la croix » et du Dieu des Évangiles, qui est bel et bien le « Dieu des victimes ». Même si la lecture non-sacrificielle de la mort du Christ n'est pas celle que Girard perçoit au sein du christianisme historique, il identifie toutefois au sein de celui-ci une dynamique d'une puissance inédite, qui va amener les victimes, et au-delà, le concept-même de victime, vers toujours plus de reconnaissance : c'est ce que Girard appelle le « souci moderne des victimes ». Nous allons donc étudier en trois temps cette « puissance » de la « signification anthropologique et démythificatrice de la Passion ». Nous verrons dans un premier temps la place du discours évangélique sur les victimes, qui constitue selon Girard le socle de cette puissance ; nous aborderons ensuite la question du développement historique irrésistible de ce qu'il nomme le souci moderne des victimes, avant de voir, dans un troisième temps, que Girard place la révélation du savoir authentique sur les victimes à la racine de l'accélération du développement des sciences et techniques.

I – Les fondements : Jésus ou la « victime parfaite »

A – Jésus, défenseur des victimes

1 – Jésus, incarnation de toutes les victimes

Pour René Girard, le souci moderne des victimes trouve son origine dans les textes de l'Ancien Testament, comme ceux du Serviteur du *Livre d'Isaïe* ou du *Livre de Job*, mais connaît sa plus parfaite formulation dans la vie et la mort du Jésus¹²⁰⁴. Ainsi, Girard écrit que Jésus est systématiquement présenté dans les Évangiles comme un infatigable défenseur des victimes, au point de s'identifier pleinement à elles : s'en prendre à une victime, c'est également s'en prendre à Jésus, et aider une victime, c'est aider Jésus lui-même¹²⁰⁵. Il est bien le Dieu des

¹²⁰² *La route antique des hommes pervers*, p. 126.

¹²⁰³ « Les dieux archaïques sont d'anciens boucs émissaires sacralisés », *Celui par qui le scandale arrive*, p. 72.

¹²⁰⁴ « Seule la Bible mentionne la victime en tant que victime. Il n'est même question que de cela », *Ibid.*, p. 172.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 174.

victimes car jusqu'au bout, il accepte de partager leur sort par la Crucifixion¹²⁰⁶, qui, selon le texte de Paul, est « scandale pour les juifs, folie pour les païens¹²⁰⁷ ». Jésus accepte de prendre la place de la victime pour en révéler l'innocence, car il est en réalité l' « agneau de Dieu », la victime injustement sacrifiée¹²⁰⁸. Jésus est donc la « victime parfaite », car jusqu'au bout, ses actes et ses paroles ont été en conformité avec les exigences du Dieu des victimes, il « apporte la seule image parfaite de l'événement qui figure derrière toutes les cristallisations mythiques de la planète¹²⁰⁹ ». Ainsi, l' « épiphanie¹²¹⁰ » du Dieu des victimes suit le même chemin que celui de la transcendance satanique, mais pour en renverser complètement la signification, car « les Évangiles affirment que le Christ désormais est à la place de toutes les victimes¹²¹¹ »

2 – Une dimension essentielle de la prédication de Jésus : reconnaître les victimes

Girard identifie plusieurs dimensions essentielles de la prédication de Jésus dans les textes évangéliques. La première, que nous avons analysée au chapitre 5, est la dénonciation des mécanismes collectifs qui aboutissent à la violence émissaire. Jésus annonce également la fin du Royaume de Satan et la venue du Royaume de Dieu, la fin de toutes les représailles violentes, comme nous l'avons vu dans le chapitre 6. La troisième composante essentielle de son enseignement, selon Girard, est de réhabiliter les victimes aux yeux de son auditoire, et d'apprendre à celui-ci à les reconnaître pour ce qu'elles sont : des victimes innocentes.

Girard propose ainsi une analyse de Luc 13, 15 : « A ce moment survinrent des gens qui lui rapportèrent l'affaire des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices. Il leur répondit : “pensez-vous que ces Galiléens étaient de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens pour avoir subi un tel sort ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tout de même. Et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour à Siloé, et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière”¹²¹² ». L'enjeu de ce passage se trouve, selon Girard, dans la capacité à prendre ses distances avec la représentation mythique de la victime, et du châtement qui s'est abattu sur elle ; ce n'est pas le jugement de Dieu qui a frappé les malheureux Galiléens, ni les victimes de l'écroulement de la tour, car ils n'avaient en aucun cas suscité sa colère : un accident est tout simplement un accident, tout comme une persécution est bien une persécution¹²¹³. Et si l'on présente une infirmité héréditaire, elle n'est rien de plus, comme c'est le cas de l'aveugle en Jn 9 ; les disciples demandent à Jésus qui peut avoir péché pour qu'il soit aveugle : lui ou ses parents. Jésus répond que ce n'est « ni lui ni ses parents... mais c'est pour qu'en lui se manifestent les œuvres de Dieu¹²¹⁴ ».

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹²⁰⁷ 1 Co 1, 23, cité par Girard dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 145.

¹²⁰⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 203.

¹²⁰⁹ *La route antique des hommes pervers*, p. 181-182.

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 179.

¹²¹¹ *Le bouc émissaire*, p. 296.

¹²¹² Lc 13, 1-5, cité par Girard dans *La route antique des hommes pervers*, p. 175.

¹²¹³ Girard précise que « Dieu fait briller son soleil et tomber sa pluie sur les justes comme sur les injustes. Il n'arbitre pas les querelles entre les frères. Il sait ce qu'il en est de la justice humaine », *Ibid.*, p. 176.

¹²¹⁴ Girard indique Jn 9, 2-3, mais il s'agit simplement de Jn 9, 2. Cité par Girard, *Ibid.*, p. 176.

La réaction des disciples témoigne pour Girard de l'emprise des représentations traditionnelles des boucs émissaires, qui sont mauvais, transgresseurs ou difformes : parce que ces représentations « attirent les persécuteurs, les hommes y voient toujours une condamnation divine. Jésus rejette cette religion-là¹²¹⁵ ». Jésus essaye donc d'apprendre à ses disciples à voir au-delà des stéréotypes de la persécution et à reconnaître une véritable victime. Pour cela, il faut arriver à voir un frère dans le persécuté¹²¹⁶, il faut se convertir à un nouveau regard, comme le voit Girard dans ce passage de l'*Épître aux Romains* : « tu ne jugeras pas, ô homme, car toi qui juges, tu fais la même chose ¹²¹⁷».

B – Le difficile chemin de la connaissance du Christ

1 – De la conversion du regard au changement de comportement

Pour Girard, la conversion du regard n'est pas suffisante : c'est le comportement de tous qui doit changer afin qu'advienne le Royaume de Dieu : « seule, notre attitude concrète vis-à-vis des victimes détermine notre rapport aux exigences suscitées par la révélation » : ce que l'on fait aux autres, en bien ou en mal, c'est à Jésus qu'on le fait¹²¹⁸. La pédagogie biblique continue après sa mort sur la Croix puisque ce n'est qu'en la mettant à sa place que l'on apprend à repérer une victime innocente. Girard affirme également que l'important n'est pas l' « opération intellectuelle », mais le changement de comportement que celle-ci rend possible¹²¹⁹.

Comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent à propos de la conversion qui permet de sortir de la médiation interne, suivre le Christ est particulièrement ardu. Girard identifie dans les textes évangéliques deux phases qui mènent à la connaissance de son message authentique : un rapprochement curieux et superficiel, suivi d'une désillusion et d'un retrait. Ainsi, « le disciple mal converti croit qu'il s'est trompé et s'éloigne. Ce mouvement de retrait ne s'interrompt pas, il sera vraiment sans retour et, pourtant, il remettra celui qui désespère en contact avec la vérité, mais tellement approfondie qu'elle en est transfigurée¹²²⁰ », c'est-à-dire le Christ ressuscité. Girard illustre son propos par deux exemples tirés du corpus lucanien, dans lequel il voit une insistance à mettre ce double mouvement en scène : il s'agit du passage avec l'eunuque de la Reine Candace, tiré des *Actes des Apôtres*¹²²¹, et celui des disciples d'Emmaüs, tiré de l'*Évangile de Luc*¹²²² - nous reprenons ici l'ordre de présentation utilisé par Girard aux

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 175-176.

¹²¹⁶ « Celui qui prétend être dans la lumière tout en haïssant son frère est encore dans les ténèbres. Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a pas de scandale en lui », 1 Jn 2, 9-10, cité par Girard dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 169. Rappelons également que Girard voit dans la résurrection des saints qui sortent de leurs tombeaux après que Jésus a péri sur la Croix (Mt, 27, 52-53) le « retour à la lumière » de ceux qui avaient été tués pour que les humains puissent vivre, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 319.

¹²¹⁷ Rm 2, 1, cité par Girard dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 206-207.

¹²¹⁸ *Le bouc émissaire*, p. 298. Girard écrit ceci à l'occasion d'un commentaire de Mt 25, 31-46.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 297.

¹²²⁰ *La route antique des hommes pervers*, p. 189.

¹²²¹ « L'eunuque de la reine Candace est venu à Jérusalem pour se faire expliquer les Écritures. Il s'en retourne découragé car il ne sait toujours pas qui peut bien être le Serviteur de Yahvé dans le Livre d'Isaïe, ce bouc émissaire condamné injustement qui sauve la communauté. Mais Philippe survient et lui explique qu'il s'agit du Christ. Après s'être fait baptiser, l'eunuque "poursuit son chemin tout joyeux" (Ac 8, 26-40) », *Ibid.*, p. 189. L'extrait cité par Girard correspond à Ac 8, 39.

¹²²² « Même mouvement dans le récit d'Emmaüs. Après la Passion, deux disciples quittent Jérusalem et s'entretiennent en chemin de l'effondrement de leur espoir. Même attitude de découragement sceptique et

p. 188-189 de *La route antique des hommes pervers*. Il y a donc une difficulté considérable, car si seul l' « Esprit » du Christ, le Paraclet, permet de défendre les victimes, de devenir « l'avocat tout-puissant des victimes condamnées à tort¹²²³ », le « Logos » du Dieu des victimes reste pour l'essentiel invisible aux yeux de tous¹²²⁴.

2 - La difficile inscription dans l'histoire de la vérité sur les victimes

Le savoir authentique sur l'innocence des victimes, s'il est apporté par la Révélation chrétienne, réside tout entier en Jésus, et de manière plus large dans les textes néo-testamentaires ; là réside donc la matrice du souci moderne des victimes. Ce savoir est entièrement non-sacrificiel et Girard le voit se répandre au sein du christianisme historique, dans un mouvement qui ne cesse de s'accélérer avec le temps : « c'est le savoir dont Paul dit qu'il vient de la Croix et il n'a rien d'ésotérique¹²²⁵ » ; rappelons-le, pour Girard la Révélation est avant tout anthropologique et s'inscrit dans l'histoire, bien qu'avec les plus grandes difficultés – difficultés clairement intelligibles, selon René Girard, au sein même des textes évangéliques¹²²⁶. Girard parle néanmoins d'un « triomphe sur le plan de l'intelligence culturelle¹²²⁷ » de la Passion, qui fournit ainsi la clé de compréhension de tous les mécanismes sociaux inhérents à l'ordre sacrificiel, ordre qui se perpétue encore dans le christianisme historique. Ce « savoir inconnu¹²²⁸ » des sociétés archaïques prend sa source dans la prédication et la Passion du Christ, et pour René Girard, n'a jamais cessé depuis de s'approfondir, car « l'Esprit travaille dans l'histoire pour révéler ce que Jésus a déjà révélé, le mécanisme du bouc émissaire, la genèse de toute mythologie, la nullité de tous les dieux de la violence, autrement dit, dans le langage évangélique, l'Esprit parachève la défaite et la condamnation de Satan¹²²⁹ ».

II – Le souci moderne des victimes selon Girard

A – Une première historique

1 – Définition girardienne du souci moderne des victimes

Pour René Girard, la diffusion de la vérité sur les victimes au sein des sociétés qui deviennent chrétiennes est l'illustration la plus éclatante que la Révélation s'y répand et y produit des effets concrets. Ces changements ont commencé avec le Christ et n'ont cessé de s'intensifier depuis : c'est le souci moderne des victimes, cet « événement heureux¹²³⁰ » que l'humanité ne doit qu'à

soupçonneux à l'égard d'une révélation dont la faillite est déjà consommée ». Le ressuscité finit par leur apparaître, et il leur faut un certain temps avant de le reconnaître (Lc 13, 33).

¹²²³ *La route antique des hommes pervers*, p. 185.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 180.

¹²²⁵ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 201.

¹²²⁶ « Le texte évangélique » ne se fait pas d' « illusions utopiques soit sur la nature des adhésions dont il fera l'objet, soit sur les résultats pratiques de la lente pénétration en profondeur qui s'effectuera parallèlement », *Le bouc émissaire*, p. 298.

¹²²⁷ *La route antique des hommes pervers*, p. 186.

¹²²⁸ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 201.

¹²²⁹ *Le bouc émissaire*, p. 304.

¹²³⁰ Voir citation en début de chapitre.

la Bible¹²³¹. Selon lui, jamais une civilisation n'aurait ainsi été autant préoccupée que l'Occident chrétien par l'idée de victime, ce qui en fait pour lui une civilisation unique au monde, et il déplore que les historiens ne fassent pas le lien avec le religieux¹²³². Il s'agit d'une « grande première anthropologique. Examinez les témoignages anciens, enquêtez partout, fouillez les recoins de la planète et vous ne trouverez rien nulle part qui ressemble même de très loin au souci moderne des victimes. Ni la Chine des mandarins, ni le Japon des samourais, ni les Indes, ni les sociétés précolombiennes, ni la Grèce, ni la Rome de la République ou de l'Empire, ne se préoccupaient le moins du monde des victimes qu'elles sacrifiaient sans compter à leurs dieux, à l'honneur de la patrie, à l'ambition des conquérants, petits ou grands¹²³³ ». La diffusion concrète de la Révélation peut varier d'un endroit à l'autre, mais le point d'origine reste le même : le christianisme.

Le souci moderne des victimes est donc partie intégrante de la modernité mimétique, au même titre que le recul – partiel – de l'archaïsme ou que la montée en puissance de la médiation interne ; ces trois dynamiques sont produites par la double lecture de la Révélation chrétienne que Girard identifie : sacrificielle et non-sacrificielle. Lentement mais sûrement, on devient capable au sein de la civilisation chrétienne (Girard emploie toujours ce terme dans un sens très général) d'identifier persécutions et victimes, alors que les sociétés qui ont précédé en étaient incapables ou les considéraient comme inévitables¹²³⁴. Selon Girard, leur indifférence aux victimes ne les préoccupait même pas¹²³⁵. Il y a donc une « injonction » qui ne s'adresse qu'aux sociétés chrétiennes, et qui devient de plus en plus audible avec le temps¹²³⁶ et avec les progrès effectués à chaque génération¹²³⁷. Il donne en particulier à la création de l'hôpital une

¹²³¹ *La route antique des hommes pervers*, p. 186.

¹²³² « Si nous interrogeons nos historiens, ils invoqueront l'humanisme ou d'autres idées du même genre qui leur permettront de ne jamais mentionner le religieux, de ne rien dire du rôle que le christianisme, supposé nul et non avvenu, ne peut manquer de jouer dans cette affaire », *Ibid.*, p. 212. Éric Wenzel écrit effectivement qu'il est « difficile de suivre totalement la thèse de René Girard, qui voit dans la victime l'une des valeurs fondatrices de la société occidentale, lointain héritage du christianisme ». Selon E. Wenzel, dès l'époque médiévale, les sociétés qui ont suivi, « toutes chrétiennes qu'elles se veulent avoir été, nous semblent avoir fait fi, à la longue, du message évangélique », « Quelle place pour les victimes dans l'ancien droit pénal ? », dans Benoît Garnot, dir., *Les victimes, des oubliées de l'histoire ?*, actes du colloque de Dijon, 7 et octobre 1999, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 23. Il nous semble que Girard n'affirme pas que le christianisme fait diminuer la violence, mais qu'il permet d'en identifier clairement les victimes. En revanche, dans le même colloque, David El Kenz commence son intervention sur « La victime catholique au temps des guerres de religion. La sacralisation du prêtre » en citant *Le bouc émissaire* de Girard dès le premier paragraphe, et en écrivant que « la victime occupe une place privilégiée dans le message chrétien (...). Dans la France du XVI^e siècle, la concurrence victimaire se déploie entre catholiques et protestants » (p. 191).

¹²³³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 211. Il rajoute p. 212 : « Même dans les sociétés les plus misérables, les riches et les puissants ne manquaient pas et ils faisaient preuve à l'égard des victimes qui les entouraient de l'indifférence la plus complète ».

¹²³⁴ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 201.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 212.

¹²³⁶ « Les générations qui nous précèdent immédiatement entendaient déjà le même appel mais de façon moins assourdissante. Plus on recule dans le temps, plus l'appel s'affaiblit. Tout suggère que, dans l'avenir, il se renforcera encore », *Ibid.*

¹²³⁷ Girard cherche à approfondir son analyse historique : « comment les choses concrètement se sont-elles passées ? A chaque génération, les législateurs descendaient plus profondément dans un héritage ancestral qu'ils se faisaient un devoir de transformer. Là où leurs ancêtres ne voyaient rien à réformer, ils découvraient l'oppression et l'injustice. Le statu quo avait longtemps paru intouchable, déterminé par la nature ou voulu par les dieux, souvent même par le dieu chrétien. Depuis des siècles, les vagues successives du souci des victimes ont révélé et réhabilité de nouvelles catégories de boucs émissaires dans les soubassements de la société, des êtres dont seuls quelques

signification très profonde¹²³⁸. Girard évite de faire du souci moderne des victimes un progrès absolu, car « comme tous les progrès du savoir, c'est aussi une occasion de mal aggravé. Moi qui dénonce les boucs émissaires de mes voisins avec une satisfaction mauvaise, je continue à tenir les miens pour objectivement coupables¹²³⁹ ».

2 – Précisions étymologiques et historiques

Noëlle Languin¹²⁴⁰ a rappelé l'étymologie du terme « victime », dans une conférence à l'université de Strasbourg en 2005¹²⁴¹ ; elle y mentionne d'ailleurs René Girard, qui selon elle a bien vu la connotation sacrificielle du mot : « victime » vient en effet du latin « *victima* » et signifie « créature vivante offerte en sacrifice aux dieux ». Ce rapprochement étymologique n'apparaît pas dans l'œuvre de Girard, alors qu'il va dans le sens de sa thèse¹²⁴². En ce qui concerne le Droit, Jo-Anne Wemmers rappelle que « bien que la criminalité soit un ancien phénomène, le concept de la victime d'acte criminel est relativement récent dans notre histoire¹²⁴³ ».

Le phénomène semble difficilement perceptible pour l'Antiquité. Un colloque s'est tenu les 7 et 8 octobre 1999 à l'Université de Bourgogne, portant sur le thème des victimes à travers l'histoire, dont les actes ont été publiés l'année suivante¹²⁴⁴. Quatre contributions sur quarante

génies spirituels, dans le passé, soupçonnaient que les injustices dont ils souffraient pouvaient être éliminées », *Ibid.*, p. 217. On peut supposer que les « génies spirituels » dont il est question sont les individus qui, au cours de l'histoire, ont su comprendre et montrer d'une manière ou d'une autre les mécanismes de la violence émissaire, comme les rédacteurs bibliques ou Augustin.

¹²³⁸ « Le souci moderne des victimes s'affirme pour la première fois, je pense, dans ces institutions religieuses qu'on nomme charitables. C'est là que tout commence, semble-t-il, avec l'hôtel-Dieu, cette dépendance de l'Église qui devient vite l'hôpital. L'hôpital accueille tous les éclopés, tous les malades, sans distinction d'appartenance sociale, territoriale ou même religieuse. Inventer l'hôpital, c'est dissocier pour la première fois la notion de victime de toute appartenance concrète, c'est inventer la notion moderne de victime », *Ibid.*, p. 217-218. Raymond Le Coz rappelle que même si la terminologie grecque qui les désigne reste incertaine, on peut établir que les premiers hôpitaux ont été une création de l'Église byzantine, plus précisément à l'initiative des évêques qui ont créé des institutions charitables. Il avance l'hypothèse que les premiers hôpitaux ont été fondés à Antioche par l'évêque arien Léonce, dont l'épiscopat a duré de 344 à 358, « Histoire de l'hôpital », *Histoire des sciences médicales*, t. XXII, n°2, 1998, p. 139-140.

¹²³⁹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 207.

¹²⁴⁰ A l'époque collaboratrice rattachée à la Faculté de Droit de l'Université de Genève.

¹²⁴¹ Noëlle Languin, « L'émergence de la victime – quelques repères historiques et sociologiques », conférence donnée à l'université de Strasbourg lors de la journée d'étude *La place de la victime dans le procès pénal* le 16 décembre 2005, disponible en ligne : <http://cdpf.unistra.fr/travaux/procedures/contentieux-penal/la-place-de-la-victime-dans-le-proces-penal/aspects-historiques-et-sociologiques-de-lemergence-de-la-victime/>

¹²⁴² Christine Lamarre rappelle également que le terme « victime » est apparu dans la langue vulgaire française écrite au tournant des XV^e et XVI^e siècles, « Victime, victimes, essai sur les usages d'un mot », dans Benoît Garnot, dir., *Les victimes, des oubliées de l'histoire ?*, actes du colloque de Dijon des 7 et 8 octobre 1999, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 32-33.

¹²⁴³ Jo-Anne Wemmers, *Introduction à la victimologie*, Paramètres, Les Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 13. Il est d'ailleurs fort intéressant de constater que l'on rencontre désormais la théorie mimétique de Girard dans certains manuels de victimologie. Ainsi, Gérard Lopez précise en ouverture du deuxième chapitre de *La victimologie*, intitulé « Évolution socio-historique », que celui-ci est directement inspiré par Michel Foucault et René Girard. Il y précise également que « le concept de victime nous paraît être la valeur fondatrice de la civilisation occidentale qui privilégie l'individu au détriment du groupe », en se réclamant ouvertement de René Girard, *La victimologie*, Paris, Connaissance du Droit, Dalloz, 2010, p. 11. Jean Audet et Jean-François Katz se réclament également de lui et consacrent un chapitre entier à « La victime émissaire » dans leur *Précis de victimologie générale*, Paris, Dunod, 2006, publication originale 1999, p. 103-109.

¹²⁴⁴ Benoît Garnot (dir.), *Les victimes, des oubliées de l'histoire ?*, Actes du colloque de Dijon, 7 et octobre 1999, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, 535 p.

et une concernaient la période antique (Rome exclusivement) : les violences paternelles contre les enfants, les victimes nobles des proscriptions impériales, les procès des gouverneurs à l'époque du Haut Empire et les sanctions contre les chrétiens du Bas Empire. A aucun moment l'idée moderne de victime, telle que l'a définie Girard, n'y apparaît.

Comme nous l'avons vu au chapitre 7, il est difficile de rapprocher les textes antiques de la catégorie girardienne de « texte de persécution ». En revanche, Marie-Françoise Baslez rappelle que la documentation antique relative aux phénomènes de persécution reflète de manière quasi-unanime le point de vue des victimes, à l'exception de quelques cas précis¹²⁴⁵. Dans la documentation antique sur les persécutions, c'est donc essentiellement la voix des victimes qui se fait entendre.

B – L'exception occidentale selon Girard

1 – Supériorité de l'Occident chrétien sur la question de la victime

Selon Girard, le souci moderne des victimes qui tire son origine de la Révélation chrétienne donne progressivement naissance à une civilisation absolument unique par sa capacité à voir et à réhabiliter ses propres victimes ; ainsi, « la perspicacité au sujet des boucs émissaires est une vraie supériorité de notre société sur toutes les sociétés antérieures¹²⁴⁶ ». Cette idée de supériorité est propre à Girard et se trouve en lien avec ce qu'il considère la vérité de l'histoire et la « vocation » de l'humanité : sortir de la méconnaissance archaïque, productrice de victimes innocentes, pour rentrer dans le Royaume de Dieu. Si le Royaume n'est pas advenu lors de la venue du Christ, sa possibilité reste constante au sein du christianisme historique. Le souci moderne des victimes permet ainsi de s'en rapprocher de manière inédite au cours de l'histoire mimétique de l'humanité¹²⁴⁷.

Cette supériorité de l'Occident se voit selon lui dans un ensemble de réalisations absolument unique en leur genre¹²⁴⁸, dont la force se manifeste dans le fait que tous ces acquis politiques et

¹²⁴⁵ « Bien souvent, la documentation est unilatérale. Dans la plupart des cas, la tradition manuscrite et littéraire n'a conservé que les apologies ou discours de défense des condamnés, érigés depuis en martyrs, ou ceux de leurs amis. Pour quelques épisodes, comme l'affaire des Bacchanales dans l'Italie républicaine ou la persécution des chrétiens de Bithynie en 112 de notre ère, on ne dispose que d'une source officielle, un silence absolu pesant sur les victimes, mais, en général, les archives publiques des cités ont délibérément occulté les affaires religieuses¹²⁴⁵ ». Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, p. 7. Notons également que M.-F. Baslez s'inspire ouvertement de la conception girardienne de la victime (p.11).

¹²⁴⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 207.

¹²⁴⁷ « Nous crions “bouc émissaire” pour stigmatiser tous les phénomènes de “discrimination” politique, ethnique, religieuse, sociale, raciale, etc., que nous observons autour de nous. Nous avons raison. Nous voyons sans peine désormais que les boucs émissaires pullulent partout où les groupes humains cherchent à se renfermer sur une identité commune, locale, nationale, idéologique, raciale, religieuse, etc. », *Ibid.*, p. 209.

¹²⁴⁸ « Les démocraties modernes peuvent présenter pour leur défense un ensemble de réalisations tellement uniques dans l'histoire humaine qu'elles font l'envie de la planète. Le desserrement graduel des clôtures culturelles commence en plein Moyen Age et débouche de nos jours sur ce qu'on appelle la globalisation, laquelle n'est un phénomène économique que secondairement, il me semble. La vraie force motrice, c'est la fin des fermetures victimaires, c'est la force qui, après avoir détruit les sociétés archaïques, démantèle désormais leurs remplaçantes, les nations dites “modernes” », *Ibid.*, p. 216.

sociaux n'ont jamais été sérieusement remis en cause¹²⁴⁹. Pourtant, la méconnaissance n'est jamais loin et continue d'aveugler sur les raisons véritables de cette supériorité¹²⁵⁰. Plus que jamais, la Révélation chrétienne constitue une force de changement historique sans précédent : « la puissance de transformation la plus efficace n'est pas la violence révolutionnaire mais le souci moderne des victimes. Ce qui informe ce souci, ce qui le rend efficace, c'est un savoir vrai de l'oppression et de la persécution¹²⁵¹ ».

2 – Une capacité unique à l'autocritique culturelle

Ce « savoir vrai » va pour Girard de pair avec une grande nouveauté historique qui se déploie au sein du christianisme historique : la capacité à l'autocritique culturelle. Les sociétés archaïques en étaient selon lui incapables, car en leur sein « les individus doivent tout à leur culture », rendant considérablement difficile, voire impossible, la possibilité de s'en distancer afin de l'observer d'un œil critique¹²⁵², car « la préférence que les cultures s'accordent à elles-mêmes doivent être perpétuées à tout prix. Elle ne fait qu'un avec l'identité, l'autonomie relative, l'existence même de ces cultures¹²⁵³ ». Cette tendance existe toujours au sein du christianisme historique, mais s'accompagne d'une dynamique entièrement nouvelle qui va à l'encontre des différents sentiments d'appartenance qui peuvent exister, dynamique absente ou « embryonnaire » dans les autres cultures¹²⁵⁴. Cette capacité accrue à l'autocritique a également provoqué un changement majeur de paradigme culturel : du culte de la permanence, on est passé à celui du changement¹²⁵⁵. Les autres sociétés sont si ethnocentriques, selon Girard, que le concept même d'ethnocentrisme leur est inconnu. « Notre monde », écrit-il, « n'a pas inventé la compassion, certes, mais il l'a universalisée. Dans les cultures archaïques, elle s'exerçait exclusivement à l'intérieur de groupes extrêmement restreints. La frontière était toujours marquée par des victimes¹²⁵⁶ ».

Le christianisme historique, sous l'influence du savoir unique de la Révélation chrétienne, est ainsi un univers hautement paradoxal : selon René Girard, il est ainsi celui qui fait le plus de victimes tout en étant également celui qui en sauve le plus¹²⁵⁷. A ce titre, toute tentative de lutte contre les persécutions et l'injustice ne peut que rester superficielle si l'on ne prend pas en compte les fondements religieux et l'héritage sacrificiel dans lequel elle s'enracine, c'est-à-dire

¹²⁴⁹ « Chaque fois qu'une nouvelle étape est franchie, l'opposition est d'abord très intense chez les privilégiés lésés dans leurs intérêts. Une fois que la situation est modifiée, jamais les résultats ne sont sérieusement remis en cause », *Ibid.*, p. 219.

¹²⁵⁰ « Les mondes anciens étaient comparables entre eux, le nôtre est vraiment unique. Sa supériorité dans tous les domaines est tellement écrasante, tellement évidente que, paradoxalement, il est interdit d'en faire état. C'est la crainte d'un retour à un orgueil tyrannique qui veut cela, la crainte aussi d'humilier les sociétés qui ne font pas partie du groupe privilégié. Autrement dit c'est le souci des victimes une fois de plus qui fait le silence à son propre sujet », *Ibid.*, p. 220.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 219.

¹²⁵² *Celui par qui le scandale arrive*, p. 48-49. Girard précise que cela reste le cas dans la plupart des sociétés de nos jours.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁵⁴ *Ibid.*

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 56. Bernard Charbonneau définit quant à lui le changement comme étant devenu « la réalité planétaire et la vérité œcuménique de l'époque », *Le changement*, Vierzon, Le pas de côté, 2013, p. 6. Publié de manière posthume, le texte date de 1990.

¹²⁵⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 220.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 215.

le mécanisme du bouc émissaire¹²⁵⁸. Girard affirme enfin l'injustice dont est victime le christianisme dans les sociétés modernes : les « Puissances et les Principautés », c'est-à-dire les structures étatiques, veulent désormais être révolutionnaires, et reprochent vigoureusement au christianisme de ne pas chercher à suffisamment défendre les victimes de toutes sortes que la modernité produit ; de même, « dans le passé chrétien elles ne voient que persécutions, oppressions, inquisitions¹²⁵⁹ ».

Si les périodes de crise morale ou de conscience ou de remises en cause profondes existaient dans l'Antiquité – comme à Athènes au sortir de la Guerre du Péloponnèse¹²⁶⁰ –, on ne semble effectivement pas y observer de phénomène comparable à ce que décrit Girard pour des périodes plus récentes. Par ailleurs, selon Pierre Chaunu, l'idée même que sa propre société entre en décadence ne semble pas pouvoir s'appliquer à l'Antiquité¹²⁶¹. Les sociétés antiques regorgeaient également de quantité d'exclus, de marginaux, de laissés-pour-compte, formant le « vide social » dont parle Catherine Salles, qui constitue l' « élément caractéristique de l'existence menée par ces milliers d'individus, hors-la-société, hors-la-loi au sens strict du terme. Rien n'est prévu pour leur donner un statut, ils n'ont de réalité dans la société organisée qu'à titre d'objets décoratifs ou utilitaires¹²⁶² ». Dans cette situation, pourtant, l'idée même de révolution sociale, au sens moderne du terme, n'existait pas dans l'Antiquité, même si des juifs se sont battus pour préserver leur identité et leur religion, que des esclaves ont pu se révolter en masse et que, comme l'écrit également Catherine Salles, « nous connaissons les revendications de l'artisan ou du paysan de l'Attique », tout comme « nous suivons les révoltes de la plèbe romaine, rendue enragée par la misère¹²⁶³ ».

Le monde gréco-romain identifiait comme « barbare » tout ce qui lui était étranger. Il est ainsi intéressant de constater qu'il existait dans les représentations des catégories intermédiaires situées entre l'individu romain et l'individu barbare. Ainsi, la frontière entre barbare et civilisé, qu'il soit grec ou romain, n'a jamais été totalement évidente et a toujours gardé une certaine fluidité ; il existait ainsi, dans les représentations des contemporains, des catégories

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 209.

¹²⁵⁹ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 233.

¹²⁶⁰ Geneviève Hoffmann, *La culture grecque*, Paris, Ellipses, 2002, p. 102.

¹²⁶¹ « En vérité, ce n'est pas dans l'Antiquité que nous trouvons l'émergence de la décadence (...). Pour qu'il y ait place pour la décadence, il faut qu'il y ait progrès. Et pour qu'il y ait décadence et progrès, il faut une longue cohabitation, un important brassage entre les deux notions et pratiques du temps, le temps vectoriel de l'évidence psychologique et de l'eschatologie chrétienne, le temps cyclique de la nature et de la pensée païenne antique », Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981, p. 69.

¹²⁶² Catherine Salles, *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, Payot, 2003, publication originale 1982, p. 310.

¹²⁶³ Catherine Salles, *Les bas-fonds de l'Antiquité* (cit.), p. 310.

intermédiaires comme les « *mixobarbaros* » des Grecs¹²⁶⁴, le « bon barbare » romain ou encore le « Romain barbarisé¹²⁶⁵ ».

3 – Girard et la question de l’esclavage

Girard a étudié un cas précis de cette difficulté, selon lui, à se représenter les victimes dans les sociétés antiques : l’esclavage. L’esclave est pour lui une des victimes produites par les sociétés sacrificielles ; ainsi, relégué aux marges de la société, il constituait une des victimes de choix selon Girard pour les sacrifices humains, tout comme les prisonniers de guerre¹²⁶⁶. Stéphane Marcireau écrit d’ailleurs que la place de l’esclave dans la cité grecque correspondait à un « sacrifice symbolique¹²⁶⁷ ». Girard considère effectivement que « l’esclavage a constitué un des aspects fondamentaux de la culture grecque. C’était la base économique de la culture¹²⁶⁸ ». Pour lui, les Grecs n’ont jamais réellement reconnu leurs victimes¹²⁶⁹. Il considère que Platon, en particulier, a refusé de voir les victimes de sa propre société que sont les esclaves¹²⁷⁰, mais le meilleur exemple reste pour lui Socrate qui, lors de sa mort, « retourne vers la cité » en acceptant les lois¹²⁷¹. Il considère également qu’Aristote a justifié l’esclavage en ne voyant dans les esclaves que de simples outils¹²⁷². Pour Girard, « la démocratie, la *polis*, était le privilège

¹²⁶⁴ Charlotte Lerouge-Cohen, « Les conceptions grecques », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 17. Michel Casevitz précise que « *mixobarbaros* » (« *μιζοβάρβαρος* ») peut ainsi se traduire par « barbare avec des éléments grecs ». M. Casewitz précise qu’il est surtout employé par les historiens byzantins, et qu’il faut le distinguer de « *mixellèn* » (« *μιξέλλην* »), soit « grec avec des traits barbares », « Étymologie et sémantique », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 560-571. On trouve le terme de « *mixobarbaros* » par exemple chez Euripide, *Les Phéniciennes* 138, dans *Tragédies*, t. V, éd. et trad. Henri Grégoire et Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 160. On le trouve de même chez Platon, *Ménexène* 245d5, introd. et notes Jean-François Pradeau, éd. et trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2002, publication originale 1997, p. 36.

¹²⁶⁵ Liza Méry, « Rome et les Barbares : des origines (753 av. J.-C.) à l’apogée de l’Empire (II^e siècle apr. J.-C.) », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 37. En ce qui concerne le « bon barbare », Tacite décrit par exemple les progrès de la culture romaine chez les Bretons vers 78-79 apr. J.-C., qui, « dans leur inexpérience, (...) appelaient civilisation ce qui contribuait à leur asservissement », *Vie d’Agricola* 21, 3, éd. et trad. Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1942, p. 18). Il écrit également que chez les Germains, « les bonnes mœurs ont plus d’empire qu’ailleurs les bonnes lois », *La Germanie*, XIX, éd. et trad. Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 82. Pour ce qui est du « Romain barbarisé », nous pouvons donner deux exemples. Au cours de la deuxième guerre punique, Tite-Live estime que l’attitude des troupes romaines qui venaient de reprendre Locres vers 205 av. J.-C., qui s’était précédemment ralliée aux Carthaginois, avait dépassé celle des Carthaginois « en scélératesse et en cupidité, qu’il semblait qu’on rivalisât non par les armes mais par les vices », *Histoire romaine*, XXIX, 8, 7, dans t. XIX, éd. et trad. Paul François, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 19. Cicéron, vers 70 av. J.-C., juge à son tour barbare « le caractère et la conduite » de Verrès, qui se situe donc « au-dessous (...) des barbares par le crime », *Seconde action contre Verrès, Livre IV*, II, 4, 112, dans *Discours*, tome V, éd. Henri Bornecque et trad. Gaston Rabaud, Paris, Les Belles Lettres, 1979, publication originale 1927, p. 72.

¹²⁶⁶ *La violence et le sacré*, p. 24.

¹²⁶⁷ Stéphane Marcireau, *Le christianisme et l’émergence de l’individu chez René Girard*, Paris, L’Harmattan, 2012, p. 161.

¹²⁶⁸ *Les origines de la culture*, p. 199.

¹²⁶⁹ Il considère toutefois qu’« il y a chez les Grecs des choses extraordinaires » dans la critique de l’oppression, « La contingence dans les affaires humaines, “débat Castoriadis – René Girard” », dans Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, dir., *L’auto-organisation : de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 291.

¹²⁷⁰ *Les origines de la culture*, p. 199.

¹²⁷¹ « La contingence dans les affaires humaines, “débat Castoriadis – René Girard” » (cit.), p. 291.

¹²⁷² *Les origines de la culture*, p. 199. Girard cite Aristote à deux reprises à la note 21 de la même page : « *Politique*, livre I, IV (1253b23-1254a17) : “L’esclave comme outil”, et livre I, V (1254a17-1255a3) : “L’esclavage comme partie du schéma naturel universel” : “Ainsi celui-là est esclave par nature qui peut appartenir à un autre (aussi lui appartient-il en fait) et qui n’a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder

d'une minorité. La démocratie grecque était en fait une aristocratie dont les membres étaient délivrés par l'esclavage de tout souci matériel. Ils n'avaient aucun besoin de travailler pour assurer leur existence, et ne s'occupaient que de la politique et de la guerre¹²⁷³ ».

Nous pouvons ici apporter quelques nuances : Yvon Garlan rappelle ainsi qu'on trouve tout de même « dans la pensée politique des Grecs (...) un certain nombre de représentations idéales de sociétés sans esclaves (...). L'essentiel en est constitué par des projets de redistribution des fonctions à l'intérieur du corps civique, selon un schéma qui reste hiérarchique, sans augmentation globale des sources de revenus ni modification de leur nature, et sans réduction des besoins », certaines de ces représentations relevant clairement de l'utopie¹²⁷⁴. Girard n'a pas directement commenté dans son œuvre la question de la disparition de l'esclavage, mais il estime que la possibilité de sa disparition relève de la Révélation chrétienne ; en effet, l'esclavage « sous toutes ses formes » relève des religions sacrificielles, alors que les textes bibliques permettent de conquérir une liberté dont on peut certes faire un très mauvais usage, mais qui libère pour toujours de l'emprise des représentations mythologiques¹²⁷⁵. Jean Andreau et Raymond Descat rappellent néanmoins que l'esclavage est resté très vivace tout au long de l'Antiquité, avant d'être progressivement abandonné dans les royaumes qui sont apparus dans l'ancienne partie occidentale de l'Empire, au profit du servage médiéval. En ce qui concerne la chronologie de la baisse du nombre d'esclaves, ils envisagent « une évolution progressive : amorcée aux III^e et IV^e siècles, elle s'est accélérée après la fin de l'Empire romain d'Occident, mais bien avant les IX^e et X^e siècles¹²⁷⁶ ». Dans l'Empire byzantin, l'esclavage a, selon Michel Kaplan, perduré un temps avec d'autres formes de dépendance¹²⁷⁷. Jean-Marie Salamito estime

lui-même. Les autres animaux ne perçoivent pas la raison, mais obéissent à des impressions. Quant à leur utilité, la différence est mince : esclaves et animaux domestiques apportent l'aide de leur corps pour les besoins indispensables". Trad. de Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1997 ».

¹²⁷³ *Les origines de la culture*, p. 199-200. Notons ici la confusion faite entre *polis* et démocratie.

¹²⁷⁴ Yvon Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1995, publication originale 1982, p. 130-131. Y. Garlan cite comme notamment comme exemples les utopies d'Hippodamos de Milet (contemporain de Périclès) et de Phaléas de Chalcédoine (contemporain de Platon) présentes dans la *Politique* d'Aristote, II, 7-8, notes et trad. Antoine Francotte, dans *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 418-426. De manière plus générale, Y. Garlan distingue deux sortes d'utopies dans la pensée grecque : « l'état de nature se rencontrant aux origines de l'humanité ou chez des peuples primitifs », ou bien « l'âge d'or se situant soit aux origines de l'humanité, soit au pays de Cocagne », *Les esclaves en Grèce ancienne* (cit.), p. 133.

¹²⁷⁵ *Le sacrifice*, p. 60. Stéphane Marcireau a également effectué un lien entre la disparition de l'esclavage et le souci moderne des victimes : « l'esclavage disparaît, et, notamment sous l'influence du christianisme, se répand l'idée de l'égalité de tous les hommes », Stéphane Marcireau, *Le christianisme et l'émergence de l'individu chez René Girard* (cit.), p. 161.

¹²⁷⁶ Jean Andreau et Raymond Descat, *Esclave en Grèce et à Rome*, Vanves, Hachette Littératures, 2006, p. 255. Michel Zimmermann rappelle toutefois que « l'esclavage manifeste aux VI^e et VII^e siècles une grande vitalité. Il sollicite en tous cas l'attention des législateurs barbares (229 des 498 lois wisigothiques lui sont consacrées). La condition de l'esclave n'a connu aucune amélioration juridique et l'Église, respectueuse de l'ordre social, n'a rien fait pour favoriser son émancipation », « Le haut Moyen Âge occidental : économie, société et cultures », dans Michel Kaplan, dir., *Le Moyen Âge. IV^e – X^e siècles*, Rosny-sous-Bois, Grand Amphi, Bréal, 1994, p. 342. Il précise également que « les codes barbares rivalisent de raffinement dans la casuistique des mutilations infligées » aux esclaves lorsqu'ils se rendent coupable de quelque chose (p. 349).

¹²⁷⁷ « L'esclavage ne joue qu'un rôle secondaire au plan macro-économique : il est présent dans l'exploitation des grands domaines, mais de façon marginale et souvent déclinante. Les critères économiques (coût exorbitant des esclaves nouveaux, faible rentabilité de leur travail) s'allient ici à la pression morale exercée par l'Empereur et par l'Église (...). Les mentions d'esclaves dans les textes postérieurs au VI^e siècle sont extrêmement rares », Michel Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992, p. 275-276.

quant à lui qu' « à défaut d'abolir l'esclavage, le christianisme antique lui a refusé toute justification morale¹²⁷⁸ ».

On constate néanmoins que non seulement l'esclavage n'a pas disparu avec la révélation chrétienne, mais qu'il a même connu un renouveau conséquent avec les entreprises coloniales européennes dès la fin du XV^e siècle, au moment-même où l'Europe connaissait la Renaissance et l'Humanisme. En dépit de la progression de la Révélation dans l'histoire qu'affirme René Girard, l'esclavage légal n'a disparu entièrement qu'il y a relativement peu de temps, après avoir connu un bond numérique colossal vers le XVIII^e siècle¹²⁷⁹.

Le souci moderne des victimes permet donc d'identifier de plus en plus précisément, au sein du christianisme historique, une victime en tant que telle ; elle permet à l'individu de la modernité mimétique de véritablement découvrir ce qu'est une victime. Ce processus ne fait qu'un, selon René Girard, avec le développement de la science.

III – De la découverte de la victime au progrès scientifique

A – Girard et la science au sein des sociétés sacrificielles

1 – Une science déterminée par la méconnaissance de la victime émissaire

Selon Girard, « l'esprit scientifique ne peut être premier. Il suppose un renoncement à la vieille préférence pour la causalité magico-persécutrice », que l'humanité a toujours préférée « aux causes naturelles, lointaines et inaccessibles¹²⁸⁰ ». Dans les sociétés sacrificielles, le mécanisme du bouc émissaire produit l'intégralité de la culture et des institutions, dont l'origine doit nécessairement rester méconnue : le principe même de l'ordre social et culturel reste donc dissimulé et inatteignable. L'évolution technique est bien entendu réelle au sein des sociétés archaïques, mais Girard estime qu'elle est entièrement déterminée par leur ordre sacrificiel, qui a pour unique but d'instaurer de l'ordre dans le désordre : ce sont donc les rites qui engendrent les techniques. Cela permet l'apparition de nouveautés et d'expérimentations, bien qu'au sein du cadre restreint de l'ordre sacrificiel qui ne permet pas un développement accéléré de la science¹²⁸¹. Notons toutefois que Girard mentionne « quelques individus exceptionnels », comme « en Grèce », qui auraient déjà réussi à partiellement opérer ce renversement de

¹²⁷⁸ Jean-Marie Salamito, « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? », *Droits*, n°50, 2009, p. 42.

¹²⁷⁹ Il resterait en 2017 environ 40 millions de personnes victimes de travail forcé à travers le monde. Rapport de l'Organisation Internationale du Travail et de la Walk Free Foundation pour l'année 2017, en partenariat avec l'Organisation Internationale pour les Migrations. 25 millions de personnes seraient concernées par le travail forcé, et 15 millions par le mariage forcé. 71% des personnes sont de sexe féminin, 50 % sont concernées par l'esclavage pour dettes, et 25% sont des enfants. L'étude est disponible en ligne :

http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_574719/lang--fr/index.htm.

¹²⁸⁰ *Le bouc émissaire*, p. 299.

¹²⁸¹ Le rite, selon Girard, « ne peut produire sans doute qu'une seule fois » ce qu'il nomme l'« imitation créatrice », lorsque celui-ci « a encore un dynamisme qui ensuite disparaît dans sa répétition », Ainsi, « la technique s'enracine dans le rite », *Quand ces choses commenceront*, p. 92-93.

perspective¹²⁸². Girard insiste toutefois sur le fait que cela ne concerne que quelques individus et ne s'applique en aucun cas à l'intégralité des membres d'une société archaïque.

2 – Privilégier l'approche culturelle pour étudier l'histoire de la science

La technique, comme toute la culture de ces sociétés, s'enracine donc pour Girard dans tout un système de représentations culturelles qui tire son origine dans le meurtre émissaire. Pour Bruno Jacomy, une histoire des techniques doit effectivement avant tout relever de l'histoire culturelle, car « elle fait apparaître les liens qui, depuis les silex taillés par les premiers hommes jusqu'aux plus récents outils (...) que la société met entre nos mains, unissent les techniques aux pratiques sociales, les savoir-faire aux arts, les innovations aux modes de vie¹²⁸³ » ; par conséquent, une simple description des objets et de leurs inventeurs ne peut suffire à rendre compte de la complexité du développement historique des techniques. Jean Baudet écrit quant à lui que c'est l'outil qui a fait sortir l'être humain de l'animalité, et que c'est sur une très longue durée - des millions d'années - qu'il faut étudier sa relation à l'outil¹²⁸⁴. Cela est à mettre en lien avec la pensée de Girard dans laquelle toute création sociale, y compris, comme nous venons de le voir, la technique, procède du rite, qui lui-même procède du mécanisme émissaire.

Bruno Jacomy estime d'ailleurs que « le système technique de l'Antiquité est avant tout un système technique de transition qui verra passer les civilisations méditerranéennes d'une structure rurale disséminée à une structure partiellement urbanisée bâtie autour d'un pouvoir politique fort. Le contexte géographique joue, au démarrage de cette évolution, un rôle capital¹²⁸⁵ ». En ce qui concerne la chronologie, B. Jacomy émet l'hypothèse d'un phénomène d'accélération du développement technique en Occident à partir du X^e siècle, à partir duquel il observe un « esprit nouveau » qui n'a depuis jamais faibli¹²⁸⁶. Le monde byzantin, dont la christianisation était pourtant bien plus avancée qu'en Occident aux V^e-VI^e siècles¹²⁸⁷, n'a pas connu la même évolution et le domaine technique ne s'y développa que très peu, voire pas du

¹²⁸² *Le bouc émissaire*, p. 299. Il précise toutefois que « dans le monde antique, seuls quelques grands intellectuels individuellement émancipés ou des castes religieuses s'adonnent à la science. C'est une activité de grand luxe réservée à une élite minuscule. La liberté intellectuelle et spirituelle qu'elle exige est le fruit d'une coïncidence favorable entre les dons naturels d'un individu et sa naissance dans un milieu assez privilégié pour en assurer l'épanouissement », *Quand ces choses commenceront*, p. 92-93. Par ailleurs, Girard estime que « peut-être la science antique a-t-elle tourné court parce que son indifférence aux actions techniques la vouait à périr d'inanition. L'idée d'une science résolument expérimentale me paraît démocratique dans son principe même (...). Dans un univers aristocratique, l'expérimental apparaît toujours comme impur et populacier, du fait même qu'il contraint les chercheurs à "mettre la main à la pâte", à se salir un peu : c'est ce que les aristocrates ne font jamais, ils ont des serviteurs pour leur éviter ce désagrément. Mais c'est aussi leur perte : si on a assez d'esclaves, comme dans la république d'Aristote, pour pousser les charrettes ou pour pousser les baudets, pourquoi voulez-vous qu'on se casse la tête à inventer le camion à moteur ? Seul l'expérimental relève le vrai domaine des sciences dites "dures", celui où les applications mathématiques sont possibles », *Ibid.*, p. 93-94. Voir également les réflexions d'Henri-Irénée Marrou, assez proches de celles de Girard, dans *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Seuil, 1977, p. 116-117.

¹²⁸³ Bruno Jacomy, *Une histoire des techniques*, Paris, Points Seuil, 2015, publication originale 1990, p. 12.

¹²⁸⁴ Jean Baudet, *De l'outil à la machine. Histoire des techniques jusqu'en 1800*, Paris, Vuibert, 2004, publication originale 2003, p. 5.

¹²⁸⁵ Bruno Jacomy, *Une histoire des techniques* (cit.), p. 38.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁸⁷ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2005, p. 2.

tout¹²⁸⁸ ; rappelons que la question de la diversité du christianisme, et donc des effets potentiellement différents de la Révélation chrétienne à l'intérieur de celle-ci, n'apparaît pas dans les écrits de Girard.

B – L'apport décisif du christianisme au développement scientifique

1 – Trouver la victime

« En révélant le meurtre fondateur, le christianisme détruit l'ignorance et la superstition indispensables à ces religions ; il permet donc l'essor d'un savoir inimaginable auparavant. L'esprit humain libéré des contraintes sacrificielles a inventé la science, les techniques, tout le meilleur et le pire de la culture¹²⁸⁹ », écrit René Girard. Découvrir le rôle de la victime dans tout le processus, c'est-à-dire son innocence, permet donc pour lui de se rapprocher d'une quête authentique de l'origine des choses et de permettre le développement d'un esprit véritablement scientifique. En effet, orienter l'esprit, non pas d'individus mais de sociétés entières, vers l'étude scientifique des phénomènes ne peut se faire que si on le détourne des victimes, c'est-à-dire de la victime émissaire divinisée comme référent premier de l'origine de toute chose - opération dont seul la Révélation évangélique offre la possibilité¹²⁹⁰.

Ainsi, le christianisme « subvertit » le sacrificiel et « libère » par conséquent un savoir vrai et authentique qui peut ensuite se transmettre aux sciences, notamment aux sciences de l'homme¹²⁹¹. Ainsi, « ce n'est pas parce que les hommes ont inventé la science qu'ils ont cessé de chasser les sorcières, c'est parce qu'ils ont cessé de chasser les sorcières qu'ils ont inventé la science¹²⁹² ». Le succès de la science relève donc moins d'une question de méthode que d'un regard neuf posé sur l'objet, regard qui s'est affranchi des contraintes sacrificielles¹²⁹³. Enfin, Girard estime que la science moderne ne perçoit pas – ou plus – le lien profond qu'elle entretient

¹²⁸⁸ En ce qui concerne par exemple l'outillage des campagnes, « nous pouvons tracer le même tableau au VI^e, au IX^e, au XI^e ou au XIV^e siècle. Cette absence totale de progrès techniques est une donnée fondamentale de l'agriculture byzantine, qui demanderait d'ailleurs une explication. Toujours est-il que, au tournant des X^e et XI^e siècles, tandis que les campagnes d'Occident connaissent une révolution technologique qui double la productivité du travail, Byzance s'obstine dans son splendide immobilisme. Ce qui était naguère une avance devient maintenant un retard » ; Alain Ducellier, Michel Kaplan et Antonio Carile, « Les temps des mutations économiques et sociales », dans Alain Ducellier, dir., *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 186.

¹²⁸⁹ *Achever Clausewitz*, p. 16.

¹²⁹⁰ *Le bouc émissaire*, p. 299. Girard précise à la même page que « l'esprit scientifique, comme l'esprit d'entreprise en économie, est un sous-produit de l'action exercée en profondeur par le texte évangélique ».

¹²⁹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 252.

¹²⁹² *Le bouc émissaire*, p. 300. Comme le résume Charles Ramond, « cessant de rechercher des boucs émissaires, les hommes commencent à chercher les causes des phénomènes : c'est le début de l'envolée irrésistible et universelle de la science », *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, p. 33. François Lagarde, lui, estime que « la Révélation est source de science et s'accomplit dans l'Histoire », et qu'elle « a des conséquences formidables sur l'histoire du monde. Parce qu'elle est savoir et non plus superstition, elle ouvre aux hommes le chemin de la science (...). Même dans les sciences humaines contemporaines, et Girard ne se prive pas de toutes les rejeter en leur préférant la véritable science évangélique, la Révélation serait ce qui secrètement aide à explorer les arcanes de la science », *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994, p. 137 et p. 150. Les sciences humaines ne seraient que des avatars laïcisés de la « science évangélique » dont parle François Lagarde, car « prises individuellement, ces sciences sont partielles et antagonistes, mais prises dans leur ensemble, elles participent à la Révélation du mécanisme » (p. 151).

¹²⁹³ *Quand ces choses commenceront*, p. 94.

avec la Révélation chrétienne¹²⁹⁴ et que l'on insiste davantage au contraire sur l'héritage grec¹²⁹⁵.

Bernard Rordorf s'est précisément attaché à définir les soubassements judéo-chrétiens de toute forme de progrès technique, en prenant comme point de départ l'injonction de la Genèse « Dominez la terre ! » (1, 28). Dans ce passage, « l'homme est (...) revêtu d'une toute autre dignité que dans les mythes ; c'est qu'il est créé pour une toute autre destination : non pas pour servir les dieux, mais pour être le partenaire de Dieu. Selon le Yahviste, Dieu offre à l'homme la liberté de disposer de tous les fruits de la terre, sauf ceux de l'arbre de la connaissance¹²⁹⁶ ». Notons au passage la distinction fondamentale que B. Rordorf fait entre les mythes d'une part, le judéo-chrétien de l'autre, tout comme le fait Girard pour la représentation de la victime émissaire. Pour B. Rordorf, Dieu a créé les humains pour être en relation et en dialogue avec eux, et cette intention se manifesterait dans cet appel à ce que ceux-ci dominent la terre¹²⁹⁷. Le vrai tournant n'aurait selon lui pas eu lieu avant la fin de l'époque médiévale¹²⁹⁸, avant que l'injonction biblique ne connaisse, à l'époque moderne, « une fortune considérable¹²⁹⁹ ».

Jean Baudet estime néanmoins que l'héritage technique de l'Antiquité a été considérable, notamment l'apport gréco-romain¹³⁰⁰. Le niveau technique serait redevenu très bas en Occident à partir du VI^e siècle, malgré une métallurgie de bon niveau observée dans les nouveaux royaumes chrétiens¹³⁰¹. Jacques Le Goff voit également « sans doute » une « certaine régression » technique au cours des premiers siècles de l'époque médiévale¹³⁰². Bryan Ward-

¹²⁹⁴ « La seule conversion admise, de nos jours, a trait (...) à la science. On nous demande de penser que l'Esprit scientifique est descendu sur les hommes comme une espèce de Révélation », *Ibid.*, p. 97.

¹²⁹⁵ « Toutes nos Renaissances et tous nos humanismes ne sont jamais que des retours aux Grecs (...). On recherche un élixir d'hellénisme toujours plus enivrant (...). Il s'agit toujours, au fond, de minimiser ou d'écarter le judaïque et le chrétien de la culture officielle, de l'université », *Ibid.*, p. 100.

¹²⁹⁶ Bernard Rordorf, « “Dominez la terre” (Genèse 1, 28). Essai sur les résonances historiques de ce commandement biblique », dans Bernard Rordorf, *Liberté de parole. Esquisses théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 45. B. Rordorf est l'ancien doyen de la faculté de Théologie de Genève.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁹⁸ « L'époque patristique puis médiévale, en orientant sa lecture dans la perspective rigide du dogme du péché originel, devait envisager le travail et la peine qui lui est attachée principalement comme une conséquence de ce péché et donc comme une punition et une occasion de pénitence ; par là-même, elle ne pouvait que négliger la possibilité qu'il impliquait pour l'homme d'aménager la terre et retarder l'émergence d'un élan capable de lever le blocage grec de la pensée technique », *Ibid.*, p. 49. B. Rordorf parle de « blocage grec de la pensée technique ». Girard dirait-il ici « blocage sacrificiel » ? Jean Baudet rappelle effectivement que « les Grecs n'avaient pas une idée très claire des relations entre les métaux et les minerais, ni entre les métaux et leurs alliages, ce qui a certainement contribué à bloquer le développement de leur technique », *Histoire des techniques. De l'outil au système*, Paris, Vuibert, 2016, p. 50.

¹²⁹⁹ Bernard Rordorf, « “Dominez la terre” » (cit.), p. 52.

¹³⁰⁰ « Des procédés de construction remarquables (...), des techniques militaires qui certes en sont encore essentiellement au niveau de la lame de fer, mais qui englobent des machines de jet et de siège d'une réelle efficacité ; des innovations intéressantes dans le domaine des matériaux (verre à vitre, mortier à base de pouzzolane) ; des machines ingénieuses (pompes, automates, éolipyles) ; des moyens de communication “matériels” (routes empierrées) et “immatériels” (parchemin, codex) ; des améliorations très sensibles de l'habitat (hypocaustes, escaliers, perfectionnement du mobilier) ; des procédés de manipulation de la matière ; et enfin, des idées techniques tout à fait nouvelles appelées à un grand développement : normalisation, construction modulaire, et l'idée même de texte technique », Jean Baudet, *De l'outil à la machine. Histoire des techniques jusqu'en 1800*, (cit.), p. 108.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 109.

¹³⁰² Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2008, publication originale 1964, p. 170.

Perkins est beaucoup plus pessimiste, et, s'il insiste sur la distinction à effectuer entre les parties orientales et occidentales de l'Empire ; se basant sur l'archéologie, il observe « un déclin saisissant du niveau de vie en Occident » entre le V^e et le VII^e siècle, déclin si profond qu'il n'hésite pas à parler de « fin d'une civilisation¹³⁰³ ». Henri-Irénée Marrou est moins sévère et voit apparaître dans l'Antiquité tardive tout un ensemble d'innovations particulièrement notables, comme celle de l'orgue à soufflets, qui remplace progressivement l'orgue hydraulique à partir du II^e siècle et surtout le moulin à eau qui se généralise à partir du IV^e siècle, allégeant considérablement la préparation de la farine qui était une tâche les plus pénibles du monde antique ; le moulin à traction animale existait déjà, mais n'était pas très répandu¹³⁰⁴. Jacques Le Goff rappelle également les résistances des mentalités médiévales au changement¹³⁰⁵, que Girard a précisément étudiées dans le chapitre IX de *La Voix méconnue du réel* intitulé « Innovation et Répétition¹³⁰⁶ ». Ce développement ne fut toutefois pas linéaire : François Russo rappelle ainsi que « l'attitude de la société à l'égard du progrès technique (...) a beaucoup varié selon les époques et les civilisations¹³⁰⁷ ».

2 – La science des Évangiles

Pour René Girard, il ne peut pas y avoir de vraie science sans y incorporer la dimension religieuse, ce qui dans sa conception n'implique pas nécessairement la croyance en un événement miraculeux ou une révélation divine. Il affirme que la supériorité de la Bible et des Évangiles peut être démontrée de manière scientifique, à condition de ne pas prendre en compte la dimension transcendantale et de ne retenir que ce qui relève de l'empirique¹³⁰⁸. Les Évangiles révèlent une vérité humaine et intéressent donc directement les sciences de l'homme, qui doivent ainsi les prendre en compte s'ils veulent progresser dans la connaissance de la nature humaine¹³⁰⁹.

René Girard écrit que « la science commence par la quête d'un invariant », quête qui anime également les sciences de l'homme. Le religieux n'en possède pas un invariant « au sens strict », mais il en identifie un qui s'en rapproche néanmoins très fortement : la violence, qui

¹³⁰³ Bryan Ward-Perkins, *La chute de Rome. Fin d'une civilisation*, trad. de l'anglais Frédéric Joly, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2017, publication originale 2005, p. 159-160. B. Ward-Perkins critique sévèrement dans son ouvrage la notion d' « Antiquité tardive » (p. 15-24 et p. 280-284).

¹³⁰⁴ Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?* (cit.), p. 117-118.

¹³⁰⁵ Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, (cit.), p. 173. Voir aussi Fabrice Mazerolle, « Histoire du refus du progrès technique », *Constructif*, n°31, janvier 2012, disponible en ligne :

http://www.constructif.fr/bibliotheque/2012-2/histoire-du-refus-du-progres-technique.html?item_id=3139.

Fabrice Mazerolle est Professeur d'économie à l'Université Paul Cézanne d'Aix-Marseille.

¹³⁰⁶ *La Voix méconnue du réel*, p. 291-314.

¹³⁰⁷ François Russo, *Introduction à l'histoire des techniques*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986, p. 235.

¹³⁰⁸ *Les origines de la culture*, p. 121.

¹³⁰⁹ « Le message chrétien déconstruit le mécanisme sacrificiel, les sciences humaines aussi : voilà leur point commun. Personnellement, je ne pense pas que nous aurions pu accéder à cette intuition sans le christianisme. Nous ne ferons jamais de sciences humaines sérieuses si nous ne nous intéressons pas au christianisme, non pas comme croyance, mais comme révélation sur la nature humaine », « Le christianisme est-il une science humaine ? », entretien avec Nicolas Journet, *Sciences humaines*, n° 152, août 2004, p. 53. Guillaume Erner écrit que « pour Girard, les Évangiles ne sont pas un livre plus important que tous les autres, mais l'ouvrage contenant la vérité ultime du phénomène humain », *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire : autopsie d'un modèle explicatif*, préf. Pierre-André Taguieff, Paris, PUF, 2005, p. 199.

doit donc bénéficier d' « un traitement à part¹³¹⁰ ». C'est la violence qui est tapie au cœur des sociétés archaïques, et c'est cette même violence qui est révélée par les textes évangéliques. L'approche girardienne permet donc de se rapprocher de l'objectif scientifique que se fixe Girard : « transformer le religieux en une énigme déchiffrable¹³¹¹ ».

Girard affirme que son assise théorique est simplement de croire qu'il peut découvrir la vérité, « en l'existence aussi bien des faits que des interprétations¹³¹² » ; il est conscient de l'ambition de sa théorie, qui consiste en une sorte de quête des origines, c'est-à-dire « la tentative scientifique par excellence¹³¹³ ». Il ne peut donc pas y avoir de science sans foi¹³¹⁴, foi dont le principal article est très précisément l'innocence de la victime¹³¹⁵. Girard envisage toutefois sa théorie, ancrée dans le religieux, comme entièrement naturaliste : elle consiste à voir dans l'humain un « mécanisme universel », car toutes les religions se rejoignent sur un plan bien précis, en cherchant à « donner une issue à la violence et au désir mimétique de l'homme¹³¹⁶ ». Les religions archaïques cherchent à l'effectuer par le biais du mécanisme du bouc émissaire, le christianisme par la Révélation chrétienne et le Royaume de Dieu. Enfin, Girard rappelle la dimension anthropologique qu'il dit vouloir appliquer avant tout au texte biblique ; il affirme qu'en fin de compte il n'y a rien de proprement religieux dans ses travaux¹³¹⁷ et qu'il est « guidé » par l'idée de participer ou de contribuer à une « vraie science de l'homme » ou des rapports humains¹³¹⁸.

3 – Révélation chrétienne et puissance destructrice de l'armement

Pour Girard, la question du développement des techniques est indissociable de celle du développement du potentiel destructeur et meurtrier de l'armement. La Révélation est porteuse de la vérité sur la nature mimétique des êtres humains et elle libère une connaissance salvatrice de la place des victimes dans chaque société ; mais la « fonction destructrice et culturelle de la violence¹³¹⁹ » perdue au sein du christianisme historique, et le développement scientifique et technique a permis de mettre au point des armes toujours plus perfectionnées et destructrices. Girard écrit ainsi que la guerre a été le seul véritable moteur du développement technologique au cours de l'histoire¹³²⁰. Il constate un emballement lent mais continu dans ce domaine, auquel il serait désormais paradoxalement même dangereux de renoncer¹³²¹.

¹³¹⁰ « Violence et religion », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56, n°1-2, janvier-juin 2000, p. 19.

¹³¹¹ *Ibid.*

¹³¹² *Christianisme et modernité*, p. 147.

¹³¹³ *Les origines de la culture*, p. 203.

¹³¹⁴ « The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard », entretien avec James G. William, dans James G. Williams, dir., *The Girard Reader*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 287.

¹³¹⁵ « Le christianisme est-il une science humaine ? » (cit.), p. 52.

¹³¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹³¹⁷ *Les origines de la culture*, p. 275.

¹³¹⁸ *Ibid.*, p. 201.

¹³¹⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 244.

¹³²⁰ *Achever Clausewitz*, p. 14.

¹³²¹ « Tout renoncement pur et simple à la technologie paraît impossible ; la machine paraît si bien agencée qu'il serait plus dangereux de s'arrêter que de continuer à avancer. C'est au cœur même de la terreur qu'il faut chercher les moyens de se rassurer », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 346.

Le « temps des païens » que Girard repère dans l'*Évangile de Luc* – c'est-à-dire le christianisme historique - est donc une civilisation qui a donné aux êtres humains une puissance absolument inédite dans toute l'histoire. « En forçant le trait », déclare Girard, « on peut dire ainsi que ce temps a progressivement confisqué la Révélation à son profit, pour en faire des bombes atomiques¹³²² ». Si cette civilisation est la plus puissante de toute l'histoire, elle est aussi la plus fragile, car à la merci de sa propre violence comme jamais aucune société ne l'a été auparavant¹³²³ ; Girard retrouve ainsi la lecture sacrificielle de la Passion du Christ au cœur de la question du développement de l'armement, puisque c'est celle-ci qui perpétue dans l'histoire le refus du savoir authentique sur les violences humaines, au cœur de la terreur atomique moderne¹³²⁴. Comme nous l'avons vu, ce savoir progresse dans l'histoire : ainsi, de manière tout à fait paradoxale, plus l'humanité refuse de l'entendre, plus il devient audible¹³²⁵.

Le mécanisme émissaire avait pour fonction de canaliser les violences mimétiques humaines. La lecture non-sacrificielle de la Révélation chrétienne avait déjà ôté à l'humanité ses « béquilles sacrificielles » en révélant l'innocence des victimes que ce mécanisme produisait. Girard précise que le développement de l'armement moderne rend encore plus impossible à la violence de mettre fin à la violence, que Satan expulse Satan, car pour que cela puisse se produire, « il faut un champ écologique assez vaste pour absorber les ravages » ; cela n'est probablement plus possible, puisque ce « champ » est désormais étendu à la planète entière¹³²⁶.

Bilan du chapitre 8

Selon Girard, le souci moderne des victimes est donc une des dynamiques fondamentales de la modernité mimétique, et tire son origine dans la Révélation chrétienne : « l'idéal d'une société étrangère à la violence remonte visiblement à la prédication de Jésus, à l'annonce du royaume de Dieu. Loin de diminuer à mesure que le christianisme s'éloigne, son intensité augmente¹³²⁷ ». Le Christ, qui a pris la place de la victime émissaire lors de la crucifixion, a également enseigné à ses contemporains comment en reconnaître une ; Girard estime que cela n'a pas été suffisant et que la Révélation a partiellement échoué. Mais une force incomparable a été libérée malgré cet échec : le souci moderne des victimes, qui progresse lentement au sein des sociétés chrétiennes, mais la vérité qu'elle répand est tellement forte que tout retour en arrière devient impossible. L'Occident chrétien est donc à ce titre une civilisation incomparable, car les vainqueurs y écrivent de moins en moins l'histoire, mais ne perçoit pas le caractère extraordinaire de ce renversement progressif mais irrésistible¹³²⁸. Si la supériorité dont parle

¹³²² *Achever Clausewitz*, p. 199.

¹³²³ *Ibid.*, p. 16-17.

¹³²⁴ Rappelons que *Des choses cachées depuis la fondation du monde* a été écrit en 1978, en pleine guerre froide, mais le ton est tout aussi apocalyptique, si ce n'est encore plus, dans *Achever Clausewitz* (2007).

¹³²⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 351. Girard écrit également que plus les êtres humains « persisteront dans leur erreur, plus la puissance de cette voix se dégagera de la dévastation », *Achever Clausewitz*, p. 10.

¹³²⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 349.

¹³²⁷ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 213.

¹³²⁸ *Quand ces choses commenceront*, p. 198. Il déclare également que « le fait même qu'il y ait un dialogue entre victimes et persécuteurs est un phénomène chrétien (...). C'est d'ailleurs pourquoi s'impose une recherche

Girard est bien morale, c'est parce qu'elle correspond à la vérité de la Révélation évangélique sur les victimes ; elle est également fragile : Girard insiste fortement sur la difficulté qu'elle a eue à se faire réellement entendre à toutes les époques historiques depuis la Passion du Christ.

Trouver la victime, c'est trouver l'origine du social, et par extension de la science et de toute connaissance vraie. Pour Girard, le développement scientifique et technique au sein du christianisme historique procède donc également de la Révélation chrétienne, dont les Évangiles sont le socle de toute démythification et donc de toute connaissance authentique¹³²⁹. Si cette connaissance de la victime permet d'œuvrer vers le salut – le Royaume de Dieu -, elle a néanmoins une implication beaucoup plus sombre de par le développement sans précédent de la puissance des armements dont l'humanité s'est dotée au cours de l'histoire. La question des armes est ainsi une conséquence de la situation exceptionnelle de l'humanité dans l'« entre-deux » qu'est le christianisme historique : elle y est sortie du sacrificiel, mais reste encore en dehors du Royaume, dont l'offre reste à saisir. Ainsi, au bout de la lecture sacrificielle de la Révélation chrétienne et de l'échec partiel de celle-ci, « la violence, qui produisait du sacré, ne produit plus rien qu'elle-même¹³³⁰ ». Ce sont ainsi les réflexions de René Girard sur la question de l'apocalypse, qu'il élabore à partir des textes évangéliques du Nouveau Testament, que nous allons aborder dans la quatrième et dernière partie de ce travail au cours des chapitres 10, 11 et 12.

historique : il n'y a pas beaucoup de traces des victimes, puisque jusqu'à présent ce sont les vainqueurs qui en ont parlé ».

¹³²⁹ « La Bible et le christianisme ont une dimension de vérité qu'aucune autre religion ne peut avoir, car ils reprennent le même phénomène, et, au lieu d'aller jusqu'au bout de son mensonge, ils le contredisent et le révèlent en vérité », « Le bouc émissaire et Dieu », dans René Girard, André Gounelle et Alain Houziaux, *Dieu, une invention ?*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2007, p. 63

¹³³⁰ *Achever Clausewitz*, p. 11.

**Quatrième partie : interpréter l'apport de la pensée apocalyptique
néotestamentaire : la possibilité d'un déchaînement absolu des violences
humaines**

Chapitre 10 – Les spécificités de la conception girardienne de l'Apocalypse

« La dimension apocalyptique (...) est une conséquence directe de (...) la révélation anthropologique des Évangiles¹³³¹ »

Comme nous allons le voir au cours de ce chapitre, l'Apocalypse correspond chez Girard à la possibilité bien réelle, à partir de la Révélation chrétienne, de la destruction de l'humanité et de la planète par le biais d'une intensification sans précédent des violences mimétiques. La question de l'Apocalypse n'est pas présente de manière continue dans l'œuvre de Girard, mais celui-ci estime que sa pensée a toujours eu un contenu apocalyptique¹³³². Il a abordé ce thème pour la première fois dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), ouvrage à partir duquel les analyses bibliques et le développement d'une conception très personnelle de la Révélation chrétienne sont devenus le principal objet de ses réflexions sur la violence et le mimétisme¹³³³. Il est toutefois intéressant de constater que si le thème est largement abordé dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, il ne fut par la suite quasiment plus abordé par Girard dans ses écrits pendant presque trente ans (articles compris), et ce jusqu'à la publication en 2007 du livre d'entretiens avec Benoît Chantre, *Achever Clausewitz*, dont l'Apocalypse est très précisément le thème principal¹³³⁴.

Ce livre, qui se présente comme un ensemble de réflexions tirées de la lecture du *De la guerre* de Carl von Clausewitz (1832), possède un contenu historique beaucoup plus marqué que dans tous ses ouvrages précédents et lui permet notamment d'essayer d'insérer dans ses réflexions la théorie mimétique dans l'histoire des trois derniers siècles, de l'Europe surtout. Le dernier chapitre se conclut en particulier par l'affirmation que l'Apocalypse a commencé¹³³⁵. Nous allons donc clarifier dans ce chapitre la notion girardienne d'Apocalypse ; nous verrons dans

¹³³¹ « Violence et religion », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56, n°1-2, janvier-juin 2000, p. 20.

¹³³² *Celui par qui le scandale arrive*, p. 117. Le terme apparaît dès 1961 et le chapitre XI de *Mensonge romantique et Vérité Romanesque*, intitulé « L'apocalypse dostoïevskienne » ; il est consacré à l'analyse de l'intensification maximale du désir mimétique dans le cadre de la « médiation interne » que Girard observe dans l'œuvre de Dostoïevski. On retrouve la même idée dans les chapitres XXXI à XXXVIII qui forment la dernière partie de *Shakespeare, les feux de l'envie* (1990), intitulée « l'Apocalypse du désir ». Comme nous allons le voir au cours de ce chapitre, le risque apocalyptique qui suit la Révélation chrétienne correspond chez René Girard au triomphe du mensonge de la violence sacrificielle, au refus de chacun de s'en reconnaître comme le perpétrateur mimétique. De la même manière, « l'Apocalypse du désir » mimétique, dont il est question dans les analyses littéraires de *Mensonge romantique et vérité romanesque* correspond également au triomphe du mensonge à propos du désir humain, censé être spontané et non pas imitatif. Il écrit dans le premier de ces deux ouvrages que « Dostoïevski est le prophète de toutes les déifications de l'individu qui se succèdent depuis la fin du XIXe siècle » (p. 333), c'est-à-dire une déification d'un désir individuel soi-disant absolu et tout-puissant. On pourrait donc de manière plus générale lier, chez Girard, l'idée d'Apocalypse au triomphe d'une conception mensongère de l'identité humaine, qui nierait en particulier l'origine entièrement humaine du mimétisme violent.

¹³³³ Des livres comme *La route antique des hommes pervers* (1985) et *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999) sont ainsi quasi-exclusivement formés par des analyses basées sur des textes bibliques. Les autres ouvrages parus au cours de cette période présentent des thèmes et des sources plus variés.

¹³³⁴ Notons qu'on trouve quelques commentaires aux pages 110, 117 et 147-148 de *Celui par qui le scandale arrive* (2001). Il est également révélateur que le *Vocabulaire de Girard* (Paris, Ellipses, 2005) publié par Charles Ramond peu avant la publication d'*Achever Clausewitz*, ne comporte pas d'entrée consacrée à l'Apocalypse, et le thème lui-même en est presque complètement absent (voir néanmoins la p. 12 pour un bref propos).

¹³³⁵ *Achever Clausewitz*, p. 353. C'est également le titre de l'entretien accordé à Jean-Luc Mouton dans *Réforme*, n°3253, 3-9 janvier 2008, p. 2-4.

un premier temps qu'elle est centrée sur la lecture que fait Girard des Évangiles synoptiques ; nous verrons ensuite la dimension entièrement humaine que Girard attribue aux violences apocalyptiques, avant d'aborder dans un troisième temps ce que Girard présente comme l'« envers » de l'Apocalypse : la Réconciliation.

I – Une lecture apocalyptique des Évangiles synoptiques

A – Une analyse dans la continuité de l'« inspiration évangélique »

1 – Le contenu apocalyptique des Évangiles synoptiques

La première singularité de la conception girardienne de l'Apocalypse est qu'elle est dès les *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) presque exclusivement basée sur des extraits des trois Évangiles synoptiques du Nouveau Testament, ceux de Marc, Matthieu et Luc. A ce titre, la conception apocalyptique girardienne s'inscrit dans la lignée de ce qu'il nomme « l'inspiration évangélique », telle que nous l'avons définie au chapitre 5 ; celle-ci permet au rédacteur (ou aux rédacteurs) de ces textes de voir à travers l'illusion mensongère de la violence sacrificielle, de révéler pleinement les mécanismes de la violence mimétique qui en sont à la racine tout comme l'innocence des individus qui en sont les victimes, les boucs émissaires. Girard estime également que le monde contemporain, à commencer par la recherche exégétique et historico-critique, n'accorde aucune importance à la dimension apocalyptique des textes bibliques, dimension « considérée comme étrangère au contenu essentiel du Nouveau Testament¹³³⁶ ».

Rappelons que l'exégèse scientifique et la recherche historique ont tenté de présenter le Jésus historique d'une multitude de manières (révolutionnaire, maître de sagesse, etc.¹³³⁷), mais le centrage sur le fondement apocalyptique de son message a aussi été largement présent, notamment à partir de l'œuvre d'Albert Schweitzer (1875-1965) et de son ouvrage de présentation des recherches sur la vie de Jésus (1906)¹³³⁸. Selon Bart Ehrman, il s'agirait même du point de vue majoritaire parmi les chercheurs allemands et américains du XX^e siècle¹³³⁹. A titre d'exemple, John P. Meier a examiné la prédication et les miracles de Jésus dans les textes

¹³³⁶ « Violence et religion » (cit.), p. 9. Girard estime en effet que « si le public de nos jours, même chrétien, ne tient aucun compte de la dimension apocalyptique des Évangiles, c'est parce que les spécialistes en ont discrédité la notion. Ce qui a favorisé ce discrédit, c'est la croyance assez répandue en une fin du monde imminente dans le christianisme primitif. Cette croyance nos savants contemporains la regardent avec beaucoup de condescendance. Ils y voient une démanigaison superficielle de fin du monde, analogue à celle de ces illuminés, à notre époque, qui nous promettent la destruction de toutes choses tous les huit jours »

¹³³⁷ Daniel Marguerat rappelle toutefois que toutes les « diverses reconstructions du Jésus de l'histoire (...) » sont imprégnées de l'idéologie du chercheur. Toutes correspondent à la vision que l'historien a de la société. Et toutes se basent sur des éléments historiques qui ne sont pas des faits nus, mais des témoignages, des faits déjà interprétés », « A la recherche du Jésus de l'histoire », *Le monde de la Bible*, n°219, décembre 2016-février 2017, p. 34.

¹³³⁸ Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1906.

¹³³⁹ Bart Ehrman, *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. IX et X. Le thème apocalyptique est, comme on le voit, au cœur de ce livre.

du Nouveau Testament avec précisément comme grille d'analyse la venue imminente du royaume de Dieu et de la fin des temps¹³⁴⁰.

Comme nous l'avons noté ci-dessus, les considérations de Girard sur l'Apocalypse se trouvent surtout dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et *Achever Clausewitz* ; voici un récapitulatif des différents passages que Girard qualifie d'apocalyptiques et sur lesquels il base ses analyses :

	Marc	Matthieu	Luc
<i>Des choses cachées depuis la fondation du monde</i>	12, 9 (mention p. 261). 13 (mention p. 263)	21, 40-41 (cité p. 261). 24, 6-7 (cité p. 260. En réalité Girard cite également le début du verset 8) 24 (mention p. 263)	17, 22-37 (mention p. 263) 17, 26-30 (cité p. 259-260) 20, 15-16 (mention p. 261) 21, 5-37 (mention p. 263) 21, 25-26 (cité p. 264-265)
<i>Achever Clausewitz</i>	13 (mention p. 205). Girard précise qu'il est « proche » de Mt 24, 4-14. On peut alors suggérer qu'il s'agit des versets 5-8. 13, 19 (cité p. 206). Girard cite en réalité également le v. 20.	24 (cité p. 205-206), mais Girard ne précise pas les versets (en réalité 4-14).	17 (mention p. 205). Girard précise qu'il est « proche » de Mt 24, 4-14. Le passage qui présente des similarités est en réalité en Lc 21, 8-11. 21, 23-24 (cité p. 199-200).

Tableau 2 : passages apocalyptiques des Évangiles synoptiques utilisés par Girard

Il faut distinguer deux groupes de passages parmi ceux que Girard utilise pour élaborer sa vision de l'Apocalypse, et en premier lieu ce que l'on a pu appeler l'« Apocalypse synoptique¹³⁴¹ », c'est-à-dire le discours eschatologique de Jésus que l'on trouve dans les trois premiers Évangiles (Marc 13, Matthieu 24 et Luc 21¹³⁴²) et dont certains versets sont presque identiques, comme le rappelle Girard¹³⁴³. Chacun des trois textes possède aussi sa propre

¹³⁴⁰ « La proclamation de Jésus était (...) marquée (...) par la bonne nouvelle d'un Dieu qui allait venir en puissance pour sauver et rétablir son peuple pécheur et dispersé. Là aussi Jésus fit un choix conscient. Il prit à son compte l'expression relativement rare de "royaume de Dieu" et s'en servit pour évoquer la venue triomphante de Dieu comme roi pour gouverner Israël dans les derniers temps, une venue promise dans le livre d'Isaïe et célébrée dans les psaumes (...). Le royaume de Dieu dont il proclamait la venue était aussi le royaume qu'il déclarait présent dans son ministère (Luc 17, 21) : " le royaume de Dieu est au milieu de vous" », John P. Meier, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t. II : *La parole et les gestes*, trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf, 2005, publication originale 1994, p. 758-759.

¹³⁴¹ Jacques Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques*, Lectio Divina, Cerf, Paris, 1985, 149 p.

¹³⁴² Notons l'analyse très personnelle de Girard de Lc 21, 23-24, passage dans lequel il ne voit pas une référence directe à la destruction du Temple de Jérusalem par les Romains – qui a eu lieu du vivant du rédacteur, puisqu'il écrit entre 10 et 20 ans après l'an 70 : la référence concernerait au contraire la prise de la ville par les Babyloniens en 587 av. J.-C. Voir *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 77-87 et *Achever Clausewitz*, p. 200. Pour la datation du texte de Luc, voir John P. Meier, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, t. I : *Les sources, les origines, les dates*, trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf, 2004, publication originale 1991, p. 42.

¹³⁴³ *Achever Clausewitz*, p. 205.

originalité dans la rédaction de ces passages et dans les ajouts que l'on y trouve : les versions de Matthieu et Luc sont ainsi beaucoup plus longues que celles de Marc. Girard propose une interprétation commune de ces trois textes, annonciateurs d'une apocalypse faite d'un déchaînement de violences humaines, et donc mimétiques. Certaines recherches modernes tentent au contraire de resituer chacun des synoptiques – et par extension tous les textes du Nouveau Testament - dans son propre contexte historique et social de rédaction, ainsi que dans sa singularité théologique¹³⁴⁴. De même, certains exégètes n'interprètent pas ainsi la présence de passages apocalyptiques au milieu des Évangiles. Ainsi, pour Xavier Léon-Dufour « Jésus maintient la venue imminente du Règne, mais il se refuse à tout calcul et à toute description ; le “discours eschatologique” (Mc 13) est une protestation contre ce genre de spéculations, qui détournent de l'essentiel, à savoir la conversion¹³⁴⁵ ».

Girard écrit que seuls les évangiles synoptiques comportent des passages explicitement apocalyptiques¹³⁴⁶, mais il commente néanmoins certains textes de l'*Évangile de Jean* dans plusieurs de ses ouvrages¹³⁴⁷, et affirme qu'on peut aussi y trouver des passages présentant un contenu que l'on peut considérer comme apocalyptique¹³⁴⁸. Soulignons également l'importance qu'il donne au fait que ces textes doivent être abordés à la fois du point de vue anthropologique

¹³⁴⁴ La littérature sur ce sujet est innombrable. Sur le contexte historique et social, voir par exemple les chapitres correspondant à chaque évangile dans Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. de l'anglais, Jacques Mignon, présentation et éd. française Pierre Debergé, Paris, Bayard, 2000, publication originale 1997, p. 186, p. 240-241 et p. 296. En ce qui concerne la perspective théologique de ces passages apocalyptiques dans chaque synoptique, reprenons par exemple les analyses de Jacques Dupont qui écrit que Marc rédige « dans une perspective avant tout pastorale », avec une volonté de « mise en garde contre des illusions néfastes, mais aussi un appel à la “vigilance” qui réclame des chrétiens une authentique fidélité au message évangélique ». Matthieu et Luc y apportent leurs « propres préoccupations. Matthieu (...) l'a enrichie au moyen de divers enseignements de Jésus inculquant à ses disciples une attitude de vigilance concrète et active. Luc en a atténué la note menaçante pour lui donner un accent plus encourageant. C'est toujours bien le même paysage, mais considéré sous des angles différents », *Les trois apocalypses synoptiques* (cit.), p. 146. Si la section consacrée au texte de Marc est tout simplement intitulée « Le discours eschatologique de Jésus (Marc 13) », celle consacrée à la version matthéenne s'appelle « Le discours sur la Parousie du Fils de l'Homme (Matthieu 24, 25), et celle sur la version de Luc « La longue marche de la libération (Luc 21) ».

¹³⁴⁵ Xavier Léon-Dufour, « Introduction », dans Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, publication originale 1975, p. 81.

¹³⁴⁶ *Achever Clausewitz*, p. 10. Bart Ehrman qualifie par exemple l'*Évangile de Jean* de « déapocalypticisé » (« de-apocalypticized »), c'est-à-dire dans lequel « la prédication de Jésus n'est plus un appel apocalyptique à la rédemption face au Jugement qui vient ; c'est un appel à croire en l'envoyé des cieux afin d'obtenir la vie éternelle dans l'ici et maintenant. En somme, Jean présente une version déapocalypticisée de l'enseignement de Jésus », *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (cit.), p. 152. Traduction personnelle de l'anglais : « Jesus' proclamation is no longer an apocalyptic appeal to repent to the face of the coming judgment; it is an appel to believe in the one sent from heaven so as to have eternal life in the here and now. John, in short, presents a de-apocalypticized version of Jesus' teaching ». Il fait toutefois remarquer qu'on y trouve des « restes » (« remnants ») d'apocalypticisme, par exemple en 5, 28-29.

¹³⁴⁷ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 100 ; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 354-376.

¹³⁴⁸ « Ceux qui affirment que chez Jean il n'y a pas d'élément apocalyptique se trompent. Il manque le chapitre apocalyptique, dans le style des synoptiques, et des phrases comme “Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre” (Matthieu 10, 34). Mais, le fait que le Christ soit venu apporter la guerre peut se comprendre, par exemple, dans la guérison de l'aveugle-né qui crée la division chez les Juifs (Jean, 9). “Et la foule se divisa à son sujet” (Jean 7, 43) », *Celui par qui le scandale arrive*, p. 103-104. Girard est également de l'avis que la théorie de l'indépendance du quatrième évangile par rapport aux synoptiques ne change rien à la similarité du contenu, voir *Achever Clausewitz*, p. 203-204 et *Celui par qui le scandale arrive*, p. 107.

et du point de vue théologique, car « l'Apocalypse est le moment où ces deux dimensions se rejoignent¹³⁴⁹ ».

Le deuxième groupe de passages apocalyptiques évangéliques utilisés par Girard sont ceux qui, hormis les trois versions de l' « Apocalypse synoptique », sont propres à chaque texte, et que l'on retrouve dans le tableau ci-dessus. Il s'agit de quelques passages originaux propres à Luc¹³⁵⁰, un propre à Marc¹³⁵¹, ainsi que les trois différentes versions de la parabole des vigneronniers homicides¹³⁵². Le Christ est donc pour Girard l'annonciateur de l'Apocalypse¹³⁵³, au contraire de nombreux textes apocalyptiques bibliques ou apocryphes qui mettent en scène la médiation de figures célestes, comme des anges¹³⁵⁴. La question des êtres appartenant à la sphère céleste n'apparaît d'ailleurs jamais chez Girard.

Girard rappelle l'étymologie grecque du terme « apocalypse »¹³⁵⁵ (« ἀποκάλυψις », « Révélation »). Il faut toutefois rappeler que ce terme ne se trouve pas dans les Évangiles synoptiques mais dans le livre de l'*Apocalypse* de Jean, et que c'est Girard qui attribue à certains de leurs passages le qualificatif d'apocalyptique. Il ne fait en cela que reprendre une tendance ancienne à qualifier d'apocalyptiques des textes rédigés avant celui de Jean (qui, lui, date environ de la fin du I^{er} siècle de notre ère) que ce soit les Évangiles synoptiques ou tout un ensemble de textes juifs remontant pour les plus anciens au III^e siècle av. J.-C.¹³⁵⁶

Girard soutient la théorie déniaut à l'auteur (ou aux auteurs) du quatrième évangile une connaissance des textes synoptiques, se réclamant notamment de Raymond E. Brown¹³⁵⁷. Ce dernier estime également que l'on ne peut pas trancher sur la question de la connaissance éventuelle qu'avait l'auteur de l'Apocalypse des passages évangéliques dits de l' « Apocalypse synoptique » mentionnés ci-dessus et que Girard utilise pour établir son eschatologie. Il estime en revanche que son auteur « connaissait les éléments apocalyptiques traditionnels circulant chez les chrétiens du I^{er} siècle. Par exemple, dans la tradition paulinienne, on trouve un sens

¹³⁴⁹ Achever Clausewitz, p. 204.

¹³⁵⁰ Lc 17, 22-37.

¹³⁵¹ Mc 13, 19-20.

¹³⁵² Mc 12, 9 ; Mt 21, 40-41 ; Lc 20, 15-16.

¹³⁵³ Girard ne propose pas véritablement de christologie dans ses écrits. Il estime toutefois, comme nous l'avons vu au chapitre 4, que la Révélation fait partie d'un « plan divin » et que « Jésus est un intermédiaire entre le Père et les hommes puisque c'est sa parole qu'il leur transmet (...). La preuve que Jésus n'est pas un simple héraut, c'est qu'il persiste à se conduire conformément à cette parole en dépit de l'accueil négatif que lui font les hommes autour de lui. Le rapport entre le Fils et le Père (...) est un rapport d'amour indifférencié », l'amour étant ici pour Girard l'exact opposé de la violence, qui, comme elle, « abolit les différences » mais au profit de l'établissement d'une transcendance non-mensongère, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 362-363.

¹³⁵⁴ Dans le Nouveau Testament, Ap 1, 1. Parmi les apocryphes, voir les exemples suivants dans François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997 : *Apocalypse d'Esdras* 1, 3, introd., trad. et notes Danielle Ellul, p. 557 ; *Apocalypse de Sedrach* 2, 4, introd., trad. et notes Danielle Ellul, p. 582 ; *Vision d'Esdras* 2, introd., trad. et notes Flavio G. Nuvolone, p. 605 ; *Apocalypse de Paul* 1-2, introd., trad. et notes Claude-Claire et René Kappler, p. 787-788 ; *Livre de la révélation d'Elkasai* (fragment *Elenchos* IX, 13, 2), introd., trad. et notes Luigi Cirillo, p. 844. Voir les précisions de Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 832, et celles de David Hamidovic, *L'interminable fin du monde. Essai historique sur l'apocalyptique dans le judaïsme et le christianisme anciens*, Paris, Lire la Bible, Cerf, 2014, p. 53.

¹³⁵⁵ « Violence et religion » (cit.), p. 19.

¹³⁵⁶ C'est ce que rappelle David Hamidovic, *L'interminable fin du monde* (cit.), p. 51-52.

¹³⁵⁷ Achever Clausewitz, p. 203-204.

apocalyptique très fort du Christ inaugurant la fin des temps, aussi bien que de l'attente de la résurrection des morts et du personnage de l'Antéchrist¹³⁵⁸ ».

2 - Le cas des paraboles évangéliques

A l'intérieur des Évangiles synoptiques eux-mêmes, Girard attribue une fonction très révélatrice à certaines paraboles racontées par Jésus, qui, de manière volontaire, ne reflèteraient pas complètement la vérité révélée par celui-ci sur le fonctionnement mimétique des violences humaines¹³⁵⁹. Girard donne deux exemples : tout d'abord celui des vigneronniers qui tuent les envoyés du propriétaire de la vigne où ils travaillent, venus réclamer la part qui revient à celui-ci, puis tuent le fils de celui-ci ; les auditeurs de Jésus estiment en conséquence que les meurtriers devraient subir le courroux divin¹³⁶⁰. Puis l'exemple du serviteur qui n'a pas fait fructifier l'argent que lui a confié son maître pendant son absence, par peur de la colère de celui-ci¹³⁶¹. Girard voit ainsi dans ces deux récits une forme de colère divine mise en scène dans le but de correspondre avec les représentations que son auditoire se fait de la divinité.

Une parabole, pour Girard, est donc un court récit dans lequel « Jésus doit parler jusqu'à un certain point » le langage « de ses auditeurs », c'est-à-dire « tenir compte d'illusions encore inébranlables » sur la question d'une divinité de colère et de vengeance. Autrement dit, les paraboles mettent Jésus en scène face à un auditoire encore partiellement imprégné de violence sacrificielle et qui ne peut être préparé à recevoir la pleine et entière vérité de l'origine humaine de ces violences que par des récits « explicitement métaphoriques, en-deçà de la vérité évangélique, mais seuls accessibles encore à la vérité des auditeurs¹³⁶² ».

B – La place des autres textes du Nouveau Testament

1 – Girard et le Paul apocalyptique

Selon Girard, les passages apocalyptiques « abondent » aussi bien dans les épîtres de Paul que dans les évangiles synoptiques¹³⁶³. Un extrait de la *Première épître aux Thessaloniens* est ainsi cité par Benoît Chantre dans *Achever Clausewitz* : « quant aux temps et moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Vous savez vous-mêmes parfaitement que le Jour du Seigneur arrive comme un voleur en pleine nuit. Quand les hommes se diront : Paix et sécurité ! c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perdition, comme les douleurs de la femme enceinte, et ils ne pourront y échapper¹³⁶⁴ ». Girard attribue à ce passage « une signification anthropologique profonde » et veut le relier avec les passages évangéliques qui font dire à Jésus qu'il n'est pas venu apporter la paix, mais la guerre¹³⁶⁵, autrement dit que les

¹³⁵⁸ Dans 1 Co 15 ; 2 Th 2., *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 834-835.

¹³⁵⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 261-264.

¹³⁶⁰ « “Lors donc que deviendra le maître de la vigne, que fera-t-il à ces vigneronniers-là ?”. Ils lui répondirent : “il fera misérablement périr ces misérables, et il louera la vigne à d'autres vigneronniers qui lui en livreront les fruits en temps voulu” », Mt 21, 40-41, cité par Girard, *Ibid.*, p. 261. On trouve des récits similaires en Mc 12, 9 et Lc 20-15-16.

¹³⁶¹ Lc 19, 11-27, mentionné par Girard, *Ibid.*, p. 263.

¹³⁶² *Ibid.*, p. 263-264.

¹³⁶³ *Achever Clausewitz*, p. 10.

¹³⁶⁴ Cité par Girard, *Ibid.*, p. 210-211. La référence fournie est 1 Th 5, 1-5, mais il s'agit en réalité de 5, 1-3.

¹³⁶⁵ Mt 10, 34 ; Lc 12, 51.

mécanismes de la violence apparaissent désormais au grand jour. Notons également qu'il rappelle qu'il s'agit du plus ancien texte du Nouveau Testament¹³⁶⁶.

Girard se réfère souvent à Paul, mais le cite en revanche beaucoup moins qu'il ne le mentionne. Il aborde par le biais du corpus paulinien une autre thématique à mettre en parallèle avec celle de l'Apocalypse, celle des « puissances et principautés », en particulier par l'étude de *L'Épître aux Colossiens*¹³⁶⁷ - dont l'attribution à Paul est d'ailleurs très discutée¹³⁶⁸. Nous avons vu dans le chapitre 6 que ces termes désignent pour Girard l'ordre sacrificiel mis à mal ou ébranlé par la Passion du Christ ainsi que par ce qu'il nomme le « triomphe de la Croix ». Son analyse est complétée par un passage de la *Première épître aux Corinthiens*, texte que Girard estime être « porté par un souffle spirituel extraordinaire¹³⁶⁹ », dans lequel Girard reprend l'affirmation de Paul que « si les princes de ce monde avaient connu la sagesse de Dieu, ils n'auraient pas crucifié le seigneur de gloire¹³⁷⁰ » ; en d'autres termes, cela signifie pour Girard que la crucifixion du Christ a eu raison du mensonge intrinsèque au système sacrificiel en le dévoilant aux yeux de tous.

Girard utilise donc des textes du corpus paulinien dans l'idée de démontrer que la crucifixion du Christ est bien la révélation des mécanismes cachés de la violence humaine. Il y voit, là aussi, une logique réellement apocalyptique. Il insiste également sur l'idée que les textes pauliniens restent très proches de l'esprit de la « révélation évangélique » et que « le véritable œcuménisme serait de comprendre ce qu'ont fondamentalement en commun les Évangiles et saint Paul¹³⁷¹ ».

¹³⁶⁶ Texte que « les experts datent de moins de vingt ans après la Crucifixion », *Achever Clausewitz*, p. 205. Le consensus est très large sur ce point, voir Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (cit.), p. 499.

¹³⁶⁷ « Le Christ nous a fait revivre avec lui... effaçant l'acte rédigé contre nous et qui était contraire avec ses décrets. Et cet acte, il l'a fait disparaître en le clouant à la croix. Il a dépouillé les Principautés et les Puissances et les a données en spectacle [en a fait un objet de dérision publique] en triomphant d'elles dans le Christ [en les traînant dans son cortège triomphal] », Col 2, 14-15, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 267. Girard en donne une traduction légèrement différente à la p. 181 de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Le thème est repris dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 62, et dans *Achever Clausewitz*, p. 17 et p. 187-188.

¹³⁶⁸ Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 243.

¹³⁶⁹ « Une sagesse mystérieuse, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles Dieu a par avance destinée pour notre gloire, celle qu'aucun des princes de ce monde n'a connue – s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la Gloire. Comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme », cité par Girard dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 199. Girard indique qu'il s'agit de 1 Co 2, 6-9 ; il s'agit en réalité de 1 Co 2, 7-9. Voir également *Celui par qui le scandale arrive*, p. 146.

¹³⁷⁰ Reformulation par Girard de 1 Co 2, 8 à la p. 197 de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Voir aussi « Are the Gospels Mythical? », *First Things*, n° 62, avril 1996, p. 31, ainsi que « Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview with René Girard », entretien avec Robert Doran, *Substance*, vol. 37, n°1, Issue 115, 2008, p. 26.

¹³⁷¹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 145. Il écrit également à la même page qu'il a « mieux compris saint Paul grâce à [ses] rapports avec les protestants. La plupart des catholiques parlent surtout des Évangiles. Les protestants, eux, parlent surtout de saint Paul. Ils considèrent les lettres de Paul comme les premiers documents chrétiens ». Il aborde une nouvelle fois la question dans « Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview with René Girard » (cit.), p. 26. Il y affirme que les deux épîtres aux Thessaloniens contenues dans le Nouveau Testament y sont les deux documents chrétiens les plus anciens. Si le consensus est à peu près général pour la première, l'authenticité – et donc la datation – de la seconde est en réalité très débattue, comme le rappelle Bart Ehrman, *The New Testament. An Historical Introduction to Early Christian Writings* (cit.), p. 242-243.

2 – Absence de l'Apocalypse de Jean et des autres littératures apocalyptiques

Girard ne commente jamais l'Apocalypse de Jean, et ne rentre jamais dans les détails de ce choix, excepté quelques courtes remarques occasionnelles. On peut simplement estimer que pour lui ce texte s'insère mal dans « l'inspiration évangélique » et que son contenu lui semble visiblement trop marqué par la conception vétéro-testamentaire de la divinité colérique et vengeresse¹³⁷². En l'absence de davantage d'indications dans son œuvre, ceci ne peut rester qu'une hypothèse.

Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre 4, la publication de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) est intervenue la même année que celle par Raymund Schwager d'*Avons-nous besoin d'un bouc émissaire*, livre explicitement inspiré par les théories de Girard de *La violence et le sacré* et qui vise à en étendre le contenu au champ biblique. En retour, Girard a reconnu avoir été très marqué par l'ouvrage de Schwager¹³⁷³, avec qui il entretenait déjà une longue correspondance. On remarque toutefois une différence notable en ce qui concerne le choix des textes analysés sous un angle apocalyptique : Schwager, comme Girard, voit dans les passages concernés du Nouveau Testament la manifestation de violences qui n'ont rien de divin et qui sont entièrement le fait des humains, mais en y incluant l'Apocalypse de Jean qu'il commente pendant plusieurs pages¹³⁷⁴.

Rappelons également que Girard ne se réfère ni aux textes apocalyptiques juifs¹³⁷⁵ (dont certaines remontent, comme nous venons de le voir, au III^e siècle av. J.-C.), ni aux autres apocalypses chrétiennes qui n'ont pas été retenues dans le canon. Girard n'a jamais caché son catholicisme et le fait qu'il se place sous la guidance de l'Église, ce qui pourrait paraître paradoxal puisque le christianisme romain a accepté beaucoup plus tôt l'Apocalypse de Jean que l'Église orthodoxe, après de longs atermoiements¹³⁷⁶. Eugenia Scarvelis Constantinou

¹³⁷² Il écrit ainsi que « la conception habituelle du texte apocalyptique (...) emprunte la plupart de ses traits à l'Apocalypse de saint Jean, texte moins représentatif, assurément, de l'inspiration évangélique que les chapitres apocalyptiques des Évangiles », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 262-263. On retrouve la même idée à la p. 199 d'*Achever Clausewitz*, qui précise notamment que « l'Apocalypse de Jean » est un texte vers lequel « tout le monde se précipite quand il est question d'eschatologie », alors que lui-même dit repérer la véritable « interrogation apocalyptique » dans les synoptiques. Voir aussi la brève mention à la p. 73 de *Quand ces choses commenceront*, singulièrement plus favorable : « à l'extrême, la toute-puissance de la victime devient telle dans notre univers qu'elle est peut-être en train de glisser vers un nouveau totalitarisme (...). L'Apocalypse de Jean n'est toute entière que cette annonce ! Qu'est-ce que ça veut dire l'Antéchrist ? Ça veut dire qu'on va imiter le Christ d'une manière parodique. C'est une description exacte d'un monde, le nôtre, dans lequel les actes les plus persécuteurs se font au nom de la lutte contre la persécution. Le soviétisme n'était rien d'autre ». Rappelons simplement que le terme « antéchrist » (*ἀντιχριστός*), dans le Nouveau Testament, ne se trouve précisément pas dans l'Apocalypse de Jean, mais dans les deux premières épîtres de Jean (I Jean II, 18 ; II, 22 ; IV, 3 et II Jean 7).

¹³⁷³ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 64-65.

¹³⁷⁴ Raymund Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, trad. de l'allemand Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, préf. Jozef Niewiadomski, postface René Girard, Paris, Flammarion, 2011, publication originale 1978, p. 323-325.

¹³⁷⁵ Voir la liste proposée par Mathias Delcor dans *Les Apocalypses juives*, Paris, Berg International, 1995, p. 6-7

¹³⁷⁶ A noter que le symbole de Chalcédoine, élaboré lors du concile du même nom (451) confesse certes un Fils préexistant de toute éternité et donc consubstantiel au Père, mais également né « aux derniers jours » (« ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν ») de la vierge Marie et donc consubstantiel à l'humanité, ce qui n'apparaît pas dans le symbole de Nicée-Constantinople de 381. Voir Giuseppe Alberigo, dir., *Les conciles œcuméniques*, t. II : *Les décrets*, vol. 1 : *De Nicée I à Latran V*, éd. française sous la direction d'André Duval, Bernard Lauret, Hervé Legrand, Joseph Moingt et Bernard Sesboué Paris, Cerf, 1994, p. 198-199.

estime en effet que le canon romain des Écritures était globalement fixé au V^e siècle, *Apocalypse* de Jean comprise, même s'il fallut attendre le XVI^e siècle et le Concile de Trente avant qu'il ne soit officiellement fixé par l'Église catholique, en 1546¹³⁷⁷. Il en fut bien autrement dans les églises d'Orient : la plupart des Nouveaux Testament byzantins n'intègrent pas ce texte, il n'a jamais été intégré au lectionnaire orthodoxe et aucun concile ou synode ne l'a officiellement reconnu comme faisant partie du canon ; sa présence à l'intérieur de celui-ci résulterait davantage pour Eugenia Scarvelis Constantinou d'une situation *de facto*¹³⁷⁸.

II – Une fin du monde faite de violences humaines

A – Absence d'intervention divine dans l'eschatologie girardienne

1 – Précisions quant au vocabulaire utilisé par Girard

La distinction entre « fin des temps » et « fin du monde » correspond-t-elle chez Girard à celle entre « Royaume » et « Apocalypse » ? Un certain nombre de confusions sont en effet à éviter. Le terme « Apocalypse » en lui-même signifie « révélation » en grec. Mais il a toutefois assez rapidement signifié la fin du monde, sa destruction pure et simple, comme le rappelle David Hamidovic, et ce dès l'époque à laquelle fut rédigée l'*Apocalypse* de Jean (fin du I^{er} siècle)¹³⁷⁹. Or il importe, dans le discours apocalyptique, de distinguer la « fin du monde » d'avec la « fin des temps » ; cette dernière correspond à l'intervention de Dieu dans l'histoire, au jugement des Justes à qui Dieu accorde une forme d'existence après la mort, au châtement des pécheurs, ainsi qu'au rétablissement de la création originelle délivrée du péché¹³⁸⁰. « L'affirmation d'une fin du monde dans des cataclysmes gigantesques ne trouve pas d'appui dans les textes apocalyptiques », écrit David Hamidovic, « au contraire, ils affirment tous une espérance¹³⁸¹ ».

On trouve en réalité ces deux dimensions chez Girard : la menace bien réelle de la fin du monde d'une part, l'espérance de la Parousie, du jugement dernier et de la venue du Royaume de Dieu de l'autre¹³⁸². Ceci dit, il n'effectue pas toujours explicitement la distinction et peut parler alternativement de « fin de temps » et de « fin du monde » pour désigner la destruction de la planète¹³⁸³. Avec « Apocalypse », ces termes désignent chez Girard la destruction physique de l'humanité, voire de la planète, par des violences mimétiques poussées à leur intensité maximum. Cela correspond donc, en reprenant la différenciation effectuée par David Hamidovic, à la seule « fin du monde ».

A l'inverse, les termes « Réconciliation », « Royaume de Dieu » et « Parousie » équivalent à la « fin des temps », c'est-à-dire à l'intervention divine afin de rectifier l'ordre de la création.

¹³⁷⁷ Eugenia Scarvelis Constantinou, *Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and his Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013, p. 16.

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 40-46.

¹³⁷⁹ David Hamidovic, *L'interminable fin du monde* (cit.), p. 26-27.

¹³⁸⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹³⁸¹ *Ibid.*

¹³⁸² *Achever Clausewitz*, p. 200.

¹³⁸³ Girard écrit ainsi que l'échec du christianisme « ne fait qu'un avec la fin du monde », *Ibid.*, p. 99, et que renoncer à suivre le message du Christ équivaut à « accélérer la fin des temps », *Ibid.*, p. 149.

Cela correspond chez Girard à la mise en œuvre par chacun du message authentique de la Révélation chrétienne et à l'instauration d'une transcendance positive, par le biais de la figure christique : la « médiation intime ». Reste aussi le terme de « Jugement¹³⁸⁴ », qui chez Girard semble également correspondre à la « fin des temps », mais encore une fois, sans intervention divine. Notons que Girard, dans un passage d'*Achever Clausewitz*, écrit que la Passion du Christ puis sa Parousie sont toutes les deux des apocalypses et des révélations¹³⁸⁵.

2 – Une eschatologie centrée sur la question de la violence

La conception girardienne de l'Apocalypse – donc de la fin du monde - ne se fonde que sur la question de la violence humaine¹³⁸⁶, de la possibilité de la destruction de l'humanité et de la planète par celle-ci. Cette lecture ne retient donc pas certains thèmes généralement associés au genre apocalyptique et qu'interroge le Nouveau Testament en certains endroits, comme le Jugement divin¹³⁸⁷ ou la résurrection des Justes¹³⁸⁸. Les passages concernés, même s'il se trouvent dans les Évangiles synoptiques ou le corpus paulinien, qui sont les sources principales des analyses de Girard, ne font pas l'objet de commentaires dans ses écrits.

Les textes néo-testamentaires interrogent également fréquemment le moment du retour du Christ¹³⁸⁹ ; la *Première épître aux Corinthiens* et l'*Apocalypse* de Jean se terminent d'ailleurs toutes deux par un appel solennel à son retour rapide¹³⁹⁰. Girard a toutefois sa propre conception de l'advenue de la Parousie. Celle-ci était pour lui une possibilité imminente juste après la Passion du Christ, mais le contenu authentique de la Révélation n'a pas été compris et celle-ci a en partie échoué. Il insiste donc, dès les *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), sur l'idée d'un « diffèremment¹³⁹¹ » inévitable de la fin des temps et se démarque donc de toute lecture d'une venue rapide de la fin des temps, même si le Royaume est pour lui déjà présent, masqué par l'intensification des violences humaines¹³⁹². Sa lecture se démarque également de tout millénarisme¹³⁹³ ou de toute élaboration d'un calendrier eschatologique, au-delà des deux marqueurs que sont la Passion et la Parousie – l'intervalle formant le « temps des païens », terme que Girard emprunte, comme nous l'avons déjà souligné, à l'*Évangile de Luc*¹³⁹⁴.

Toute intervention divine directe, après la venue du Christ sur terre, semble exclue des conceptions apocalyptiques de Girard. Le choix du Royaume doit en effet être effectué

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 200.

¹³⁸⁶ « La théorie mimétique est essentiellement une théorie chrétienne. J'oserai même dire qu'elle essaie de pousser le christianisme jusqu'à son sens ultime, de l'achever en quelque sorte, parce qu'elle prend la violence au sérieux », *Ibid.*, p. 203.

¹³⁸⁷ Mt 7, 22 ; Lc 13, 23-24.

¹³⁸⁸ Mt 22, 30-31 ; Lc 12, 4-5 ; Ac 24, 15 ; 1 Co 15 ; 1 Th 4, 13-18 ; Ap 20, 12.

¹³⁸⁹ Mc 13, 30-32, Mt 16, 28 et 24, 34 ; 1 Th 4, 14 ; 21, 32.

¹³⁹⁰ 1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20.

¹³⁹¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 339-340.

¹³⁹² *Achever Clausewitz*, p. 98.

¹³⁹³ Ap 20, 4-6. Notons également qu'Augustin d'Hippone, dont Girard se réclame explicitement, a été un ferme adversaire des idées millénaristes, notamment celles qui se fondent sur Ap. 20, 1-6, qu'il conteste et dont il donne sa propre interprétation dans *La cité de Dieu*, XX, 7, éd. Lucien Jerphagnon, trad. Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon et Catherine Salles, dans *Œuvres. II : La cité de Dieu*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2000, p. 904-908.

¹³⁹⁴ *Achever Clausewitz*, p. 199-200.

personnellement par chaque individu, même si Girard estime que la Révélation « authentique » continue d’insuffler du divin dans le cours de l’histoire par le biais du texte évangélique, sans que ce divin n’ait rien de miraculeux¹³⁹⁵ : la Révélation chrétienne est pour Girard avant tout anthropologique et relève à ce titre des sciences de l’homme¹³⁹⁶.

B – Une lecture entièrement humanisée des violences apocalyptiques

1 – Une conception qui rejoint l’anthropologie girardienne de la violence

Chez Girard, l’Apocalypse correspond donc à la destruction de l’humanité par le biais de violences mimétiques, c’est-à-dire humaines et jamais divines, et ce en se basant sur les passages apocalyptiques des trois évangiles synoptiques recensés ci-dessus¹³⁹⁷. Nous avons vu dans les chapitres 5 et 6 que la Révélation chrétienne met à jour les ressorts cachés des violences mimétiques, mais prive en même temps les sociétés humaines des protections contre ces mêmes violences que le religieux sacrificiel fournissait. Le Royaume de Dieu est pour Girard celui de l’absence totale de représailles, par l’imitation du Christ¹³⁹⁸. Dès lors que l’on constate l’échec de la venue du Royaume¹³⁹⁹, plus rien ne retient, en théorie, les violences mimétiques humaines¹⁴⁰⁰.

L’Apocalypse est donc cette possibilité, cette menace, devenant réalité. Girard insiste ainsi longuement sur une lecture entièrement humanisée des passages apocalyptiques des évangiles synoptiques, c’est-à-dire sans qu’il y ait violence divine. En effet, la Révélation renvoie désormais chaque individu à sa propre violence au lieu de l’attribuer à une divinité colérique, cette dernière étant toujours dans les systèmes sacrificiels une victime émissaire divinisée.

Selon Girard, on aurait surtout retenu la lecture opposée, celle d’une fin des temps faite de violences surnaturelles ou divines, pour deux raisons : tout d’abord, le fait que les textes ou passages apocalyptiques des évangiles empruntent des descriptions à l’Ancien Testament, qu’il estime davantage imprégnées de la même colère divine que l’on trouve dans les systèmes archaïques sacrificiels¹⁴⁰¹ ; Girard précise toutefois que ces emprunts descriptifs

¹³⁹⁵ « La croyance en une impulsion dernière qui serait vraiment surnaturelle n’implique aucune manipulation miraculeuse. Il n’y a plus ici l’irruption d’une divinité qui troublerait violemment le cours de l’histoire humaine et suspendrait les lois normales de ce cours mais tout le contraire en vérité. Il y a un texte qui effectivement trouble lesdites lois mais seulement parce qu’il révèle peu à peu aux hommes la méconnaissance qui assurait leur fonctionnement. Le traitement évangélique de l’histoire relève donc de la même rationalité que l’ensemble du texte », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 339.

¹³⁹⁶ *Je vois Satan tomber comme l’éclair*, p. 237.

¹³⁹⁷ Cette affirmation revient très fréquemment dans les analyses de Girard sur l’Apocalypse. Voir par exemple *Achever Clausewitz*, p. 10 et p. 101, ainsi que *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 259-260, p. 263 et p. 270.

¹³⁹⁸ *Achever Clausewitz*, p. 149.

¹³⁹⁹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 291.

¹⁴⁰⁰ « Le thème apocalyptique chrétien, c’est la terreur humaine et non divine, celle qui risque d’autant plus de triompher que les hommes sont mieux débarrassés de ces épouvantails sacrés (...). Le châtement divin est démythifié par les Évangiles ; il n’existe plus que dans l’imagination mythique à laquelle le scepticisme moderne reste curieusement fidèle », *Ibid.*, p. 270.

¹⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 259. Nous avons en effet vu dans le chapitre 4 que si l’Ancien Testament correspond à une avancée dans la révélation des mécanismes victimaires, ceux-ci ne sont entièrement mis à jour que par la Passion du Christ. Les textes vétéro-testamentaires restent donc pour Girard toujours marqués par une conception au moins partiellement violente de la divinité.

vétérotestamentaires sont, dans la perspective évangélique, métaphoriques¹⁴⁰². L'autre argument, plus vague, est que le contenu apocalyptique des Évangiles aurait été largement occulté au cours de l'Histoire, en particulier de nos jours¹⁴⁰³.

En ce sens, et en reprenant les analyses de David Hamidovic citées ci-dessus, la conception girardienne de l'Apocalypse présente une singularité forte en ce qu'elle donne comme possible une destruction totale de l'humanité par elle-même, et non par un châtement divin qui n'atteindrait que les pécheurs tout en épargnant les Justes. Dans les écrits apocalyptiques juifs allant du III^e siècle av. J.-C. au I^{er} siècle ap. J.-C., l'intervention divine à la fin des temps a pour but de régénérer la création en éliminant le péché originel, mais « l'ordre du monde voulu par Dieu est préservé¹⁴⁰⁴ ». La conception girardienne des violences apocalyptiques s'inscrit donc dans l'anthropologie de la violence que Girard a cherché à développer dans toute son œuvre : son point d'origine est toujours dans l'humain, non pas parce qu'il est violent par nature, mais parce qu'il est mimétique. On retrouve cette conception lors de toutes les étapes de l'histoire mimétique de l'humanité, de l'hominisation à l'Apocalypse.

2 – L'importance décisive du choix personnel à effectuer

Nous avons vu que le péché originel correspond chez Girard à la vengeance, au meurtre du rival mimétique¹⁴⁰⁵, c'est-à-dire au meurtre fondateur. A ce titre, le « Royaume de Dieu » dont parle Girard – la fin des violences mimétiques ou des représailles violentes – n'est également possible qu'avec la disparition du « péché originel » girardien, mais avec une différence notable : l'intervention divine n'a lieu qu'au moment de la venue du Christ, de la Révélation. La Parousie, le Royaume ou la « fin des temps », dans la conception girardienne, ne peuvent être le résultat que d'un choix humain, même si la Révélation divine apportée par le Christ « travaille la pâte de l'histoire (...) à l'insu de ses acteurs¹⁴⁰⁶ » et que Dieu continue à se manifester dans l'histoire afin de compenser les échecs humains¹⁴⁰⁷.

Girard emploie d'ailleurs des termes très variés qui insistent sur la dimension humaine du choix à effectuer et de la conversion nécessaire, faisant suite au caractère divin de la Révélation

¹⁴⁰² « Toutes les références à l'Ancien Testament sont précédés d'un *comme* qui révèle le caractère métaphorique de l'emprunt mythique : "*comme* il advint aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il encore aux jours du Fils de l'Homme. On mangeait, on buvait, on prenait femme ou mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche et le déluge vint, qui les fit tous périr. Il en sera *tout comme* aux jours de Lot : on mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait ; mais le jour où Lot sortit de Sodome, Dieu fit tomber du Ciel une pluie de feu et de soufre, qui les fit tous périr. *De même* en sera-t-il le Jour où le Fils de l'Homme doit se révéler" (Lc 17, 26-30). Non seulement il s'agit ici explicitement d'une comparaison, mais son but unique est de montrer le caractère non miraculeux des événements qui attendent les hommes », *Ibid.*, p. 260-261.

¹⁴⁰³ « Violence et religion » (cit.), p. 19. Il précise également que « les lecteurs modernes », qu'ils soient « croyants ou incroyants (...) restent fidèles à la lecture médiévale qui a effectivement tout re-sacralisé », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 260.

¹⁴⁰⁴ *L'interminable fin du monde* (cit.), p. 108.

¹⁴⁰⁵ *Achever Clausewitz*, p. 59.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 331. François Lagarde écrit d'ailleurs à ce sujet que pour Girard, « la Révélation travaille l'histoire en profondeur et persuade au fil du temps l'esprit des hommes », car dans la vision girardienne de l'histoire, celle-ci « se dirige infailliblement vers la vérité universelle de la violence humaine, mais par des moyens d'une patience infinie », *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994, p. 151.

¹⁴⁰⁷ *Quand ces choses commenceront*, p. 163. Pour éviter les échecs humains, Girard considère qu'« il faudrait que Dieu nous impose sa loi par la violence. De toute façon, on est en plein mystère, on est obligé de dire qu'on ne sait pas ».

en elle-même : « conversion totale du regard (...), métamorphose spirituelle¹⁴⁰⁸ », « choix absolu et conscient¹⁴⁰⁹ », « vocation véritable de l'humanité¹⁴¹⁰ », « réalisation supérieure¹⁴¹¹ » de celle-ci ou encore « achèvement¹⁴¹² » de l'humanisation. Cela est à rapprocher de la définition du désir mimétique donnée dans le premier chapitre de ce travail, et à la place que Girard y fait à la liberté des individus¹⁴¹³. Le mimétisme reste toutefois au centre de toute l'anthropologie girardienne du désir car « ce sont les modèles qui décident pour nous¹⁴¹⁴ » ; le tout est alors de choisir le bon modèle, en l'occurrence le Christ. Girard insiste donc sur l'importance de la grâce divine et estime également que faire fi de l'Apocalypse revient à adopter un point de vue pélagien¹⁴¹⁵. Girard a d'ailleurs explicitement déclaré la proximité de sa pensée avec la théologie d'Augustin d'Hippone, adversaire historique du pélagianisme¹⁴¹⁶, même si l'on ne trouve pas de développements conséquents sur lui dans ses écrits¹⁴¹⁷. Ainsi, pour Girard, « la parole apocalyptique décisive ne dit guère que la responsabilité absolue de l'homme dans l'histoire¹⁴¹⁸ ».

¹⁴⁰⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 276.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 277.

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 297.

¹⁴¹¹ *Achever Clausewitz*, p. 364.

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 212.

¹⁴¹³ Voir aussi *Les origines de la culture*, p. 137. Sur la question de la liberté de l'individu au sein de l'histoire mimétique de l'humanité, voir également *Quand ces choses commenceront*, p. 122.

¹⁴¹⁴ *Achever Clausewitz*, p. 183.

¹⁴¹⁵ « Les lectures sacrificielles (...) participent avant tout à la puissance de Dieu dans un monde qui, sur le plan historique, reste évidemment pré-apocalyptique (...). Satan a été vaincu. Mais les hommes, au lieu de construire l'ordre qu'ils désirent, risquent finalement de détruire tout à fait le monde. Cet état des choses est historique (...) Supprimer l'Apocalypse c'est se convertir au pélagianisme. Vous savez, la théorie de ce vieil Anglais qui croyait à l'excellence du monde et qui s'opposait à la doctrine du péché originel et de la grâce », *Celui par qui le scandale arrive*, p. 147-148. Pélage a vécu de 350 à 420/430 apr. J.-C. Voir *Epistula a Demetriadem*, introd., trad. et notes Donato Ogliari, dans *Epistola a Demetriade*, Rome, Città Nuova, 2010, 138 p. Voir aussi les commentaires de Winrich Löhr sur les fragments du *Pro Libero Arbitrio* dans *Pélagie et le pélagianisme*, Paris, Cerf, 2015, p. 81, ainsi que les p. 72-73 pour une analyse de l'*Epistula a Demetriadem*.

¹⁴¹⁶ Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Nouvelle Cléo, PUF, p. 381-383. Voir par exemple le traité anti-pélagien *La nature et la grâce I*, 1 : « j'ai découvert un homme enflammé d'un zèle très ardent contre ceux qui au lieu d'imputer leurs péchés, comme ils le devraient, à la volonté humaine, incriminent plus volontiers notre nature et s'efforcent de se disculper en l'invoquant (...). La justice de Dieu n'est donc pas fondée sur le précepte de la Loi destiné à susciter la crainte, mais sur le secours de la grâce du Christ », introd. et notes Georges de Plinval, trad. Jeanne de La Tullaye, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 21 : *La crise pélagienne*, vol. I, Paris, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 245.

¹⁴¹⁷ On trouve une première référence à Augustin dans « Des formes aux structures, en littérature et ailleurs », *Modern Language Notes*, vol. 78, n°5, 1963, p. 518. « Les trois quarts de ce que je dis sont dans saint Augustin », a par la suite déclaré Girard dans *Quand ces choses commenceront*, p. 224. Il a par la suite précisé que cette déclaration était certes une « boutade » mais qu'il la prend au sérieux d'une certaine façon, « Entretien avec René Girard », *La nouvelle revue certitudes*, n°16, 2003, disponible à l'adresse <http://certitudes.free.fr/nrc16/nrc16i.htm>.

¹⁴¹⁸ « Discussion avec René Girard », *Esprit*, novembre 1973, p. 556.

III – Apocalypse ou Royaume de Dieu : le choix entre la fin du monde ou la « réconciliation »

A – Une menace réelle

1 – La dialectique de l'Apocalypse : la guerre entre la violence et la vérité

L'Apocalypse selon Girard consiste en un combat entre d'un côté la violence, de l'autre la vérité¹⁴¹⁹. La violence est d'après lui toujours mensongère : elle cherche à convaincre chacun qu'elle est toujours d'origine extérieure à lui-même, alors que c'est bien l'inverse qui est sa vérité et qui constitue la substance-même de la Révélation chrétienne. Dès lors, le combat entre les deux est « sans merci » et se trouve être en réalité « le vrai, le seul duel qui traverse toute l'histoire des hommes, au point que l'on ne peut pas dire lequel des deux adversaires l'emportera¹⁴²⁰ ».

A ce titre, Girard estime que la violence a trouvé historiquement deux possibilités d'essayer de triompher de la vérité : en premier lieu, les systèmes sacrificiels archaïques fondés sur les meurtres de victimes innocentes et sur la « méconnaissance » qui en est intrinsèque ; en second lieu, la possibilité de la destruction absolue du monde¹⁴²¹, qui ne serait au fond que le mensonge de la violence et la négation de son origine humaine poussés à leur paroxysme.

Girard estime, à la suite de Pascal, que cette guerre est menée par la violence contre la vérité. Mais, comme nous le verrons au chapitre 12, Girard emprunte à Clausewitz une définition paradoxale du duel : ce que l'attaquant désire, c'est la paix, la fin du conflit, c'est-à-dire la domination ; le défenseur recherche au contraire la prolongation du conflit car il veut triompher de l'attaquant. Ainsi, pour Girard, « la vérité est en position de défense (...), c'est donc elle qui veut la guerre. La violence réagit contre la vérité, c'est donc elle qui veut la paix¹⁴²² ». Cela pourrait sembler rentrer en contradiction avec le texte pascalien qui dit que cette guerre est menée par la violence contre la vérité, mais le recours par Girard à la terminologie clausewitzienne d'« attaquant » et de « défenseur » lui permet d'harmoniser la contradiction apparente entre les deux formulations¹⁴²³.

¹⁴¹⁹ *Achever Clausewitz*, p. 150-151. Girard a été inspiré pour ces réflexions par un texte de Pascal reproduit à la p. 7 du même livre : « c'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaie d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre ; quand l'on oppose les discours aux discours, ceux qui sont convaincants confondent et dissipent ceux qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque, au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis ; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même ». Girard ne donne pas le titre du texte : il s'agit de la toute fin de la douzième lettre des *Provinciales* de Pascal, éd. Michel Le Guern, dans *Œuvres complètes*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 722.

¹⁴²⁰ *Achever Clausewitz*, p. 151.

¹⁴²¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 299.

¹⁴²² *Achever Clausewitz*, p. 151.

¹⁴²³ *Ibid.*, p. 22.

2 – La possibilité réelle de la destruction du monde par les violences humaines

Girard insiste bien dans *Achever Clausewitz* sur le fait que la montée vers l'Apocalypse, à laquelle il fait correspondre le concept clausewitzien de « montée aux extrêmes », n'est pas qu'une théorisation et qu'elle est bien réelle¹⁴²⁴. C'est d'ailleurs un ensemble d'observations directes sur l'état du monde – qu'il aborde brièvement dans l'introduction de l'ouvrage - qui a encouragé Girard à travailler sur ce livre. Il estime en effet que le « désastre en cours¹⁴²⁵ » que l'on peut observer, pour peu que l'on porte attention aux « signes des temps » dont parle le Christ¹⁴²⁶, vient confirmer ses théories sur la libération de la violence depuis l'échec de la Révélation chrétienne. Girard distingue globalement deux formes de réceptacles de cette violence, les deux étant liées par la logique apocalyptique.

Il s'agit tout d'abord bien évidemment des violences dirigées contre les êtres humains ; comme nous allons le voir dans le chapitre 12, Girard entend par cela avant tout la guerre, dont la lecture de Clausewitz l'a amené à analyser plus précisément le contenu mimétique et la logique apocalyptique. Il s'est moins intéressé à la distinction entre guerre et violences civiles. Il mentionne à l'occasion les génocides du Cambodge ou du Rwanda¹⁴²⁷, perpétrés hors temps de guerre, mais a également été très marqué par les attentats islamistes du début du XXI^e siècle¹⁴²⁸. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Girard insiste sur le fait que l'esprit scientifique qui se libère avec la Révélation donne également à l'humanité la possibilité technique de se doter d'un armement qui peut représenter une menace pour l'humanité entière. Lorsque la technologie de destruction moderne se rajoute à la disparition progressive des protections sacrificielles, Girard parle alors d' « Apocalypse objective¹⁴²⁹ ».

Girard inclut également un aspect environnemental dans sa définition de l'Apocalypse : les violences mimétiques prédites par les évangiles et libérées par l'échec de la Révélation ont également un aspect « cosmique » et concernent donc aussi la planète¹⁴³⁰. Il insiste fortement

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴²⁶ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 117. Voir Mt 16, 3.

¹⁴²⁷ « Violence et religion » (cit.), p. 12. Voir aussi, pour le Rwanda, « Si l'histoire a vraiment un sens, alors ce sens est redoutable », entretien avec Xavier Lacavalerie, *Télérama* n°3025, 5 janvier 2008. Enfin, Malachie Munyaneza a publié une étude inspirée par la théorie mimétique sur les événements de 1994 au Rwanda, « Violence as Institution in African Religious Experience: A Case Study of Rwanda », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 8, 2001, p. 39-68.

¹⁴²⁸ Voir la conclusion d'*Achever Clausewitz*. Voir aussi « Apocalyptic Thinking after 9/11: an interview with René Girard » (cit.), p. 20-32. A noter également l'article publié en 2002 par Qamar-ul Huda, du *Boston College*, intitulé « The problems of violence and conflict in Islam », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 9, 2002, p. 80-98.

¹⁴²⁹ Voir *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 352 et « Violence et religion » (cit.), p. 20. Sans savoir si cela correspond à des choix personnels de Girard, la couverture de l'édition 2007 d'*Achever Clausewitz* chez Carnets Nord – que nous avons utilisée pour cette recherche - reproduit une photographie de l'explosion nucléaire de Nagasaki, alors que celle de 2011 chez Flammarion utilise une des ruines en feu du World Trade Center de New York après les attentats du 11 septembre 2001, alors que l'on y recherche des survivants.

¹⁴³⁰ « L'affaire (...) a une ampleur cosmique ; c'est la planète entière qui est affectée ; c'est tout ce qui fonde l'existence humaine qui s'effondre, mais aucun régisseur divin ne mène ce jeu ; c'est même l'absence totale de Dieu, avant le jugement, qui donne à ces textes une saveur particulière de fantastique glacé, d'humanité détachée de ses amarres », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 264. Il cite comme exemple Lc 21, 25-26 : « et il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles. Sur la terre, les nations seront dans l'angoisse, inquiètes

sur la confusion, dans les passages apocalyptiques qu'il commente, entre le naturel et l'artificiel¹⁴³¹. Notons toutefois qu'il ne se réfère explicitement aux crises écologiques de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e, en lien avec sa lecture de l'apocalypse, qu'à partir de l'époque où il publie *Achever Clausewitz*¹⁴³². Ainsi, Girard estime que le principe apocalyptique, qu'il conçoit comme quelque chose de très rationnel, s'inscrit chaque jour de plus en plus dans l'histoire concrète de l'humanité¹⁴³³.

B – L'envers de l'Apocalypse : la « Réconciliation » girardienne, ou l' « épiphanie de l'identité »

1 – Un concept présent dans toute l'œuvre de Girard

Une des singularités de la conception girardienne de l'Apocalypse est donc la totale humanisation des violences qui doivent en procéder. Mais René Girard insiste aussi, et ce dès *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), sur le fait que la possibilité structurale de cette intensification des violences humaines ne veut pas dire que celle-ci aura lieu immédiatement¹⁴³⁴. Mais que la violence « coïncide¹⁴³⁵ » avec sa vérité – humaine et mimétique –, voici qui correspondrait à une fin des temps qui ne serait pas celle de l'Apocalypse, de la destruction de l'humanité et de la planète, mais à l'inverse ce que Girard nomme la « réconciliation¹⁴³⁶ ». Notons que ce thème de la réconciliation apparaît dès le premier livre de Girard en 1961, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, dans lequel il parle de « réconciliation romanesque », c'est-à-dire un « dépassement » du désir mimétique qui donne accès à la « troisième dimension romanesque¹⁴³⁷ ». On peut rapprocher cette vision de la « réconciliation » de la « médiation intime » que permet l'imitation du Christ, qui permet précisément de dépasser la dialectique entre médiation externe et médiation interne.

Dans *Achever Clausewitz*, Girard entend par le terme de « réconciliation » une reconnaissance par chaque individu qu'il est entièrement responsable de sa propre violence et que telle est sa véritable identité. Pour qu'il en soit ainsi, la réciprocité violente, qui est celle de la « crise mimétique », doit devenir pacifique, par le biais de l'imitation du Christ¹⁴³⁸. Ainsi, face à l'effacement des différences que provoque la réciprocité violente, le christianisme serait le seul à pouvoir fournir des formes positives de mimétisme et d'imitation¹⁴³⁹, c'est-à-dire correspondre à ce que Girard entend par « Royaume de Dieu ». Point décisif, il rappelle que la

du fracas de la mer et des flots, les hommes mourront de frayeur, dans l'attente de ce qui menacera le monde, car les puissances des cieux seront ébranlées », *Ibid.*, p. 264-265.

¹⁴³¹ *Achever Clausewitz*, p. 11, p. 207-208 et p. 363.

¹⁴³² *Ibid.*, p. 11 et p. 363 ; Voir aussi « L'Apocalypse peut être douce », débat avec Rémi Brague, *Le Figaro* n° 19679, 8 novembre 2007 - il y mentionne aussi la menace de manipulations biologiques ; « L'Apocalypse a commencé » (cit.), p. 2 ; « Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview with René Girard » (cit.), p. 21, dans lequel il revient également sur la question des manipulations biologiques.

¹⁴³³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 240.

¹⁴³⁴ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 340.

¹⁴³⁵ Le terme est employé par Benoît Chantre dans *Achever Clausewitz*, p. 150.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴³⁷ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 185.

¹⁴³⁸ *Achever Clausewitz*, pp. 197-198.

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 94. A ce titre, Girard estime à la p. 100 que « le christianisme (...) est la pensée originelle de l'identité ».

possibilité de cette « réconciliation » a été proposée aux hommes une première fois, lors de la prédication du Royaume par le Christ¹⁴⁴⁰.

2 – L' « épiphanie de l'identité »

La « réconciliation » est donc pour Girard l' « envers¹⁴⁴¹ » du processus de libération de la violence après l'échec de la Révélation, autrement dit « la guerre en négatif¹⁴⁴² ». Elle est une possibilité permanente, tout comme l'est celle du Royaume de Dieu, mais l'intensification de la violence humaine la dissimule de plus en plus. Possible en théorie, elle devient de plus en plus impossible à mesure que l'Histoire avance et que la violence aveugle ses protagonistes sur leur identité réelle¹⁴⁴³. Girard affirme donc que la « réconciliation » n'est pas inhérente à la marche de l'Histoire¹⁴⁴⁴.

L'espérance chrétienne reste au cœur de la pensée apocalyptique girardienne¹⁴⁴⁵ : Girard ne se veut pas pessimiste et il se définit d'ailleurs lui-même comme un chrétien très ordinaire, attendant le Royaume de Dieu¹⁴⁴⁶. Il écrit ainsi dans *Achever Clausewitz* que « la pensée apocalyptique s'oppose (...) à cette sagesse qui croit l'identité paisible, la fraternité, accessible sur le plan purement humain (...). La pensée apocalyptique reconnaît dans l'identité la source du conflit. Mais elle y voit aussi la présence dissimulée du “comme toi-même”, incapable, certes, de triompher, mais secrètement actif, secrètement dominant, derrière le bruit et la fureur qui le recouvrent. L'identité paisible gît au cœur de l'identité violente comme sa possibilité la plus secrète : ce secret fait la force de l'eschatologie¹⁴⁴⁷ ». D'où pour lui la nécessité d'en revenir encore et toujours à la révélation du Nouveau Testament¹⁴⁴⁸, et de bien en comprendre la signification authentique : rien n'est perdu puisque dans l'apocalyptique girardienne tout dépend de l'humanité ; une « épiphanie de l'identité » reste donc en permanence du domaine du possible¹⁴⁴⁹.

¹⁴⁴⁰ *Achever Clausewitz*, p. 100.

¹⁴⁴¹ « Il nous faut penser la réconciliation non pas comme la suite, mais comme l'envers de la montée aux extrêmes », concept que Girard emprunte à Clausewitz, *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁴³ « Au moment où plus rien ne sépare les frères ennemis et où tout leur suggère de s'unir, ni l'évidence intellectuelle, ni les appels au bon sens, à la raison, à la logique ne sont d'aucune utilité : la paix ne sera pas, car la guerre se nourrit de ce *rien* qui subsiste seul entre les combattants, et se nourrit de leur *identité* même », *Ibid.*, p. 101.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴⁴⁶ « L'Apocalypse a commencé » (cit.), p. 3.

¹⁴⁴⁷ *Achever Clausewitz*, p. 98.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁴⁴⁹ L'expression est de Benoît Chantre, *Ibid.*, p. 101. Celui-ci demande à Girard pourquoi cette « épiphanie de l'identité doit prendre un tour apocalyptique ». Celui-ci répond : « parce que les Évangiles le disent, et parce que cette vérité est devenue si éclatante qu'il va devenir impossible de ne pas jouer maintenant cartes sur table. Le neuf absolu, c'est la Parousie, c'est-à-dire l'apocalypse ». Il écrit également à la p. 98 que « le devenir du monde nous échappe et portant il est entre nos mains ».

Bilan du chapitre 10 :

Girard centre avant tout son analyse apocalyptique sur les Évangiles synoptiques, mais également sur certains textes du corpus paulinien. L'*Apocalypse* de Jean n'est pas analysée dans les écrits de Girard ; il n'est pas réellement explicite sur ce choix, mais quelques remarques dans certains de ses textes permettent de voir que celle-ci ne relèverait pas pour lui de l'« inspiration évangélique » et ne semble donc pas rentrer dans le cadre de sa démonstration. Les autres textes apocalyptiques, juifs ou apocryphes, ne sont pas non plus retenus. Girard élabore donc, à partir des passages apocalyptiques des Évangiles synoptiques, une lecture apocalyptique de l'échec de la Révélation chrétienne consistant en une intensification de violences humaines, et non divines.

L'*Apocalypse* relève donc ainsi pour Girard du domaine du réel et non du surnaturel. Nous avons vu que les thèmes du Jugement dernier ou de la résurrection sont absents de ses écrits, tout comme la question des médiateurs issus de sphère céleste, comme les anges. Son eschatologie repose avant tout, selon lui, sur l'anthropologie des religions¹⁴⁵⁰, c'est-à-dire sur la science et non par sur la foi car « le réel n'est pas rationnel, mais religieux, c'est ce que nous disent les Évangiles¹⁴⁵¹ ».

La fin du monde, sa destruction littérale, devient donc un événement parfaitement envisageable d'un point de vue historique, et Girard cherche précisément à théoriser les conditions anthropologiques, fournies par la Révélation évangélique, de cette possibilité de l'*Apocalypse*¹⁴⁵². Dans cette logique, seul un retour permanent à l'authentique message du Nouveau Testament peut éviter ce qu'il nomme la « montée aux extrêmes », dont le mouvement inversé serait la « réconciliation ». Girard insiste également sur le fait que toute forme de prédiction ou de calcul quant à l'occurrence de ces événements est inutile¹⁴⁵³ ; le prophétisme, de manière plus générale, a pris fin selon lui avec la Révélation chrétienne¹⁴⁵⁴.

Girard insiste sur la cohésion de sa lecture apocalyptique des textes évangéliques¹⁴⁵⁵. Il cherche en effet à montrer la logique qui mène dans un premier temps de la prédication du Royaume à la Passion, point culminant de cette prédication. La Croix y révèle l'innocence de la victime émissaire et la logique meurtrière et mensongère des « puissances et principautés », c'est-à-dire des institutions sacrificielles¹⁴⁵⁶ ; le second temps est celui qui mène de la Passion à l'*Apocalypse*, c'est-à-dire le refus du royaume de Dieu et par conséquent la possibilité d'un déchaînement des violences humaines, désormais privées de leurs verrous sacrificiels.

La lecture apocalyptique de certains textes du Nouveau Testament est donc au cœur du concept girardien de Révélation chrétienne. Le Royaume, que Girard voit comme une possibilité

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴⁵² Voir citation en ouverture de chapitre.

¹⁴⁵³ *Achever Clausewitz*, p. 101.

¹⁴⁵⁴ *Quand ces choses commenceront*, p. 223. Il écrit toutefois dans l'introduction d'*Achever Clausewitz* que « tels sont les "signes des temps", que le futur s'y déchiffre au cœur du présent : le prophète, comme le stratège se doivent de savoir lire les indices de l'avenir », p. 22.

¹⁴⁵⁵ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 272.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 266 et p. 287-288.

toujours offerte à l'humanité à partir de la Passion du Christ¹⁴⁵⁷, a déjà été refusé une première fois ; il en a résulté cet univers entre l'archaïsme et la Parousie qu'est le « christianisme historique » où l'intensification dramatique des violences humaines devient possible : ce thème va faire l'objet de nos analyses dans le prochain chapitre.

¹⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 278.

Chapitre 11 : La place nouvelle de la violence au sein du christianisme historique

« Le rôle du christianisme historique se laisse concevoir au sein d'une histoire eschatologique (...) qui se dirige infailliblement vers la vérité universelle de la violence¹⁴⁵⁸ »

Nous avons vu au cours de ce travail l'importance cruciale que Girard donne à la notion de « christianisme non-sacrificiel », qui est pour lui l'expression authentique du christianisme. Il voit dans la Révélation chrétienne l'exposition au grand jour des ressorts cachés de la violence sacrificielle, ainsi que la possibilité pour chaque individu de modeler désormais son comportement – qui est et reste mimétique – sur celui du Christ. Celui-ci est pour Girard le seul modèle transcendantal, efficace pour réguler la violence humaine sans bâtir un système nécessairement mensonger, comme l'est par nature celui de l'archaïque sacrificiel. Nous avons également vu que Girard insiste longuement sur « l'échec » de cette définition du christianisme et sur le fait qu'au contraire, c'est une forme encore partiellement sacrificielle de celui-ci qui, selon lui, s'est imposée et perdue depuis¹⁴⁵⁹.

Toute la réflexion de Girard depuis *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) est ainsi tiraillée entre l'extraordinaire nouveauté qu'il attribue au christianisme ainsi que le constat de son échec, et l'espérance que le christianisme authentique qu'il décrit saura trouver un chemin, celui de la vérité face au mensonge de la violence : il constitue, selon lui, le seul antidote à la fin des mondes sacrificiels et à la libération progressive mais irrésistible de la violence : c'est la guerre de la vérité contre la violence, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, que Girard inscrit dans une temporalité très longue¹⁴⁶⁰.

Il faut toutefois clarifier la manière dont Girard envisage historiquement l'échec de la Révélation chrétienne et la libération de la violence dans l'histoire, en lien avec le risque apocalyptique que nous avons défini au chapitre précédent. Nous allons ainsi voir dans un premier temps la place radicalement nouvelle faite à la violence dans le christianisme historique girardien, violence qui n'est désormais plus contenue par ses garde-fous sacrificiels ; nous aborderons dans un second temps les modalités de la manifestation de ces violences, selon Girard, au sein de l'Empire romain qui se christianise progressivement.

¹⁴⁵⁸ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 341.

¹⁴⁵⁹ « La lecture sacrificielle n'est, au fond, qu'une régression légère mais décisive vers des conceptions vétérotestamentaires », dans lesquelles il voit, et en particulier dans la figure du Serviteur de Yahvé dans le livre d'Isaïe, « une forme religieuse intermédiaire (...) entre les normes purement sacrificielles des religions dites "primitives" (...) et le radicalisme non sacrificiel du texte évangélique ». Au fond, « la théologie sacrificielle du christianisme ne correspond pas au texte des Évangiles, mais elle correspond parfaitement aux Chants du Serviteur de Yahvé », *Ibid.*, p. 309-310.

¹⁴⁶⁰ « L'idée chrétienne s'est insérée dans un monde où la territorialité, où le concept de vengeance étaient forts, où les actions des êtres humains étaient strictement assujetties à des actions de groupe, à des mécanismes unanimes que nous pourrions qualifier de tribaux. Le christianisme qui s'efforce d'entrer dans ce monde dangereux n'a pas la vie facile : il est clair qu'il a besoin de milliers d'années pour parvenir à déstructurer quelque chose », *Christianisme et modernité*, p. 35-36.

I – L'échec de la Révélation et les conditions nouvelles faites à la violence

A – Une nouveauté radicale issue du refus du Royaume de Dieu

1 – La perte des « modèles transcendants », prélude à la libération de la violence

Il faut rappeler que pour Girard, l'occasion unique de rentrer dans le Royaume de Dieu à l'époque de la prédication du Christ a été un échec. La Révélation divine sur la violence mimétique et mensongère des êtres humains n'a pas été entendue, du moins pas entièrement ; le « christianisme historique » est pour Girard un mouvement unique en son genre qu'il situe quelque part entre l'archaïsme sacrificiel et le Royaume de Dieu, qu'il fait correspondre au « temps des païens » de l'*Évangile de Luc*. Toute la troisième partie de ce travail (chapitres 7, 8 et 9) a eu pour but de montrer la double impulsion résultant de l'échec partiel de la Révélation dans les sociétés étudiées par Girard, c'est-à-dire avant tout l'Empire romain : d'un côté la fin des vieilles protections sacrificielles face à la violence mimétique des êtres humains, qui, conjuguée au refus du Royaume, place en théorie l'humanité en face d'une intensification apocalyptique de sa propre violence¹⁴⁶¹ ; de l'autre, la transmission très réelle d'une partie du contenu de la Révélation sur l'innocence des victimes émissaires. Rappelons l'absolue nouveauté de cette période dans la vision girardienne de l'histoire : elle correspond à un univers qui sort de l'archaïsme sacrificiel sans rentrer réellement dans le Royaume de Dieu. Une des manifestations de cette ouverture aussi inédite qu'inquiétante est la perte des « modèles transcendants » de l'Antiquité, dont l'imitation garantissait pour Girard le maintien de la médiation externe, et donc de la paix à l'intérieur d'une communauté.

Il s'agit d'un thème abordé par Girard de manière brève dans *Achever Clausewitz*, mais il semble être de première importance dans la définition du « christianisme historique ». En effet, en mettant fin à l'ordre « satanique » de l'archaïsme sacrificiel, la Révélation chrétienne prive l'humanité de ses modèles mimétiques traditionnels, relevant comme nous l'avons vu de la « médiation externe », sans pour autant parvenir à faire triompher l'imitation du seul modèle à même de pouvoir fournir une médiation pacifique¹⁴⁶². C'est donc la question très concrète des modèles imitatifs dans le « christianisme historique » qui se pose, et en particulier pour les derniers siècles de l'Antiquité qui l'inaugurent : ainsi, selon Girard, « l'Antiquité et son respect sacro-saint des modèles transcendants a pris fin au XVIII^e siècle. Les *exempla* n'existent plus dans le monde moderne¹⁴⁶³ ».

Les « modèles transcendants » dont parle Girard sont constitutif des sociétés archaïques et relèvent de la médiation externe ; autrement dit, les modèles mimétiques y sont peu nombreux

¹⁴⁶¹ « La force d'occultation » qui nourrit la culture « se double, dans notre univers, d'une seconde force qui contrecarre la première et qui tend à la révélation du mensonge immémorial. Cette force de révélation existe et nous savons tous qu'elle existe, mais au lieu d'y voir ce que je dis, la plupart d'entre nous y voient la force d'occultation par excellence. C'est là le plus grand malentendu de notre culture », *Le bouc émissaire*, p. 152.

¹⁴⁶² « Le Christ restaure la distance avec le sacré, quand la réciprocité nous rapproche les uns avec les autres pour produire ce sacré dévoyé qu'est la violence », *Achever Clausewitz*, p. 186. Girard précise également que « se convertir, c'est mettre à distance ce sacré souillé. Mais ce n'est pas pour autant sortir du mimétisme. Nous venons de comprendre que ce mouvement suppose un passage de l'imitation à l'identification, le rétablissement d'une distance au sein du mimétisme lui-même » (p. 192).

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 234.

et rapprochés dans le temps, l'espace ou la condition sociale. Cela n'a qu'un seul but : éviter le retour de la violence contagieuse et indifférenciatrice. Ainsi, « le monde de la médiation externe craint véritablement la perte de ses modèles transcendants, car la société est perçue comme intrinsèquement fragile¹⁴⁶⁴ ». L'autre modèle incontournable y est le rite sacrificiel, qui canalise vers une victime de substitution le mimétisme potentiellement violent des participants, produisant un effet cathartique et transcendantal, comme Girard le précise dans *La violence et le sacré*¹⁴⁶⁵.

Notons que Girard emploie également le terme de « transcendance » pour désigner la violence mimétique destructrice, qui entraîne la communauté vers la crise mimétique¹⁴⁶⁶. Face à ce double usage du terme, il faut donc effectuer une distinction entre ce que l'on pourrait qualifier de « bonne » et de « mauvaise » transcendance de la violence, qui correspondent respectivement à la médiation externe et à la médiation interne. Rappelons également qu'il existe un autre « modèle » absolu à respecter dans les sociétés sacrificielles : les interdits. Abandonner tous ces modèles, c'est donc laisser la violence réapparaître et s'intensifier sans possibilité d'y mettre fin par le mécanisme sacrificiel : c'est donc rendre l'apocalypse possible.

La question des modèles se pose également avec l'apparition du christianisme et du « modèle absolu » christique, ainsi que de l'imitation des saints, des martyrs, des moines ou plus généralement de la figure du « Holy Man » définie par Peter Brown¹⁴⁶⁷ ; ce sont également pour Girard des modèles transcendants, mais il ne précise pas s'il les inclut dans la « perte » des modèles mentionnée ci-dessus. Il précise également que les Grecs n'avaient pas de « modèle imitable de la transcendance¹⁴⁶⁸ » ; il ne s'agit pas là d'une contradiction, Girard effectue simplement une distinction entre un modèle absolument et entièrement imitable (le Christ), et les sociétés sacrificielles dont toute la transcendance repose précisément sur leur capacité à strictement restreindre et canaliser le mimétisme. Cela est à rapprocher de l'injonction antique au respect absolu des traditions, de la défiance envers tout ce qui peut être dangereusement nouveau, comme l'*innovatio* romaine¹⁴⁶⁹. Précisons enfin que dans l'Antiquité, outre le genre littéraire des *Vies*, l'*Exemplum* était utilisé dans le cadre de plaidoiries judiciaires afin de susciter l'adhésion de l'auditoire, par exemple par Cicéron¹⁴⁷⁰.

¹⁴⁶⁴ *La Voix méconnue du réel*, p. 294. Girard y précise que « l'objet de la crainte générale, c'est un effondrement de la religion et de la société dans son ensemble par le biais d'une contagion mimétique susceptible de transformer la foule en meute ».

¹⁴⁶⁵ « Le sacrifice réussi empêche la violence de redevenir immanente et réciproque, (...) il renforce la violence en tant qu'extérieure, transcendance, bénéfique », *La violence et le sacré*, p. 397.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 387.

¹⁴⁶⁷ Peter Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.

¹⁴⁶⁸ « Jamais les Grecs ne nous ont invités à imiter leurs dieux ! Ils disent toujours qu'il faut mettre Dionysos à distance, ne jamais s'en approcher. Seul le Christ est "approchable", de ce point de vue. Les Grecs n'ont pas de modèle imitable de la transcendance, c'est leur problème, c'est le problème de l'archaïque. La violence absolue n'est bonne pour eux que dans le souvenir cathartique, dans la reprise sacrificielle », *Achever Clausewitz*, p. 185.

¹⁴⁶⁹ Voir notamment *La Voix méconnue du réel*, p. 292-293.

¹⁴⁷⁰ « Apparaît comme un exemplum particulier la citation d'une parole historique, c'est-à-dire qui a vocation à être inscrite dans la mémoire collective et transmise à la postérité, selon le critère du *dignum memoria* qui définit l'historicité d'un fait dans la théorie historiographique cicéronienne », Thomas Guard, « La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique », dans Dominique Côté et Pascale Fleury, dir., *Discours politique et histoire dans l'Antiquité*, supplément n°8 aux *Dialogues d'histoire ancienne*, 2013,

Ainsi, la disparition des modèles traditionnels est pour Girard un des facteurs qui contribue, au cours du « christianisme historique » qui suit la Révélation chrétienne, à dérégler la médiation externe et donc à donner une possibilité inédite aux violences mimétiques de s'intensifier. Pour René Girard, ce phénomène d'intensification avait d'une certaine manière déjà été annoncé plusieurs siècles avant même l'apparition du christianisme par Héraclite d'Éphèse.

2 – La Passion face à l'archaïsme : Girard lecteur d'Héraclite

Nous avons défini au chapitre précédent la guerre entre la violence et la vérité comme étant la dialectique de l'apocalypse. En effet, pour Girard, « l'essentiel se jouera pour le monde dans le face à face entre la Passion et le religieux archaïque, entre les Grecs et le Christ¹⁴⁷¹ », c'est-à-dire dans le choix entre le religieux sacrificiel et le christianisme authentique, non-sacrificiel. Un auteur antique représente pour Girard cette tension inhérente à la modernité mimétique : Héraclite d'Éphèse (550 av. J.-C. – env. 480 av. J.-C.). Il est, avec Platon et Aristote, un des seuls philosophes antiques à qui Girard consacre des développements conséquents dans ses livres, en particulier dans *La violence et le sacré*¹⁴⁷². Ses analyses se fondent sur deux fragments (5 et 60)¹⁴⁷³.

On trouve donc une étude du fragment 5 dans *La violence et le sacré*, qui correspond pour Girard à une description de ce qu'il appelle la crise sacrificielle¹⁴⁷⁴ ; mais c'est surtout le fragment 60 qui a retenu son attention : « le combat¹⁴⁷⁵ est père de tout. Les uns, il les produit comme des dieux, et les autres comme des hommes. Il rend les uns esclaves et les autres libres¹⁴⁷⁶ » ; Girard donne à plusieurs reprises dans son œuvre une portée considérable à ce passage : il illustre pour lui une étonnante compréhension du fonctionnement de la violence sacrificielle archaïque, du mécanisme du bouc émissaire et de l' « élaboration

p. 82. Cicéron reproche ainsi aux orateurs romains leur manque de culture historique, et donc leur capacité à faire parler les morts : « il n'y en avait aucun (...) qui possédât l'histoire romaine, pour évoquer au besoin, du séjour des morts, des témoins irrécusables », *Brutus* XCIII, trad. P. L. Lezard, dans Cicéron, *Dialogues sur l'éloquence*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1866, p. 310-311.

¹⁴⁷¹ *Achever Clausewitz*, p. 21.

¹⁴⁷² On trouve toutefois une mention précoce d'Héraclite dès l'article « L'homme et le cosmos dans *L'Espoir* et *Les noyers de l'Altenburg* d'André Malraux », *PMLA*, vol. 68, n°1, 1953, p. 51.

¹⁴⁷³ Il y a eu plusieurs classifications des fragments d'Héraclite, et deux éditions différentes de ceux-ci se trouvent dans la bibliographie que Girard donne à la fin de *La violence et le sacré* : Hermann Diels et Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934-1945 ; Yves Battistini, *Trois présocratiques*, 1970. C'est à cette dernière que correspondent la numérotation et les citations que Girard utilise ; cette édition avait déjà été publiée chez Gallimard sous le titre *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1955, 202 p.

¹⁴⁷⁴ « Dans le fragment 5 d'Héraclite, par exemple, il est visiblement question de la décadence du sacrifice, de son impuissance à purifier l'impur. Les croyances religieuses sont compromises par la désintégration du rituel : « en vain tentent-ils de se purifier en se souillant de sang, comme un homme qui voudrait, après un bain de boue, se nettoyer avec de la boue. Insensé paraîtrait-il à quiconque remarquerait son acte ! Et c'est à de telles images de la divinité qu'ils adressent leurs prières, comme si quelqu'un parlait aux murs, sans chercher à connaître la nature des dieux et des héros ». Il n'y a plus de différence entre le sang versé rituellement et le sang versé criminellement », *La violence et le sacré*, p. 68-69.

¹⁴⁷⁵ C'est-à-dire « πόλεμος », « *polemos* ».

¹⁴⁷⁶ Cité par Girard à la p. 134 de *La violence et le sacré*. Il s'y réfère également dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 22.

mythologique »¹⁴⁷⁷ ; Girard qualifie d'ailleurs Héraclite de « philosophe de la tragédie (...) et du mythe¹⁴⁷⁸ », et va même jusqu'à affirmer que « le *Polemos* d'Héraclite, le père et le roi de tout, est une quasi-révélation païenne du meurtre fondateur¹⁴⁷⁹ ».

Héraclite occupe donc une place tout à fait singulière dans la pensée de Girard de par son discours révélateur sur la violence fondatrice qui caractérise l'archaïsme sacrificiel. A ce titre, il semble pour Girard être le Grec à s'être le plus rapproché de la vérité de la violence mimétique, celle de la crise sacrificielle et de l'ordre qu'elle peut engendrer, bien plus que ce que les dramaturges athéniens du V^e siècle av. J.-C., Platon ou encore Aristote ont pu selon lui entrevoir. Son simple nom sert parfois à Girard à évoquer le déchaînement de la violence et la lutte qui l'oppose, depuis la venue du Christ, à la révélation authentique sur celle-ci, celle de la Passion¹⁴⁸⁰.

Girard s'est ainsi livré, et ce dès *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), à une mise en opposition entre la pensée héraclitienne et la révélation évangélique, par le biais du terme grec de *Logos*. Girard affirme que celui-ci est devenu important en philosophie avec Héraclite : on en vient à désigner par lui le principe d'organisation-même du monde¹⁴⁸¹ ; Girard utilise également l'appellation de « Logos grec¹⁴⁸² » ou « Logos mythico-philosophique¹⁴⁸³ », autrement dit le principe qui régit le monde de l'archaïsme sacrificiel. A cela, Girard oppose le « Logos Johannique », c'est-à-dire celui dont il est question au début de l'*Évangile de Jean*¹⁴⁸⁴ et qui est celui de la vérité du savoir authentique sur le système émissaire, celui de la Révélation évangélique et chrétienne¹⁴⁸⁵. Héraclite devient donc chez Girard synonyme du principe archaïque et apocalyptique qui caractérise la violence mimétique après l'échec de la Révélation, c'est-à-dire dans l'univers apocalyptique du « christianisme historique ».

3 – « L'âge du ressentiment » : une réalité repérable dans l'Antiquité ?

Le place du ressentiment dans la modernité est également abordé par Girard dans *Achever Clausewitz*, et il lui fait une place prépondérante dans les conditions d'aggravation des violences

¹⁴⁷⁷ Le fragment 60 conclut d'ailleurs le troisième chapitre de *La violence et le sacré*, intitulé « Œdipe et le bouc émissaire ». Notons également que pour Girard, « loin d'être incompatible avec l'imitation, la violence "héraclitienne" est une version idéalisée de la rivalité mimétique. Une critique plus radicale repère ici le "mensonge romantique" », *Celui par qui le scandale arrive*, p. 22.

¹⁴⁷⁸ *La violence et le sacré*, p. 134.

¹⁴⁷⁹ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 130.

¹⁴⁸⁰ « Ce que nous cherchons à décrire comme ayant eu lieu au commencement s'applique (...) de plus en plus aux événements en cours. Ce *plus en plus* est la loi de nos rapports, à mesure que la violence croît dans le monde. "*Polémos*, écrivait Héraclite, est père et roi de tout" », *Achever Clausewitz*, p. 12.

¹⁴⁸¹ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 354. Le philosophe Michel Fattal écrit à ce sujet que « c'est bien avec Héraclite d'Ephèse que, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, l'Occident se met à réfléchir sur la notion centrale de logos. Avant de signifier la raison (ratio) le logos des origines devait revêtir une multiplicité de significations : l'intelligence, la parole, le discours, le mot, la renommée, le feu, la guerre, l'harmonie, la mesure, la loi, la sagesse et Dieu sont pour l'Ephésien autant de manières différentes de dire une seule et même chose », « Le logos d'Héraclite : un essai de traduction », *Revue des études grecques*, t. 99, fascicule 470-471, janvier juin 1986, p. 142.

¹⁴⁸² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 360.

¹⁴⁸³ *Ibid.*, p. 365.

¹⁴⁸⁴ Jn 1, 1-5.

¹⁴⁸⁵ Voir ainsi le chapitre IV du Livre II des *Choses cachées depuis la fondation du monde*, « Le Logos d'Héraclite et le Logos de Jean ».

dans le christianisme historique. Le ressentiment lui apparaît comme profondément mimétique : il consiste en une hostilité envers un tiers qui porte le souvenir d'une offense ou d'une agression préalable, autrement dit en une réponse chargée d'hostilité ou de violence¹⁴⁸⁶. La place accrue que Girard lui donne dans l'histoire est liée au triomphe progressif de la « médiation interne » sur la « médiation externe », autrement dit au dérèglement progressif du désir mimétique depuis la Révélation chrétienne. Girard estime donc, mais sans donner davantage de précisions, qu'étudier l'histoire par le biais de cette émotion peut être très fructueux¹⁴⁸⁷. Par ailleurs, nous n'avons pas rencontré d'étude consacrée à l'Antiquité sur ce point. En revanche, Marc Ferro a publié *Le ressentiment dans l'histoire* en 2007, la même année qu'*Achever Clausewitz*. M. Ferro y insiste sur le temps long et décrit ce phénomène à l'œuvre dès l'Antiquité, où celui des esclaves et des persécutés est présenté comme « un ressentiment millénaire¹⁴⁸⁸ ».

B – La double dynamique de la violence dans le christianisme historique

1 – Le paradoxe de la diminution des violences civiles

Dans *Achever Clausewitz*, les réflexions de Girard sont focalisées d'un côté sur la guerre et les violences militaires, et de l'autre sur ce qu'il perçoit comme des manifestations de leur dérèglement, c'est-à-dire la guerre de partisans, la guérilla et le terrorisme - autrement dit tout ce qui semble brouiller la distinction entre le soldat et le civil. C'est la « fin de la guerre¹⁴⁸⁹ » en tant qu'institution qui retient toute son attention, et qu'il cherche à relier aux aspects déstructurants de la « montée aux extrêmes » de la violence au sein du christianisme historique.

Girard a toutefois pris en compte la question de la distinction entre violences guerrières et violences civiles ; il écrit ainsi que « le monde dans lequel nous vivons est (...) moins violent que par le passé, et nous prenons soin des victimes comme aucune autre civilisation ne l'a jamais fait, mais ce monde est aussi le plus persécuteur et le plus meurtrier de l'Histoire. Le bien comme le mal semblent y augmenter également¹⁴⁹⁰ ». Il y a donc selon lui une double dynamique inhérente à la modernité mimétique : la violence y diminue avec le « souci moderne des victimes », et augmente en même temps de par la « montée aux extrêmes » de la guerre. La diminution des violences civiles au sein des sociétés occidentales, si elle n'a pas été régulière, est effectivement attesté historiquement.

Il est difficile d'établir une histoire fiable de l'évolution des violences civiles – et donc criminelles – dans le monde gréco-romain ; la plupart des études concernent avant tout les

¹⁴⁸⁶ « Le ressentiment, par définition mimétique, produit de la *méconnaissance*, c'est-à-dire du sacré », *Achever Clausewitz*, p. 155.

¹⁴⁸⁷ « Le ressentiment donne souvent des analyses plus réalistes que la prétendue "objectivité historique" », *Ibid.*, p. 267.

¹⁴⁸⁸ Marc Ferro, *Le ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 15. Rappelons que les explosions de violence des totalitarismes du XX^e siècle sont pour Girard des tentatives de recréer en connaissance de cause un ordre sacrificiel, autrement dit en sachant que l'on fait des victimes. Ce lien entre ressentiment apocalyptique et totalitarisme a été souligné par Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2004, 99 p.

¹⁴⁸⁹ *Achever Clausewitz*, p. 26.

¹⁴⁹⁰ *Christianisme et modernité*, p. 39.

périodes où des archives judiciaires sont disponibles, donc essentiellement après l'Antiquité¹⁴⁹¹. De plus, violence, criminalité et insécurité ont bien naturellement considérablement varié en fonction des lieux, des époques et des contextes économiques, politiques et sociaux. A la violence et à la criminalité urbaines plus ou moins ordinaires correspondent la grande insécurité que l'on rencontrait dans les campagnes et sur les mers¹⁴⁹². Il ne faut pas non plus oublier la sphère familiale¹⁴⁹³ ; il apparaît toutefois établi que les violences civiles ont effectivement considérablement diminué en Occident depuis la fin du Moyen-âge, de manière certes irrégulière mais constante.

Ainsi, d'après Robert Muchembled, le nombre d'homicides dans les pays occidentaux est en baisse constante : « l'Europe occidentale actuelle, qui contrôle de très près la possession des armes à feu, enregistre en moyenne un meurtre pour 100 000 habitants, cent fois moins qu'il y a sept siècles, six fois moins qu'aujourd'hui aux États-Unis, pourtant affectés depuis quelques décennies par une baisse notable en la matière. La violence physique sans suites fatales a aussi considérablement diminué dans notre univers¹⁴⁹⁴ ». Cette évolution semble frappante, et la rupture bien nette avec toutes les époques qui ont précédé ; ceci est surtout à mettre en

¹⁴⁹¹ « Les sources antiques ne permettent pas une approche quantitative de la criminalité, comme peuvent le faire, d'une certaine façon, les archives judiciaires disponibles pour d'autres époques », Hélène Ménard, « Quelle histoire de la criminalité et de sa répression dans l'Antiquité romaine ? Sources et perspectives », *Crime, Histoire et Sociétés / Crime, History and Societies*, vol. 21, n°2, 2017, p. 242. Keith Hopwood formule la même remarque, en l'élargissant à l'Antiquité dans son ensemble : « nous sommes (...) tenus à distance [d'une étude substantielle de la criminalité antique] par l'absence de toute donnée statistique nous permettant de reconstituer les taux de criminalité, les taux de détection et la fréquence des condamnations ». Traduction personnelle de l'anglais : « we are (...) alienated by the absence of any statistical evidence that enable us to reconstruct crime rates, detection rates and the frequency of condemnation », « Introduction », dans Keith Hopwood, dir., *Organised Crime in Antiquity*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2009, publication originale 1999, p. IX.

¹⁴⁹² Hélène Ménard rappelle ainsi qu'exécutions publiques, spectacles violents, sacrifices sanglants et émeutes (*sedition*) formaient des violences banales dans la Rome impériale, *Maintenir l'ordre à Rome. II^e-IV^e siècles ap. J.-C.*, Seyssel, Époques, Champ Vallon, 2004, p. 10-11. Catherine Salles décrit quant à elle la brutalité ordinaire que l'on rencontrait dans la ville de Rome, surtout la nuit, *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, Payot, 2003, publication originale, 1982, p. 229-235 et p. 254-258. En ce qui concerne les campagnes, elles étaient la proie première du brigandage et de la grande criminalité ; mais la pire forme de criminalité qu'ait connue la société romaine était selon elle sans aucun conteste la piraterie, avant la « remise en ordre » de Pompée en 67 av. J.-C. (p. 228-229).

¹⁴⁹³ Aurélie Damet, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 433-434. Elle y estime notamment que l'omniprésence des violences familiales dans les représentations des contemporains (philosophie et théâtre) a pour but de « les identifier, les stigmatiser, les dénoncer, et par là même, les prévenir. Une des finalités tragiques est de déplacer la violence latente sur scène et de purger les désirs *paranomoi* du spectateur ».

¹⁴⁹⁴ Robert Muchembled, *Une histoire de la violence. De la fin du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2008, p. 455. Notons que l'auteur voit dans la pensée girardienne « une théologie pessimiste de la nature humaine, profondément marquée par l'agressivité, et qui ne voit de salut que dans la foi : "le religieux vise toujours à apaiser la violence, à l'empêcher de se déchaîner" ; il "dit vraiment aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour éviter le retour de la violence destructrice" et pousse une communauté en crise à choisir une "victime émissaire" dont le sacrifice permet de rétablir l'ordre perturbé. Une telle discussion n'est ni du ressort ni des compétences de l'historien. Tout au plus peut-il noter que les siècles passés nous ont légué une double conception de la violence, légitime lorsqu'elle est mise en œuvre par des institutions, tels les États décidant de la guerre, ou les Églises décrétant des persécutions contre les "hérétiques", illégitime si elle s'exerce individuellement à l'encontre des lois et de la morale » (p. 21). Il nous semble que R. Muchembled mélange différents concepts importants de la pensée girardienne. Girard ne dit pas que l'être humain est agressif par nature, mais mimétique, et que les jeux du désir peuvent pousser ce mimétisme à se transformer en rivalité ou en conflit, aux conséquences parfois dramatiques. La distinction absolument essentielle entre religions « archaïques » et christianisme semble occultée. Les premières sont en effet censées contenir la violence, mais au prix d'un mensonge sur leur origine entièrement humaine ; le second révèle le mensonge de la violence tout en proposant une alternative, l'imitation du Christ, qui relève plus du mimétisme que de la foi à proprement parler, même si les deux sont intimement liés chez Girard.

perspective avec les bilans humains inédits qui ont caractérisé les guerres occidentales depuis la fin du XVIII^e siècle, autant les pertes militaires que les massacres de civils qui les ont accompagnés.

Si Girard met en avant le souci moderne des victimes, qui tire son origine dans la Révélation chrétienne, il insiste également sur le fait que les sociétés modernes ont un système judiciaire bien plus efficace que par le passé pour réguler les violences au sein d'une communauté, ce qui va pour lui nécessairement de pair avec un état appareil étatique solide¹⁴⁹⁵. Or, nous avons vu dans le chapitre 6 que Girard reprend la terminologie paulinienne des « Puissances et Principautés » afin de désigner les structures étatiques qui sont pour lui sacrificielles et donc « sataniques » ; démythifiées par la Révélation chrétienne, ces structures sont vouées à s'affaiblir – comme toute institution - jusqu'à se désintégrer, au sein du christianisme historique. Si Girard s'est positionné sur la fin de l'institution guerrière et au-delà, sur le dérèglement des institutions, il ne s'est en revanche pas prononcé sur la question des systèmes judiciaires modernes, et n'a pas non plus effectué de lien direct entre ceux-ci et le souci moderne des victimes. Mais la question mérite d'être posée : si toutes les institutions sont vouées à se dérégler dans la modernité, qu'en est-il du système judiciaire, qui semble au contraire remplir sa mission comme jamais auparavant dans l'histoire ?

2 – Généralisation du concept de guerre civile

Girard identifie donc un double mouvement paradoxal au sein du christianisme historique : une intensification des phénomènes guerriers et une diminution des violences civiles, du moins dans l'Occident chrétien. Au sein de ce paradoxe, une dynamique reste toutefois constante : l'idée de guerre civile, en tant que généralisation du conflit mimétique. Le terme apparaît régulièrement dans ses écrits¹⁴⁹⁶ : en effet, toute sa théorie de la violence sacrificielle est centrée sur l'affrontement mimétique entre individus au sein d'une même communauté, et sur les deux issues théoriques qui peuvent en résulter : le déclenchement du mécanisme du bouc émissaire au pic de la « crise mimétique » qui permet d'établir ou de rétablir un ordre sacrificiel, ou bien la destruction pure et simple du groupe. Girard précise bien que la crainte de voir la « crise mimétique » resurgir est très profonde dans les sociétés sacrificielles¹⁴⁹⁷. La guerre civile était effectivement une des angoisses sociales les plus notables dans la Grèce (*στάσις*¹⁴⁹⁸) et la Rome antiques (*bellum ciuile*).

Girard applique l'idée de guerre civile aux affrontements du XX^e siècle entre nations européennes, mais il appelle à en généraliser le concept et à « remonter plusieurs milliers

¹⁴⁹⁵ *La violence et le sacré*, p. 29-40.

¹⁴⁹⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 91.

¹⁴⁹⁷ *La violence et le sacré*, p. 35-36.

¹⁴⁹⁸ « Les Grecs avaient de bonnes raisons de s'inquiéter profondément de la cohésion sociale, d'être en permanence effrayés que la société ne soit sur le point de s'effondrer. La compétition pour la richesse et les positions d'influence devenait effectivement rapidement violente, plongeant dans de sanglants conflits civils non seulement une petite élite politique très active, mais également de larges pans de la communauté toute entière, menaçant directement la sécurité et même l'existence d'une cité. L'histoire de la période archaïque, en particulier, peut être comprise comme étant mue par de tels conflits et par les tentatives de les circonscire », Hans Van Wees, « “Stasis, destroy of men”. Mass, Elite, Political Violence and Security in Archaic Greece », dans Cédric Brélaz et Pierre Ducrey, dir., *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. LIV : *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Genève, Vandœuvres, 2007, p. 3.

d'années en arrière », car la « découverte d'un principe de la violence est à ce prix¹⁴⁹⁹ ». En ce sens, la guerre civile est une crise mimétique archaïque transposée dans la modernité mimétique. Girard précise bien que le mouvement de la modernité dans son ensemble correspond à une gigantesque « crise sacrificielle et culturelle¹⁵⁰⁰ », autrement dit que la guerre civile en tant que concept se généralise, puisque c'est la nature même de la rivalité mimétique que de s'insérer aussi bien dans les sphères les plus intimes de l'existence aussi bien que dans les affaires militaires. Dans la théorie mimétique de Girard, toute forme de violence moderne relève donc dans l'absolu de la guerre civile.

Il est intéressant de constater que les Grecs de l'Antiquité ont pu avoir une compréhension du mot « stasis » (« στάσις ») et un emploi de celui-ci qui mérite la comparaison avec la théorie mimétique. Nicole Loraux a ainsi mis en avant le fait que la guerre civile et les violences meurtrières qui s'ensuivent sont souvent décrites par certains historiens grecs avec un vocabulaire ou une imagerie relevant du rite sacrificiel, remarquant ainsi un lien fort entre assassinat et sacrifice¹⁵⁰¹. Le rapprochement effectué par les historiens grecs avec l'imagerie du sacrifice pourrait également faire comprendre la στάσις comme un champ d'action relevant du sacrificiel archaïque, et, de ce fait, que la violence ne peut pas s'y libérer, comme Girard dit qu'elle doit le faire lorsque les protections sacrificielles s'amenuisent. Le politique est pour Girard, rappelons-le, un produit du sacrificiel.

A l'inverse, on pourrait confronter la théorie mimétique de Girard avec le contenu d'une loi de Solon rapportée par Aristote qui concerne directement la στάσις : « celui qui dans une guerre civile, ne prendra pas les armes avec un des partis sera frappé d'atimie et n'aura aucun droit politique¹⁵⁰² ». On voit qu'ici la participation à la στάσις est encouragée et son manquement suivi d'une lourde sanction (perte des droits civils et politiques), ce qui paraît en totale contradiction avec l'interdit absolu qui marque la violence interne à toute communauté archaïque selon Girard¹⁵⁰³. Notons enfin que le mot στάσις – ou des dérivés de celui-ci – est utilisé à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament, source première de Girard pour ses analyses sur la Révélation chrétienne : Marc et Luc l'emploient chacun afin de désigner ce

¹⁴⁹⁹ Achever Clausewitz, p. 59.

¹⁵⁰⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 280.

¹⁵⁰¹ Nicole Loraux, « La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers », *Revue de l'histoire des religions*, t. 212, n°3, 1995, p. 299-326. Ce rapprochement avec le sacrificiel se fait notamment par le mot σφαγή (*sphagé*, signifiant notamment « égorgement ») et ses dérivatifs, analysés par N. Loraux à la p. 306 de son article. Xénophon relate ainsi dans le troisième livre des *Helléniques* la conspiration de Cinadon à Sparte en 397 av. J.-C. ; Nicole Loraux estime que les armes que celui-ci comptait allouer à ses complices n'en possédant pas sont en réalité des instruments de sacrifice. Xénophon, *Helléniques* III, 3, 7, dans t. I : *Livres I-III*, éd. et trad. Jean Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 132-133. Autre exemple : Diodore de Sicile qualifie également d'égorgeurs les séditeux de Corcyre lors de la guerre civile sévissant vers 427 av. J.-C., *Bibliothèque historique* XII, 57, 3, dans t. VII : *Livre XII*, éd. et trad. Michel Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 60.

¹⁵⁰² Aristote, *Constitution d'Athènes* VIII, 5, éd. et trad. Bernard Haussoullier et Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1985, publication originale 1922, p. 9.

¹⁵⁰³ Voir ainsi les analyses auxquels se livrent sur ce texte Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 103, ainsi que Pascal Payen, *La guerre dans le monde grec. VIII^e – I^{er} siècle av. J.-C.*, Malakoff, Armand Colin, 2018, p. 219-220.

pourquoi Barabbas avait été arrêté à Jérusalem, et le terme revient également à cinq reprises dans le livre des Actes¹⁵⁰⁴.

II – « Christianisme historique » et violence au sein de l'Empire romain

Si le christianisme des premiers siècles s'est répandu au-delà de l'Empire romain, c'est toutefois son insertion à l'intérieur de celui-ci qui a retenu l'attention de Girard. Il y observe ainsi plusieurs dynamiques, qui résultent toutes de l'échec de la Révélation chrétienne et de la présence au sein du christianisme historique de deux lectures différentes de la Révélation : la lecture non-sacrificielle et la lecture sacrificielle.

A – Les chrétiens et la violence

1 – La vérité de la violence s'inscrit dans l'histoire : les chrétiens, martyrs et boucs émissaires

Nous avons vu dans notre chapitre 8, en abordant la question des saints et moines chrétiens, que Girard aborde assez peu la question de l'imitation du Christ au sein de la chrétienté depuis les origines du christianisme. On trouve toutefois quelques commentaires, dans plusieurs de ses écrits, sur les personnes persécutées et mises à mort pour avoir suivi le Christ : les martyrs. Ils sont pour lui bien plus que des chrétiens exemplaires, car il insiste sur le fait que leur mort reproduit celle du Christ sur la Croix et joue ainsi un rôle essentiel dans la propagation de la Révélation chrétienne¹⁵⁰⁵. Girard revient d'ailleurs longuement sur le récit de la lapidation d'Étienne dans les *Actes des apôtres*, qui constitue pour lui l'exemple-même d'une reprise parfaitement claire de la crucifixion du Christ et de la Révélation qu'elle constitue¹⁵⁰⁶. Il ne s'étonne donc pas que les premières personnes persécutées pour leur foi en Jésus aient été appelées à connaître le même sort que lui : devenues à leur tour boucs émissaires, elles meurent pour la cause de la vérité sur les violences humaines¹⁵⁰⁷.

Nous avons vu au chapitre 7 que certains récits de martyrs ressemblent aux « textes de persécution » définis par Girard, à la différence qu'ils ont été produits par des membres de la même communauté que les victimes. Girard insiste toutefois sur le fait que les persécutions qui touchent les premiers chrétiens reproduisent bien le schéma « archaïque » du mécanisme du

¹⁵⁰⁴ Mc 15, 7 ; Lc 23, 19 et 23, 25. Ac 15, 2 ; 19, 40 ; 23, 7 ; 23, 10 ; 24, 5. D'après le *Nouveau Testament interlinéaire grec-français, avec le texte de la Traduction Œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, éd. Maurice Carrez, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française-Biblio, 2015, 1282 p.

¹⁵⁰⁵ « En mourant comme meurt Jésus et pour les mêmes raisons que lui, les martyrs multiplient les révélations de la violence fondatrice : "Et c'est bien pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils en tueront et persécuteront afin qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui aura été répandu depuis la fondation du monde (Lc 11, 49-50)". Il ne faut pas interpréter ce texte de façon étroite. Il ne s'agit pas de dire que les seules victimes innocentes, désormais, sont des "confesseurs de la foi" aux sens dogmatiques et théologiques des christianismes historiques. Il faut comprendre qu'il n'y aura pas de victime, désormais, dont la persécution injuste ne finisse par être révélée en tant que telle, car aucune sacralisation ne sera possible. Aucune production mythique ne viendra transfigurer la persécution », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 242.

¹⁵⁰⁶ Ac 7. Voir les p. 238-243 des *Choses cachées depuis la fondation du monde*. Il y écrit également que « tout le processus de la révélation évangélique et de la crucifixion se reproduit ici dans une clarté exceptionnelle » (p. 240).

¹⁵⁰⁷ *Les origines de la culture*, p. 105-106. Girard y rappelle notamment l'étymologie du mot martyr, « témoin ».

bouc émissaire, en particulier les accusations stéréotypées de la persécution¹⁵⁰⁸, mais que la « méconnaissance » qui doit permettre la croyance en la culpabilité de la victime se délite. La mort des martyrs a donc pour effet de révéler davantage un peu plus la vérité sur les violences mimétiques. Girard insiste notamment sur l'idée que le point de vue des persécuteurs ne l'emporte jamais dans les récits de martyrs¹⁵⁰⁹. Les sources sont, il est vrai, quasi-exclusivement chrétiennes, mais le fait que ces récits insistent sur l'innocence des martyrs est tout à fait symptomatique. Cela constitue pour lui une nouveauté notable et une illustration du fait que le système sacrificiel commence à apparaître sous son jour véritable, qui est mensonger et persécuteur. Marie-Françoise Baslez et Françoise Thelamon estiment d'ailleurs que les chrétiens ont servi très clairement de boucs émissaires en 64 à Rome ou lors des persécutions du III^e siècle, afin de détourner sur eux la colère populaire¹⁵¹⁰. Notons, en ce qui concerne l'incendie de Rome rapporté par Tacite, que celui-ci décharge les chrétiens de la responsabilité de l'incendie - tout en les dépeignant dans le même passage en des termes particulièrement hostiles¹⁵¹¹. Il indique très clairement que Néron cherche à faire dériver sur eux les accusations criminelles dont il est lui-même la cible.

L'étude des persécutions dirigées contre les chrétiens au sein de l'empire romain est riche en remarques d'ordre mimétique. Girard insiste sur le fait que la Révélation chrétienne doit être celle du bon mimétisme, par le biais de l'imitation du Christ, et que les martyrs en sont la mise en application la plus frappante. Marie-Françoise Baslez estime que des effets de groupe, mimétiques donc, pouvaient également inciter au martyre et ce jusqu'aux persécutions de la moitié du III^e siècle. Les mêmes mécanismes mimétiques ont pu, en revanche, avoir les effets inverses à partir de la persécution de Dèce (250-251)¹⁵¹².

Si, pour Girard, des chrétiens jouent un rôle de bouc émissaire au sein de l'empire, on constate que le mode opératoire des persécutions qui les touchent a changé avec le temps. Selon M.-F. Baslez, un sénatus-consulte avait vraisemblablement rendu le christianisme illégal dès la fin du I^{er} siècle ou le début du deuxième, constituant l'ancrage légal de la répression¹⁵¹³. Les choses

¹⁵⁰⁸ « Dans le cas des martyrs, les accusations ne manquent pas. Les bruits les plus délirants circulent et même des écrivains distingués y ajoutent foi. Ce sont des crimes classiques de héros mythologiques et de violences populaires » : infanticides, inceste, etc., *Le bouc émissaire*, p. 291-292.

¹⁵⁰⁹ « History and the Paraclete », *The Ecumenical Review*, vol. 35, n°1, 1983, p. 4. Il insiste également sur la distinction entre la canonisation des saints et la sacralisation des victimes émissaires dans les systèmes archaïques.

¹⁵¹⁰ Sur le cas de l'incendie de 64, voir Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, p. 282. Sur les persécutions du III^e siècle, Françoise Thelamon écrit qu'« en 257-258, en raison de la situation particulièrement grave, une persécution générale des chrétiens est ordonnée par l'empereur Valérien, afin de détourner le mécontentement populaire sur les chrétiens tenus pour responsables. Pour la première fois, deux édits les visent explicitement et exclusivement », « Persécutés mais soumis à l'Empire romain (jusqu'en 311) », dans Alain Corbin, dir., *Histoire du christianisme*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2007, p. 45.

¹⁵¹¹ « Pour étouffer la rumeur », Néron « livra aux tourments les plus raffinés des gens, détestés pour leurs turpitudes, que la foule appelait "chrétiens". Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette exécrable superstition faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, berceau du mal, mais encore à Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux ou de honteux dans le monde converge et se répand », Tacite, *Annales* XV, 44, 2-3, dans t. IV : *Livres XIII-XVI*, éd. et trad. Pierre Willeumier, Paris, Les Belles Lettres, 2010, publication originale 1924, p. 171.

¹⁵¹² « L'effet d'entraînement, habituel dans une société où les réseaux associatifs étaient si forts, ne joua pas cette fois en faveur du martyre, ainsi qu'ils pouvaient le faire dans des cas individuels, mais, massivement, dans le sens de l'apostasie ou du compromis », Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité* (cit.), p. 321.

¹⁵¹³ *Ibid.*, p. 297.

ont changé dès la persécution de Dèce (250) avec l'obligation de procéder à un sacrifice - ce qui n'était pas une nouveauté - donnant lieu à une certification par deux témoins et la remise d'un formulaire établi à l'avance et devant être signé. Il y a là un aspect inédit car cela force les chrétiens à se désigner eux-mêmes publiquement¹⁵¹⁴. La persécution de Valérien (257-258) présente également une originalité, puisque l'obligation de sacrifier vise uniquement les chrétiens, et non pas tous les habitants de l'empire¹⁵¹⁵. Enfin, la persécution de Dioclétien (303-313) a de même revêtu, selon M.-F. Baslez, un caractère singulier, du moins dans les sources, qui, toutes chrétiennes, mettent en scène une forme de volonté impériale d'éradiquer le christianisme, et donc d'aller au-delà des modes opératoires plus classiques de l'épuration : viser avant tout les élites, détruire les lieux de culte et confisquer les biens¹⁵¹⁶. M.-F. Baslez rappelle enfin les profondes tensions que cette persécution suscita au sein-même des communautés chrétiennes touchées par la persécution, en intensifiant les querelles internes qui y avaient toujours existé¹⁵¹⁷.

Comme nous l'avons vu, le christianisme est pour Girard la religion du Dieu et du souci moderne des victimes ; le martyr est donc pour Girard une figure particulièrement révélatrice du contenu authentique de la Révélation¹⁵¹⁸. Marie-Françoise Baslez estime d'ailleurs que le martyr était pour beaucoup de chrétiens de l'Antiquité « la reproduction et la réactualisation de la passion du Christ¹⁵¹⁹ ». Elle indique aussi la fonction d'incitation à la conversion qu'a jouée le martyr sur les spectateurs assistant au supplice ou sur les soldats chargés de l'exécution¹⁵²⁰, et, de manière plus générale, le rôle fondamental que cela a joué dans la « médiation des valeurs évangéliques¹⁵²¹ ».

Michael Gaddis insiste sur la place considérable que la référence au martyr a pu prendre dans les communautés chrétiennes des premiers siècles, celui-ci constituant « le plus grand honneur auquel un chrétien puisse prétendre¹⁵²² ». Dans une terminologie analogue à celle de René Girard, il estime également que les violences exercées contre les chrétiens lors des persécutions ont pu être perçues au sein de leurs communautés, à partir de l'époque de Constantin, comme

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 308.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 347.

¹⁵¹⁷ « La persécution eut une nouvelle fois pour effet de réactiver ce qui avait toujours été un mal endémique dans les communautés chrétiennes depuis les origines : la lutte de factions, elle-même génératrice de discorde et de disputes, de fureur voire de luttes et de violences », *Ibid.*, p. 370.

¹⁵¹⁸ Girard, qui estime que l'univers de l'Ancien Testament constitue déjà une révélation partielle du mécanisme victimaire et de sa transcendance sacrificielle, n'aborde pas la question de l'origine historique du martyr et des débats qu'elle suscite. Pierre Maraval rappelle ce débat historique : « est-ce un phénomène purement chrétien, comme l'ont pensé plusieurs historiens, ou repose-t-il sur une théologie juive du martyr déjà présente dans le deuxième livre des Maccabées (6, 18-31 et 7) et le livre de Daniel, thèse soutenue par d'autres ? (...) Dans les milieux judéo-chrétiens, la référence à ces modèles était naturelle ; elle n'était pas unique dans les milieux pagano-chrétiens : ainsi la figure de Socrate joua aussi un rôle non négligeable dans la représentation chrétienne du martyr », « Le christianisme dans son environnement politique et religieux », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Cléo, PUF, 2006, p. 335.

¹⁵¹⁹ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité* (cit.), p. 203.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁵²¹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵²² Michael Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ. Religious Violence in the Christian roman empire*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, p. 44. Traduction personnelle de l'anglais « the most glorious honor a Christian could achieve ».

ayant joué un rôle qu'il qualifie explicitement de fondateur¹⁵²³. On note toutefois que la référence au martyr n'était pas que purement victimaire et qu'elle a également selon lui servi à justifier la violence, qu'elle soit exercée contre les juifs, les païens ou d'autres chrétiens¹⁵²⁴. A partir du IV^e siècle, le terme a pu être employé à propos de n'importe quel chrétien qui aurait souffert d'une façon que d'autres pouvaient percevoir comme injuste, même si cela ne concernait pas une affaire religieuse¹⁵²⁵.

Enfin, la force symbolique de la référence au martyr était telle qu'à partir de l'époque de Constantin les empereurs chrétiens ont pu choisir d'adoucir leur politique coercitive envers une communauté chrétienne récalcitrante, par peur que leur violence, symbolique ou réelle, ne crée précisément des martyrs et qu'ils ne soient accusés d'être des « persécuteurs », un tel qualificatif les reléguant au même niveau que certains empereurs païens honnis pour leurs persécutions¹⁵²⁶. Même l'empereur Julien, en 361-363, semble s'être globalement abstenu de violences trop directes contre les chrétiens pour cette même raison¹⁵²⁷.

2 – Le christianisme persécuteur, conséquence de la « lecture sacrificielle »

Girard s'est également intéressé à la question du christianisme persécuteur. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 7, ses archives personnelles déposées à la Bibliothèque Nationale de France depuis 2011 montrent qu'il s'est en effet documenté sur la question des violences contre les juifs, mais surtout pour l'époque médiévale et dans des ouvrages assez anciens. Girard est toutefois extrêmement clair sur l'origine qu'il attribue à ces persécutions : elles sont dues à l'échec de la Révélation et à la lecture sacrificielle de la Passion du Christ, qui perdure selon lui dans le « christianisme historique », au point d'en constituer d'une certaine manière le fondement sacrificiel¹⁵²⁸. Pour Girard, cette lecture sacrificielle de la Passion du Christ sert une fois de plus à se débarrasser de la question de la responsabilité de la violence ; dans le cas des persécutions d'origine chrétienne, cette violence est polarisée, comme dans un système sacrificiel archaïque, sur un bouc émissaire « qui ne peut être que le Juif¹⁵²⁹ ».

Plusieurs remarques à ce sujet peuvent être effectuées. En premier lieu, Girard semble effectuer une distinction assez tranchée entre chrétiens et juifs, et la question de la séparation lente et douloureuse entre les communautés juives et chrétiennes n'apparaît pas dans ses écrits,

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 44. L'expression exacte en anglaise est « foundational violence ». Il n'y a toutefois aucune référence à Girard dans le livre de M. Gaddis.

¹⁵²⁴ « Les discours sur le martyr et la persécution constituaient le langage symbolique à travers lequel les chrétiens se représentaient, justifiaient ou dénonçaient l'usage de la violence », traduction personnelle de l'anglais : « discourses of martyrdom and persecution formed the symbolic language through which Christians represented, justified, or denounced the use of violence », *Ibid.*, p. 70.

¹⁵²⁵ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 101 et p. 202.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, 2005, p. 220.

¹⁵²⁸ « On peut montrer (...) que le caractère persécuteur du christianisme historique est lié à la définition sacrificielle de la passion et de la rédemption (...). Le fait de ré-injecter de la violence dans la divinité ne peut pas rester sans conséquence sur l'ensemble du système, car il décharge partiellement l'humanité d'une responsabilité qui devrait être égale et identique pour tous. C'est cette diminution de responsabilité pour tous les hommes qui permet de particulariser l'événement chrétien, de diminuer son universalité et de chercher pour lui des coupables qui les en déchargeraient, et ce sont bien évidemment les Juifs », *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 307. De manière plus générale, voir les considérations de Girard aux p. 306-310.

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 243.

ni celle de la grande diversité du christianisme des premiers siècles¹⁵³⁰. Il centre également ses explications sur la question des persécutions chrétiennes ayant visé les juifs, qui, dans l'Antiquité en tous cas, furent bien moins fréquentes que celles qui ont touché à partir du IV^e siècle les païens, moins fréquents même que les conflits violents entre les chrétiens eux-mêmes¹⁵³¹.

Les violences chrétiennes dans l'Antiquité font l'objet d'un vigoureux débat historiographique au sein duquel nous allons essayer de resituer Girard. Selon Béatrice Caseau, deux tendances se distinguent : une première, héritière des Lumières, qui « considère la violence comme une conséquence logique du monothéisme, par nature exclusif et intransigeant », et par conséquent « la violence ne peut qu'accompagner la christianisation », ce dont on trouverait une confirmation « dans les épisodes rapportés par les historiens ecclésiastiques ou les écrivains polythéistes mécontents¹⁵³² ». La seconde tendance, dans laquelle elle range ses propres recherches, « remet en cause cette idée d'une violence continuelle dans les rapports entre les communautés et essaie de critiquer les sources qui donnent une grande importance au phénomène de la violence religieuse. Cette école cherche à faire de la violence religieuse un épiphénomène de la vie sociale. Elle existait par poussées, mais sûrement pas partout, ni de manière fréquente¹⁵³³ ».

Michael Gaddis insiste toutefois sur l'importance des violences perpétrées¹⁵³⁴, sur leur interprétation et en particulier sur les représentations mentales qui guidaient les actes violents¹⁵³⁵. Il cherche également à mettre en valeur l'importance de la recherche du martyr comme motivation, tout en précisant que ce type de comportement était déjà très controversé dans le monde chrétien¹⁵³⁶. M. Gaddis montre également que la violence pouvait tout à fait paraître légitime lorsqu'elle émanait d'un moine ou d'un saint homme, si elle servait la cause de la foi et de Dieu, et qu'elle a pu être considérée comme un des attributs parfaitement

¹⁵³⁰ « La diversité du judaïsme du I^{er} siècle et l'attachement des disciples de Jésus à la tradition d'Israël auraient pu, comme ce fut le cas au tout début, conserver le mouvement chrétien à l'intérieur du monde juif : or, l'histoire ne se développa pas dans ce sens. Trois facteurs ont contribué à ce déchirement : l'attitude des disciples vis-à-vis des païens ; la réflexion conduite par les disciples sur Jésus le Christ ; la réorganisation du judaïsme après les événements de 70 », Jean-Pierre Lémonon, *Les débuts du christianisme, de 30 à 135*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2003, p. 172.

¹⁵³¹ Marie-Françoise Baslez, « Introduction », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 7.

¹⁵³² Béatrice Caseau, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 22. Cette remarque vise en particulier le livre de Polymnia Athanassadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 192 p.

¹⁵³³ Béatrice Caseau, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » (cit.), p. 22.

¹⁵³⁴ « La violence fut bien réelle. Il y a un nombre considérable d'indications provenant d'un ensemble de sources bien plus vaste [que les sources hagiographiques] et poursuivant des objectifs variés, que des attaques violentes contre des temples et des synagogues, ainsi que d'autres formes d'affrontements entre chrétiens et non-chrétiens, se sont effectivement produites dans à peu près chaque recoin du monde romain, et que des moines et des saints hommes étaient souvent impliqués », traduction personnelle de l'anglais « violence really happened. There is considerable evidence from a much broader range of sources, with a variety of different agendas, that violent attacks on temples and synagogues, and other clashes between Christians and non-Christians, did in fact happen on numerous occasions and in nearly every corner of the Roman world, and that monks or holy men were often involved », Michael Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ* (cit.), p. 155.

¹⁵³⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵³⁶ *Ibid.*, p. 175-176.

acceptables de ces personnages¹⁵³⁷ ; en revanche, Brigitte Beaujard rappelle que le discours inverse existait également et que les représentations hagiographiques pouvaient insister sur le fait que les saints étaient avant tout des êtres de paix¹⁵³⁸.

Comme nous l'avons déjà noté, le livre de M. Gaddis est surtout à visée interprétative ; nous pouvons alors, avec Béatrice Caseau, rappeler quelques faits concernant ces violences chrétiennes antiques : elles ont fait peu de morts – en particulier lorsqu'on les compare avec les persécutions que subirent peu avant les chrétiens – et n'eurent pas de caractère systématique, comme put l'avoir la persécution de Valérien en 257-258 ou celle de Dioclétien à partir de 303. Les violences ont surtout visé des espaces et des objets précis (temples païens, synagogues, objets de culte, etc.) plutôt que les personnes elles-mêmes. B. Caseau opère également une distinction temporelle, les attaques contre temples et statues augmentant à partir de la fin du IV^e siècle avec l'aide de la législation impériale de Théodose fermant les temples¹⁵³⁹.

Il y a également débat quant à la nouveauté de cette forme de violence, point qui nous intéresse précisément dans ce chapitre. Béatrice Caseau rappelle que Polymnia Athanassadi ou Ramsay MacMullen estiment que le christianisme hérite de la violence intrinsèque à la société romaine plutôt qu'il ne la crée¹⁵⁴⁰ ; d'autres, comme Robin Lane-Fox, sont plus modérés et insistent sur la distinction avec le paganisme, qui met à mort les chrétiens, et les chrétiens qui s'attaquent essentiellement aux lieux de cultes¹⁵⁴¹. B. Caseau insiste bien sur le fait que « la violence religieuse n'est pas une donnée nécessaire ou intrinsèque à chaque religion, mais un état de fait utilisant la religion comme justification », indiquant en note de bas de page de se référer à *La violence et le sacré* de Girard pour une analyse *a contrario*¹⁵⁴². Nous ne sommes pas ici convaincus de la pertinence de la référence à Girard ; celui-ci affirme en effet que les religions et les sociétés archaïques ont toutes une origine violente, le meurtre de la victime émissaire, mais que leur fonction est justement de préserver la société de sa propre violence, mimétique rappelons-le ; il nous semble que Girard n'affirme pas que les religions sont violentes par nature. Il effectue une distinction entre la violence qui les fonde et la violence qu'elles peuvent ensuite manifester, et c'est à la première que Girard s'intéresse avant tout. En poussant sa pensée jusqu'au bout, on pourrait presque affirmer que c'est précisément un certain manque de religion qui libère la violence, soit par l'absence des protections sacrificielles fournies par les

¹⁵³⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵³⁸ « Des émeutes anti-chrétiennes, des destructions de temples païens par les chrétiens, des villes assiégées et prises, des bagarres urbaines..., sont des faits indéniables ; mais pour persuader le public de l'efficacité des saints contre la violence, les auteurs chrétiens ont schématisé les faits, éliminant de leurs récits des acteurs qui leur paraissaient secondaires, si bien que la reconstitution des événements est souvent délicate. En revanche, en toile de fond transparait un idéal de paix, opposant la sainteté et la paix au diable et à la violence. Que le saint ait été victime ou adversaire des violences, cela dépend de l'époque et des circonstances, mais il en triomphe toujours et affirme la victoire de la loi de Dieu sur la force ; l'idéologie triomphale est transposée à son profit : l'histoire est interprétée en termes chrétiens », Brigitte Beaujard, « Les violences et les saints dans les villes de l'Antiquité tardive », *Histoire urbaine*, n°10, 2004, p. 120-121.

¹⁵³⁹ Béatrice Caseau, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » (cit.), p. 32.

¹⁵⁴⁰ Ramsay MacMullen, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, trad. de l'anglais Aline Rousselle et Alain Spiquel, Paris, Les Belles Lettres, 1991, publication originale 1988, 465 p.

¹⁵⁴¹ Robin Lane-Fox, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, préf. Jean-Marie Pailler, trad. de l'anglais Ruth Alimi, Maurice Montabrut et Emmanuel Pailler, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, publication originale 1987, 744 p.

¹⁵⁴² Béatrice Caseau, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique » (cit.), p. 12.

religions archaïques, soit par celle du modèle mimétique christique fourni par la Révélation chrétienne.

Les écrits de Girard sur le « christianisme historique » permettent de le positionner très clairement dans ce débat, mais selon un angle qui ne relève pas purement de la recherche historique ; selon lui, voir dans le christianisme un mouvement violent par essence est erroné : celui-ci est au contraire, très précisément, la religion de la Révélation de la vérité de la violence, celle du « souci moderne des victimes ». C'est seulement la lecture sacrificielle de la Passion, « paradoxe inouï mais bien dans le droit-fil sacrificiel de notre humanité¹⁵⁴³ » qui réactive partiellement au sein du « christianisme historique » les mécanismes violents et sacrificiels des religions archaïques, lecture qui est pour lui absolument étrangère au texte des Évangiles et à l'« inspiration évangélique »¹⁵⁴⁴. Dans le chapitre V de *La Voix méconnue du réel*, Girard rejette totalement l'idée que les Évangiles soient empreints d'antisémitisme¹⁵⁴⁵. Il y écrit notamment que toute lecture des Évangiles qui est hostile aux Juifs provient d'une mauvaise compréhension des textes, censés au contraire révéler les mécanismes violents et persécuteurs qui fondaient jusqu'alors les sociétés humaines¹⁵⁴⁶. Le christianisme « authentique » est donc pour Girard la religion qui dénonce ces mécanismes et qui se place auprès des victimes.

L'explication de Girard n'est donc pas à proprement parler historique, ni purement théologique. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 8, Girard a toujours clamé que son travail sur le christianisme, s'il se base bien évidemment sur l'exégèse des textes saints¹⁵⁴⁷ et en est explicitement une apologie, ne repose pas sur la foi mais se veut scientifique et relève de l'anthropologie¹⁵⁴⁸. Il déclare chercher à contribuer aux sciences de l'homme et perçoit toute son argumentation comme relevant du rationnel¹⁵⁴⁹. Le religieux doit pour lui être au centre de cette démarche. Girard se réclame toutefois de la science historique¹⁵⁵⁰.

B – De la double lecture aux conflits entre chrétiens dans l'Antiquité

1 – Girard et les controverses théologiques antiques

Si Girard a écrit sur les martyrs et les persécutions exercées par les chrétiens, il a également commenté les controverses entre chrétiens de l'Antiquité. Ces conflits reflètent selon lui la « guerre de la violence et de la vérité », c'est-à-dire la tension entre la lecture sacrificielle et la lecture non-sacrificielle de la Révélation, comme le montre son bref commentaire sur Marcion (II^e siècle). Girard estime en effet que le refus du marcionisme - séparer l'Ancien et le Nouveau

¹⁵⁴³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 307.

¹⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 310.

¹⁵⁴⁵ Le texte s'intitule « La question de l'antisémitisme dans les Évangiles », *La Voix méconnue du réel*, p. 181-198.

¹⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹⁵⁴⁷ *Quand ces choses commenceront*, p. 223.

¹⁵⁴⁸ Tout le Livre I des *Choses cachées depuis la fondation du monde* s'intitule ainsi « Anthropologie fondamentale » (p. 11-200).

¹⁵⁴⁹ *Les origines de la culture*, p. 201 et p. 275.

¹⁵⁵⁰ *Achever Clausewitz*, p. 22 et p. 25.

Testament¹⁵⁵¹ - a marqué un progrès dans la diffusion de la Révélation au sein des communautés chrétiennes, car la continuité entre les deux est pour lui fondamentale¹⁵⁵². Tertullien (env. 160 – env. 225), qui a combattu le marcionisme, est rapidement mentionné dans deux écrits¹⁵⁵³. Le philosophe païen Celse (II^e siècle) est également mentionné dans *Les origines de la culture* : Girard le situe à l'origine d'une tradition chez les adversaires du christianisme visant à rapprocher le récit de la crucifixion d'autres récits mythiques, afin de faire perdre au christianisme sa singularité¹⁵⁵⁴ ; or, pour Girard, les mythes camouflent l'innocence de la victime alors que les Évangiles la révèlent. Origène (env. 185 – apr. 251), auteur du *Contre Celse*¹⁵⁵⁵, est rapidement cité dans les *Choses cachées depuis la fondation du monde*¹⁵⁵⁶, puis associé plus loin dans le livre à une forme de « puritanisme religieux¹⁵⁵⁷ ». Le gnosticisme – dont il rappelle la diversité - est pour Girard « un effort pour échapper à la Croix, c'est-à-dire perpétuer la méconnaissance par l'homme de sa violence et protéger son orgueil de la Révélation¹⁵⁵⁸. Enfin, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Girard a abordé la question des conceptions théologiques de Pélage (350 – 420/430), combattues en particulier par Augustin.

2 – Absence de considérations sur les violences entre chrétiens

Pour Girard, les controverses entre chrétiens expriment ainsi la tension créée par la double lecture de la mort du Christ au sein du christianisme des premiers siècles. En revanche, la question des violences entre chrétiens au cours de l'Antiquité n'apparaît pas clairement dans son œuvre, alors que la question du conflit à l'intérieur d'une même communauté est fondamentale dans sa pensée. Nous avons déjà montré dans le chapitre précédent que René Girard se réclame explicitement d'Augustin d'Hippone, tout en ne développant que très peu

¹⁵⁵¹ Tertullien écrit à ce sujet que « Marcion a séparé la loi ancienne de la loi nouvelle : voilà son chef-d'œuvre à lui, sa recommandation distinctive », *Contre Marcion* I, 19, trad. Antoine-Eugène Genoud, dans *Œuvres complètes de Tertullien*, vol. 1, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1852, p. 29.

¹⁵⁵² *Le bouc émissaire*, p. 164 ; *Les origines de la culture*, p. 131-132.

¹⁵⁵³ *Le bouc émissaire*, p. 296. Voir aussi « History and the Paraclete » (cit.), p. 7

¹⁵⁵⁴ *Les origines de la culture*, p. 266. Nous connaissons des parties du traité de Celse par les extraits qu'en cite Origène dans son *Contre Celse*, extraits aujourd'hui regroupés dans des volumes édités indépendamment du texte d'Origène. Celse y apostrophe ainsi les chrétiens : « quelle raison, en fin de compte, vous persuade de croire en lui ? Est-ce parce qu'il a prédit qu'après sa mort il ressusciterait ? – Eh bien soit, admettons qu'il ait dit cela. Combien d'autres débitent d'aussi merveilleuses rodomontades pour abuser et exploiter la crédulité populaire ? Zamolxis de Scythie, esclave de Pythagore, en fit autant, dit-on, et Pythagore lui-même en Italie, et Rhampsonit d'Égypte dont on rapporte qu'il joua aux dés dans l'Hadès avec Déméter (...). Et Orphée chez les Odryses, et Protésilas en Thessalie, et Hercule, et Thésée à Ténare ? », Celse, *Contre les chrétiens. Discours vrai* I, préf. et trad. Louis Rougier, Paris, Phébus, 1999, p. 59.

¹⁵⁵⁵ Le texte fut composé vers 245-249. Origène y précise que son ami et mécène Ambroise d'Alexandrie a voulu « je ne sais pourquoi, qu'aux faux témoignages de Celse contre les chrétiens dans son traité, et aux accusations contre la foi des églises dans son livre, j'oppose une défense : comme s'il n'y avait pas dans les faits une réfutation manifeste et un discours plus fort que tous les écrits, qui confond les faux témoignages et laisse les accusations sans vraisemblance et sans effet ! », *Contre Celse*, préf. 1, éd., introd. notes et trad. Marcel Borret, dans *Contre Celse*, t. I : *Livres I et II*, Paris, Sources Chrétiennes n° 132, Cerf, p. 65-67. Sur le personnage d'Ambroise, voir l'introduction du volume, p. 19, note 4.

¹⁵⁵⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 268.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 551. Il est à nouveau mentionné dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 195.

¹⁵⁵⁸ *Les origines de la culture*, p. 132. Bart Ehrman détaille la diversité des mouvements gnostiques dans *How Jesus Became God*, New York, HarperOne, 2014, p. 302-303.

dans ses écrits tout ce qu'il dit lui devoir¹⁵⁵⁹. La question des violences entre communautés chrétiennes pourrait toutefois être abordée par les écrits de ce dernier, puisqu'outre les pélagiens, Augustin s'est également livré à des controverses avec les manichéens et les donatistes. Le cas de ces derniers est particulièrement intéressant puisque l'histoire de ce mouvement schismatique, qui apparaît en Afrique du Nord au début du IV^e siècle et qui perdure à l'époque d'Augustin, est ponctuée par des phénomènes de violence particulièrement impressionnants dans le cadre des conflits qui les ont opposés aux catholiques. Augustin s'est opposé vigoureusement au donatisme au début du V^e siècle, mouvement schismatique chrétien, dont il est également, avec le *Traité contre les donatistes* d'Optat de Milève (m. 392), l'une des principales sources sur leur histoire.

Le mouvement donatiste fut une conséquence directe des tensions créées au sein de la communauté chrétienne en Afrique par la persécution de Dioclétien, et il put représenter la majorité des chrétiens dans certaines parties de l'Afrique romaine, particulièrement dans la province de Numidie. L'histoire du donatisme s'entremêle par ailleurs souvent avec celle des groupes dits de « circoncellions », même si ceux-ci n'apparaissent pas dès le début du mouvement. Ces bandes de journaliers agricoles ont parfois fait régner une grande violence dans certaines campagnes africaines¹⁵⁶⁰ et sont souvent présentés comme des donatistes fanatiques aux importantes revendications sociales¹⁵⁶¹, prompts à la violence aussi bien contre les païens que contre les catholiques¹⁵⁶² et recherchant de manière obsédante le martyre à travers des actions suicidaires, ou par le suicide direct lui-même¹⁵⁶³. Le mouvement des circoncellions a donné lieu depuis la fin du XIX^e siècle à beaucoup de tentatives d'interprétation

¹⁵⁵⁹ Voir l'article comparatif d'Avital Wohlman, professeure de philosophie à l'Université Hébraïque de Jérusalem, « René Girard et saint Augustin. Anthropologie et théologie », *Recherches augustiniennes et patristiques*, n°20, 1985, p. 257-303.

¹⁵⁶⁰ Optat de Milève, *Traité contre les donatistes* III, 4, 3-4, éd., notes et trad. Mireille Labrousse, dans t. II : *Livres III à VII*, Paris, Sources Chrétiennes n°413, Cerf, 1996, p. 39.

¹⁵⁶¹ Claude Lepelley estime ainsi que le mouvement prit dans les années 340 la forme d'une jacquerie, sous l'effet d'une grave crise économique. Il estime également que cet aspect social du mouvement a pratiquement complètement disparu à l'époque d'Augustin, désormais formé de fanatiques aux préoccupations avant tout religieuses. Claude Lepelley, « Iuvenes et circoncellions : les derniers sacrifices humains de l'Afrique antique », dans Claude Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari, Edipuglia, 2001, p. 174, note 4. Blaise Pichon se démarque de cette analyse et insiste sur une définition avant tout religieuse des circoncellions, « Se soulever au nom de Dieu : le mouvement des circoncellions en Afrique », dans Marie-Françoise Baslez et Christian-Georges Schwentzel, dir., *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 119.

¹⁵⁶² Augustin indique que les donatistes se sont ainsi faits des ennemis non seulement chez les catholiques, mais également chez les Maximianistes (une fraction schismatique au sein du donatisme), les païens et les « musiciens des démons », *Contra Gaudentium* I, XXXVIII, 51, introd. et notes Émilien Lamirande, trad. Guy Finaert, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 32 : *Traité anti-donatistes*, vol. V, Paris, Bibliothèque augustiniennne, Desclée de Brouwer, p. 629. Voir aussi Blaise Pichon, « Se soulever au nom de Dieu : le mouvement des circoncellions en Afrique » (cit.), p. 124.

¹⁵⁶³ Augustin écrit que la recherche volontaire du martyre est « l'exemple quotidien que ne cesse de donner » la « secte » donatiste, *Contra Litteras Petilianii Libri Tres* II, XX, 46, introd. et notes Bernard Quinot, trad. Guy Finaert, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 30 : *Traité anti-donatistes*, vol. III, Paris, Bibliothèque augustiniennne, Desclée de Brouwer, p. 279. Optat de Milève parle quant à lui du « désir d'un faux martyre », *Traité contre les donatistes* III, 4, 8 (cit.), p. 43. Claude Lepelley décrit une « grande épidémie suicidaire du temps de Constant », soit entre 337 et 350, « Iuvenes et circoncellions » (cit.), p. 164.

différentes¹⁵⁶⁴, et les historiens essaient aujourd'hui de mieux le resituer dans son milieu et son contexte, qui est celui des campagnes de l'Afrique chrétienne au IV^e et au début du V^e siècle¹⁵⁶⁵.

Deux éléments sont à souligner dans le cadre de notre étude. Le premier est le lien très particulier que le mouvement donatiste, rigoriste et se percevant comme formé de « purs » ou d' « élus » face à des autorités impériales corrompues¹⁵⁶⁶, a entretenu avec l'idée de martyr ; Optat et Augustin dénoncent, comme nous venons de le voir, sa recherche maladroite par les donatistes dans une série d'attitudes allant jusqu'au suicide. Nous avons également analysé ci-dessus la place que donne Girard au martyr dans le processus de diffusion du contenu authentique de la Révélation, et à quel point ce phénomène était devenu, à l'issue de l'ère des persécutions, un puissant référent comportemental dans la culture religieuse chrétienne à partir du IV^e siècle.

Le second point est relatif aux violences qui ont eu lieu entre catholiques et donatistes en Afrique romaine. Les événements autour de Bagaï (Numidie) en 347, rapportés par Optat de Milève¹⁵⁶⁷, sont à ce titre remarquables : l'évêque Donat de Bagaï¹⁵⁶⁸ – différent de son homonyme de Carthage qui donna quelques décennies plus tôt son nom au schisme – se fit le champion de la résistance contre les initiatives de l'armée impériale envoyée rétablir l'ordre dans les campagnes, la basilique de Bagaï servant précisément de centre des opérations et de ravitaillement. L'épisode se termina par un massacre des circoncillions à Bagaï et par la mort de l'évêque. Giusto Traina a pu présenter cet événement, et de manière plus générale les querelles religieuses de l'Afrique romaine à partir de Constantin, comme relevant d'un « climat de violence sacrée¹⁵⁶⁹ », tout en se montrant très prudent quant à l'utilisation du terme de « guerre sainte ». Michael Gaddis, lui, n'hésite pas à parler de « violence terroriste » de la part des circoncillions, d'où la brutale répression des autorités¹⁵⁷⁰.

René Girard aborde, comme nous l'avons vu ci-dessus, la question des persécutions contre les chrétiens, ainsi que celle des violences de ces derniers contre les juifs. En revanche, si les violences religieuses entre chrétiens n'apparaissent pas clairement dans l'œuvre de Girard, il

¹⁵⁶⁴ Agnès Gros Lambert, « Les circoncillions : historiographie », dans Catherine Wolff, dir., *Les exclus dans l'Antiquité*, actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004, Paris, De Boccard, 2007, p. 159-178.

¹⁵⁶⁵ Bruno Pottier, « Les circoncillions, un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du nord des IV^e et V^e siècles », *Antiquités africaines*, t. 44, 2008, p. 105.

¹⁵⁶⁶ Optat de Milève présente ainsi deux importants chefs circoncillions se livrant à de nombreux actes de violence en Numidie vers 347, et se faisant appeler *Duces Sanctorum*, « chefs des saints », *Traité contre les donatistes* III, 4, 3 (cit.), p. 39. Voir aussi Michael Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ* (cit.), p. 105, ainsi que les remarques d'Alden Bass, « Dissident Preaching in Africa: Inherently Violent? », dans Shari Boodts, dir., *Ministerium Sermonis III. An International Colloquium on North African Patristic Sermons*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 410-411.

¹⁵⁶⁷ *Traité contre les donatistes* III, 4, 8-11 (cit.), p. 43-45.

¹⁵⁶⁸ Au sujet de Donat de Bagaï, voir André Mandouze, dir., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I : Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, préf. Henri-Irénée Marrou, Paris, CNRS, 1982, p. 304-305.

¹⁵⁶⁹ Giusto Traina, « Peut-on parler de "guerre sainte" dans l'Antiquité ? Crises religieuses, histoire événementielle et histoire globale », intervention au colloque *Cultes en crise, crises des cultes - Approches croisées de la religion, de la philosophie et des représentations antiques*, Université Catholique de Louvain, 12 et 13 juin 2014, disponible à l'adresse <http://podcast.uclouvain.be/5TNUKIRu9H>.

¹⁵⁷⁰ Michael Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ* (cit.), p. 111. La formulation anglaise est « terrorist violence ». Voir aussi les remarques de Philippe Blaudeau sur une assimilation trop rapide entre martyr donatiste et violences des circoncillions, dans sa recension de l'ouvrage de M. Gaddis dans *Adamantius*, 13, 2007, p. 51-56.

nous a semblé que la spécificité de celles de l'Afrique du nord aux IV^e et V^e siècles pouvaient être rappelées ; ainsi, quelle place attribuer, dans le cadre du « christianisme historique », au rapport des circoncellions au martyr et, de manière plus générale, aux violences entre donatistes et catholiques telles que les rapportent les sources ?

Bilan du chapitre 11

Pour Girard, l'échec de la Révélation chrétienne, associé à la fin des protections sacrificielles fournies par l'archaïsme sacrificiel, est à la racine même d'une place neuve faite à la violence, dont la vérité est vouée à apparaître de manière de plus en plus irrésistible au sein d'une histoire que Girard qualifie d'eschatologique¹⁵⁷¹. Ce phénomène est avant tout une nouveauté historique radicale, nouveauté issue de l'échec partiel de la Révélation. Il est le « temps des païens » de l'Évangile de Luc, il est cette « forme intermédiaire » quelque part entre l'archaïsme sacrificiel et le Royaume de Dieu annoncé par le Christ, car « Le christianisme historique a conservé des éléments de religion archaïque, de religion historique¹⁵⁷² ». Il est enfin le cadre historique dans lequel se déploie la « montée aux extrêmes » de la violence analysée par Girard dans *Achever Clausewitz*, c'est-à-dire la lutte du mensonge de la violence contre sa vérité, ou encore le face à face entre les Grecs et la Passion : le *Polémos* héraclitéen opposé au *Logos* de l'Évangile de Jean. Girard y situe la fin d'une certaine forme de médiation externe qui était garantie par des « modèles transcendants ». Il s'agit enfin d'un univers dans lequel les sentiments destructeurs que Girard associe à la « médiation interne » s'imposent de plus en plus, comme celui du ressentiment.

Nous avons également vu que Girard aborde la violence potentiellement apocalyptique qui se libère progressivement au sein du « christianisme historique », en distinguant une double dynamique : pacification progressive des sociétés civiles de l'Occident chrétien, mais généralisation du concept mimétique de guerre civile à tous les pans de la société.

Les violences qui visent les chrétiens en tant que boucs émissaires au sein de l'Empire romain à partir du I^{er} siècle sont pour lui le signe que la Révélation se diffuse partiellement, notamment par le biais des martyrs, dont la mort « rejoue » celle du Christ et triomphe du mensonge de la violence ; en revanche, les violences persécutrices dont les chrétiens sont les auteurs indiquent la perpétuation d'une logique sacrificielle au sein du « christianisme historique ». Si Girard voit dans les querelles théologiques, qui agitent les communautés chrétiennes des premiers siècles, un signe de la tension entre christianisme sacrificiel et christianisme non-sacrificiel, nous avons noté que la question des violences entre chrétiens n'apparaît pas dans ses écrits et que celles qui ont touché l'Afrique romaine aux IV^e et V^e siècles permettent précisément d'interroger de manière fructueuse le concept de « christianisme historique ».

Nous nous sommes essentiellement intéressé dans ce chapitre à la question de la nouveauté des violences qui touchent les sociétés qui se christianisent à partir du I^{er} siècle, autrement dit qui s'insèrent dans le « christianisme historique ». Toutefois, la montée apocalyptique de la

¹⁵⁷¹ Voir citation en ouverture de chapitre.

¹⁵⁷² *Christianisme et modernité*, p. 35.

violence se manifeste de manière particulièrement éclatante dans la guerre, dont Girard a proposé une théorie centrée sur les violences mimétiques dans *Achever Clausewitz* (2007) : la guerre est y est présentée comme la poursuite apocalyptique de la Révélation chrétienne, dont nous allons étudier les modalités dans le dernier chapitre de ce travail.

Chapitre 12 – La guerre, poursuite apocalyptique de la Révélation chrétienne

« La montée aux extrêmes s'impose comme l'unique loi de l'histoire¹⁵⁷³ »

Ce n'est qu'assez tardivement que René Girard a insisté sur le phénomène guerrier, avec la publication d'*Achever Clausewitz* en 2007 ; la guerre est au centre de l'ouvrage, et Girard développe une théorie sur celle-ci dont les racines remontent à ses analyses sur les violences mimétiques développées à partir de *La violence et le sacré* (1972)¹⁵⁷⁴. Jusque-là la question de la guerre n'apparaissait que de manière assez sporadique dans ses écrits, mais *Achever Clausewitz* lui permet de développer de manière conséquente ses analyses, particulièrement en lien avec le risque apocalyptique qu'il tire de sa lecture des Évangiles, et que nous avons présenté dans le chapitre 10.

La guerre, qui est une activité que Girard ancre profondément dans l'archaïsme sacrificiel, devient après l'échec de la Révélation chrétienne la principale manifestation de la libération progressive des violences humaines, désormais privées de protections sacrificielles : c'est la « montée aux extrêmes », concept que Girard tire de la lecture du traité posthume *De la guerre*¹⁵⁷⁵ de Carl von Clausewitz (1780-1831), et qu'il cherche à ancrer dans l'histoire, en particulier en l'insérant au sein de la double dynamique, sacrificielle et non-sacrificielle, qui caractérise le christianisme historique. A ce titre, Girard précise que le contenu du *De la guerre* n'est pas une nouveauté en soi puisqu'il a son origine dans les textes du Nouveau Testament : Clausewitz n'aurait ainsi que « reformulé » une « loi des rapports humains¹⁵⁷⁶ » que le texte chrétien exprimait déjà. La lecture de Clausewitz fournit toutefois à Girard l'occasion d'approfondir ses réflexions sur les violences guerrières et leur dimension apocalyptique en continuant d'interroger les textes bibliques ; Girard estime que Clausewitz n'est pas allé au bout de ce qu'il n'a fait qu'entrevoir dans *De la guerre*, et se propose d'achever cette interprétation¹⁵⁷⁷ : « nous sommes pour cela allés à ces textes que personne ne semble lire, c'est-à-dire *De la guerre* et les passages apocalyptiques des Évangiles ensuite ; ainsi, « c'est par le premier que la pertinence des seconds peut apparaître avec le plus de force¹⁵⁷⁸ ».

La théorie de la guerre que développe Girard prend ses racines dans l'archaïsme sacrificiel, mais les textes bibliques et Clausewitz lui permettent d'approfondir sa réflexion sur l'Apocalypse, conception développée à partir des *Choses cachées depuis la fondation du monde*

¹⁵⁷³ *Achever Clausewitz*, p. 20

¹⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵⁷⁵ Carl von Clausewitz, *De la guerre*, préf. Camille Rougeron, introd. Pierre Naville, trad. de l'allemand Denise Naville, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955, publication originale 1832, 755 p.

¹⁵⁷⁶ *Achever Clausewitz*, p. 12.

¹⁵⁷⁷ « Il nous faut donc *achever* Clausewitz en allant jusqu'au bout du mouvement qu'il a lui-même interrompu », *Ibid.*, p. 14. Girard s'était déjà livré dès *Mensonge romantique et vérité romanesque* à une analyse de Tocqueville (p. 155-156), autre témoin incontournable du XIX^e siècle selon lui, dont les analyses lui paraissaient très proches de ses propres réflexions sur le passage de la « médiation externe » à la « médiation interne » au sein des sociétés occidentales. Or, malgré cela, Girard n'a jamais tenté « d'achever » Tocqueville et c'est Clausewitz, finalement, qui a fait l'objet de cette démarche - peut-être parce que la question de la violence en tant que telle n'est pas abordée par le premier.

¹⁵⁷⁸ *Achever Clausewitz*, p. 14.

(1978) : celle-ci ne peut en effet être le fait que de violences humaines et se situent en dehors de toute intervention divine ; la guerre et la « montée aux extrêmes » qui se déploient dans le christianisme historique seraient donc la manifestation suprême des violences mimétiques humaines. Nous allons ainsi étudier dans un premier temps la conception girardienne de la guerre au sein des sociétés archaïques ; nous aborderons ensuite les articulations entre la Révélation chrétienne et la logique de la montée aux extrêmes, avant de préciser les différentes intensités mimétiques de la guerre au sein de la montée aux extrêmes et du « différencement de l'Apocalypse ».

I – Les racines sacrificielles de la guerre

A – Diriger la violence vers l'extérieur de la communauté

1 – Des origines sacrificielles

Nous avons vu dans le chapitre 2 que Girard relie très fortement l'activité guerrière au rite sacrificiel dans les sociétés archaïques, les prisonniers fournissant dans les cas de sacrifices humains des victimes potentielles, et en particulier les rites cannibales¹⁵⁷⁹. Girard précise toutefois que la guerre a dû avoir une origine « précoce » - peut-être dès l'époque de l'hominisation - et qu'elle constitue une activité « étrange » du fait de ses liens avec le cannibalisme¹⁵⁸⁰. Mais son rôle principal est selon lui de canaliser vers l'extérieur les tensions internes à une communauté, dans ce que Girard nomme les « guerres étrangères¹⁵⁸¹ ». Elle contribue notamment à marquer la délimitation ou la frontière entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté, qui, dans la communauté originelle, est forcément incertaine¹⁵⁸². En somme, l'effet recherché est le même que celui du sacrifice : diriger la violence mimétique soit vers une victime de substitution, soit lors du rite sacrificiel, soit lors de la guerre. Dès l'époque archaïque, comme toutes les composantes de l'ordre sacrificiel, la guerre est donc une institution qui a « pour but de retenir et régler la violence¹⁵⁸³ » et doit donc avoir un « effet sacrificiel¹⁵⁸⁴ ».

¹⁵⁷⁹ *La violence et le sacré*, p. 409-419.

¹⁵⁸⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 116.

¹⁵⁸¹ *La violence et le sacré*, p. 370.

¹⁵⁸² Ainsi, sous toutes ses formes, le concept de « frontière fait partie du système sacrificiel » et qu'il est lié aux interdits et aux rites ; son absence déclenche « la guerre de tous contre tous ». Extrait de « Vers une anthropologie de la frontière », entretien vidéo avec Marie-Louise Martinez, propos recueillis et entretien filmé par Denis Rigaud et Noëlle Vallat le 31 Mai 1994 au CIEP de Sèvres. Productions du CIEP, 1995. Transcription de l'entretien transmis par courrier électronique par Marie-Louise Martinez (25 p., ici p. 15-16). Voir aussi sur le thème de la frontière *Celui par qui le scandale arrive*, p. 129-130. Girard précise également que « la guerre primitive se déroule de toute évidence entre des groupes très voisins, c'est-à-dire entre des hommes que rien d'objectif ne distingue sur le plan de la race, du langage, des habitudes culturelles. Entre le dehors ennemi et le dedans ami, il n'y a pas de différence réelle », *La violence et le sacré*, p. 116.

¹⁵⁸³ *Achever Clausewitz*, p. 26. Girard précise également que « la fonction essentielle de la guerre étrangère et des rites plus ou moins spectaculaires qui peuvent l'accompagner, consiste à préserver l'équilibre et la tranquillité des communautés essentielles, en écartant la menace d'une violence forcément plus intestinale que la violence ouvertement discutée, recommandée et pratiquée » (p. 418).

¹⁵⁸⁴ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 131. Girard précise qu'« il est clair que la guerre n'est pas réservée à un seul type de société. L'accroissement prodigieux des moyens techniques ne constitue pas une différence essentielle entre le primitif et le moderne », *La violence et le sacré*, p. 35.

Pour Girard, la guerre a donc une fonction précise au sein des sociétés archaïques, et ne doit pas être perçue comme un déchaînement de pulsions violentes complètement irraisonnées. Au contraire, le meurtre y est perçu avec horreur, et Girard y perçoit la vengeance et la guerre comme des tentatives de mettre fin à la violence, car le devoir de ne pas tuer n'est pas nécessairement distinct du devoir de venger un meurtre. C'est bien parce que les sociétés archaïques ont la violence en horreur qu'on s'y fait un devoir de la venger et de punir ceux qui l'exercent, que ce soit par la vendetta ou la guerre¹⁵⁸⁵.

Cette fonction sacrificielle se voit également dans la représentation de certains dieux du paganisme. Nous avons vu que pour Girard, un dieu, dans les mythes antiques, est toujours une victime mise à mort et divinisée, comprenant une dimension maléfique et une dimension bénéfique, puisqu'il a initié la crise puis y a mis fin : toutes les divinités antiques seraient donc à double face¹⁵⁸⁶. Girard mentionne le cas du Janus romain : si celui-ci présente « un visage tour à tour pacifique et belliqueux, c'est parce qu'il signifie, lui aussi, le jeu de la violence ; s'il finit par symboliser la guerre étrangère, c'est parce que celle-ci n'est qu'un mode particulier de la violence sacrificielle¹⁵⁸⁷ ». Girard précise que le fait que la guerre, en particulier, soit divinisée, est probablement d'une signification importante¹⁵⁸⁸.

2 - Reporter vers l'extérieur des luttes internes

Si la guerre a pour fonction sacrificielle de canaliser vers l'extérieur la violence mimétique, cela est d'autant plus crucial lorsque la communauté connaît elle-même des violences internes : le risque est donc l'indifférenciation violente et l'apparition de la crise mimétique. Ainsi, « on peut penser que bien des guerres présentées comme étrangères dans des récits mythiques dissimulent une violence plus intestine. Nombreux sont les textes qui montrent aux prises deux villes ou deux nations en principe indépendantes l'une de l'autre, Thèbes et Argos, Rome et Albe, l'Hellade et Troie, en mêlant à leurs luttes trop d'éléments caractéristiques de la crise sacrificielle et de sa résolution violente pour ne pas suggérer une élaboration mythique¹⁵⁸⁹ », autrement dit, ces récits de guerres extérieures camoufleraient en réalité d'authentiques tensions internes. Les sources mettent en effet en scène des conflits internes au sein de ces « guerres externes ».

¹⁵⁸⁵ *La violence et le sacré*, p. 29.

¹⁵⁸⁶ Ainsi, « Dionysos est à la fois “le plus terrible” et “le plus doux” de tous les dieux ; De même, il y a le Zeus qui foudroie et le Zeus “doux comme le miel” », *Ibid.*, p. 375.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 375. Pierre Grimal précise que Janus est un des dieux les plus anciens du panthéon romain. Il est effectivement représenté avec deux visages opposés, l'un regardant devant, l'autre derrière. Ses légendes sont liées aux origines de la ville de Rome. On lui attribue en particulier le fait d'avoir sauvé Rome de la conquête sabine ; les défenseurs de la ville s'étaient réfugiés sur le Capitole et les Sabins se mirent à escalader celui-ci de nuit. Janus fit jaillir une source d'eau chaude qui mit les assaillants en fuite. Ainsi, « pour commémorer ce miracle, on décida de laisser toujours ouverte la porte du temple de Janus, afin que le dieu puisse à tout moment se porter au secours des Romains. On ne la fermait que si la paix régnait sur l'Empire de Rome », *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, préf. Charles Picard, Paris, PUF, 2002, publication originale 1951, p. 241. On trouve le récit de la source d'eau chaude dans Ovide, *Les Fastes* I, 255-277, éd. et trad. Robert Schilling dans t. I : *Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1993, p. 10-11. La précision sur le temple de Janus se trouve dans Tite-Live, *Histoire romaine* I, XIX, 2, éd. Jean Bayet et trad. Gaston Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1971, publication originale 1940, p. 31-32.

¹⁵⁸⁸ *La violence et le sacré*, p. 394.

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 370-371.

La lutte entre Thèbes et Argos constitue le fond de l'action des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle (467 av. J.-C.) ou *Les Phéniciennes* d'Euripide (vers 410 – 407 av. J.-C.)¹⁵⁹⁰. Le thème est ici particulièrement girardien, puisque ce conflit est provoqué par la rivalité entre les deux frères Étéocle et Polynice, frères également d'Antigone et fils d'Œdipe¹⁵⁹¹, et donc à la violence particulièrement impure et dangereuse : « si les Cadméens s'empoignent aux Argiens c'est là du sang dont on se purifie, mais quant au meurtre mutuel de deux frères, le temps n'en ternit pas la tâche » déclare le Coryphée à Étéocle dans *Les sept contre Thèbes*¹⁵⁹². Dans *Les Phéniciennes*, le conflit fratricide est vivement exprimé par Polynice : « Sache-le : mon épée (...) va se couvrir de sang. Me soient témoins les dieux et la terre qui m'a nourri : dépouillé, maltraité, je suis chassé de mon pays, comme un esclave (...). Thèbes, si tu pâties, accuse-lui [Étéocle] et non pas moi (...). Mon espoir cependant ne s'est pas endormi : je compte sur les dieux pour tuer Étéocle et reconquérir Thèbes¹⁵⁹³ »

La guerre entre Rome et Albe est décrite dans le livre I de l'*Histoire romaine* de Tite-Live. Le récit de Tite-Live fait débiter la guerre contre Albe juste après la mort du roi Numa Pompilius, avec l'avènement du roi Tullus Hostilius. Le texte le décrit comme particulièrement belliqueux : « persuadé que Rome se mourait dans la paix, il cherchait partout l'occasion de rallumer la guerre », ce qui laisserait penser à une authentique guerre d'agression. La guerre éclate après plusieurs échanges diplomatiques ; le récit présente toutefois le conflit qui s'ensuit comme une sorte de guerre civile, de par l'origine troyenne commune des deux cités ; il s'agit pour Tite-Live d'une « véritable guerre entre concitoyens, presque entre pères et fils¹⁵⁹⁴ ».

Enfin, le conflit entre l'Hellade et Troie est narré dans l'*Illiade* d'Homère, mais est également repris dans plusieurs tragédies antiques, dont certaines sont étudiées par Girard dans *La violence et le sacré*¹⁵⁹⁵. La légende fait commencer la guerre par l'enlèvement d'Hélène, épouse du roi de Sparte, Ménélas, par le prince troyen Pâris : on est donc dans une querelle initialement d'ordre privé. Par ailleurs, le texte de l'*Illiade* montre régulièrement les disputes et dissensions entre chefs achéens ; le premier *Chant* du texte débute ainsi par une vive dispute entre Agamemnon et Achille dans le camp achéen dressé face à Troie, comme le montre cette invective d'Achille : « Ah ! Cœur vêtu d'effronterie et qui ne sais songer qu'au gain ! Comment veux-tu qu'un Achéen puisse obéir de bon cœur à tes ordres, qu'il doive aller en mission ou

¹⁵⁹⁰ Rappelons que *Les phéniciennes* d'Euripide fait partie du corpus de tragédies étudiées par Girard dans *La violence et le sacré*.

¹⁵⁹¹ « L'identique c'est la guerre terrible que se livrent en permanence les jumeaux, jusqu'à l'instant où l'un d'eux réussit à tuer l'autre, à moins qu'ils ne s'entretuent d'abord, comme dans *Les sept contre Thèbes* [d'Eschyle], et alors c'est la tragédie pure, c'est la contagion de la violence mimétique qui triomphe. Lorsqu'elle se répand elle devient la fameuse *guerre de tous contre tous* dont parle Hobbes » dans le *Léviathan* (1651), *Celui par qui le scandale arrive*, p. 158.

¹⁵⁹² Eschyle, *Les sept contre Thèbes*, v. 679-683, introd. et notes Raphaël Dreyfus, trad. Jean Grosjean, dans *Tragiques grecs. II : Eschyle et Sophocle*, Paris, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1967, p. 94.

¹⁵⁹³ Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 626-636, notes et trad. Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques Grecs. I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1962, p. 1056.

¹⁵⁹⁴ Tite Live, *Histoire Romaine* I, XXII-XXIII, éd. Jean Bayet et trad. Gaston Bailliet, Paris, Les Belles Lettres, 1971, publication originale 1940, p. 35-36. Tite-Live précise que « toutes deux étaient d'origine troyenne, puisque Lavinium était sortie de Troie, Albe de Lavinium, et Rome de la famille royale d'Albe », I, XXIII, 1.

¹⁵⁹⁵ Comme Sophocle, *Ajax* ou Euripide, *Andromaque*.

marcher à un franc combat ? ». Achille rappelle ensuite qu'il n'est pas venu par hostilité envers les Troyens, mais bien pour plaire à Agamemnon¹⁵⁹⁶.

Il s'agit donc, dans les trois exemples fournis par Girard, de reporter sur un ennemi extérieur des dissensions intérieures et éviter le retour de la lutte intestine qui est vécue comme le plus grand de tous les dangers. Girard soupçonne même une « élaboration mythologique » de ces textes ou légendes au fil du temps de manière à effacer cette dimension de violence interne pour insister au contraire sur l'ennemi extérieur.

B – Savoir et méconnaissance sur la guerre chez les Grecs

1 – Le poète de la guerre : Homère

S'il ne cite pas les textes de l'*Illiade* et de l'*odyssée*, Girard estime que ceux-ci, et surtout l'*Illiade*¹⁵⁹⁷, reflètent un savoir unique sur les mécanismes régissant les violences guerrières, que l'on ne trouve pas dans les tragédies¹⁵⁹⁸, même si, comme ces dernières, ils procèdent à une « révélation de la violence religieuse¹⁵⁹⁹ », bien que d'une manière qui, comme nous allons le voir, leur est spécifique. Girard décrit ainsi la guerre de Troie comme extraordinaire mise en scène de la rivalité mimétique, et la figure d'Hélène comme « l'enjeu érotique par excellence (...), la première grande vedette du désir mimétique dans la culture occidentale, modèle de tous les autres¹⁶⁰⁰ ».

Le savoir que Girard attribue au texte homérique repose sur un constat : à la différence de la tragédie grecque, lui-seul met en scène de manière explicite « le rapport entre la violence, le désir et la divinité¹⁶⁰¹ ». La violence, rappelons-le, est pour Girard toujours humaine ; ainsi, percevoir son origine mystérieuse dans la volonté ou les actions d'êtres divins empêche d'en comprendre l'origine réelle : tant que la violence est associée à la divinité, on ne peut l'arrêter et l'empêcher de se répandre¹⁶⁰². Ainsi, décrire cette dynamique de manière précise dans une œuvre littéraire participe à la révélation de ce mécanisme, de sa compréhension. Girard estime que cela n'apparaît pas dans la tragédie grecque : « étrangère à la tragédie, c'est un fait ; et pourtant, rien n'est plus grec que cette idée. Elle est parfaitement explicite chez Homère, dans des textes littéraires, c'est-à-dire, plus anciens que les tragiques¹⁶⁰³ ».

C'est en particulier l'utilisation du terme de *kudos* (κῦδος) chez Homère qui a retenu l'attention de Girard, qu'il comprend comme un prestige presque divin associé à la victoire militaire, à une forme d'élection mystique. C'est selon lui l'enjeu des batailles de l'*Illiade* et

¹⁵⁹⁶ Homère, *Illiade* I, v. 149-160, éd. et trad. Paul Mazon, notes Hélène Monsacré, préf. Jean-Pierre Vernant, dans *Chants I à VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, publication originale 1998, p. 14.

¹⁵⁹⁷ C'est surtout l'*Illiade* qui est mentionnée par Girard, ou alors Homère de manière plus générale. Notons une unique référence à l'*Odyssée* dans *Les origines de la culture*, p. 173, note 37.

¹⁵⁹⁸ *La violence et le sacré*, p. 225.

¹⁵⁹⁹ *Les origines de la culture*, p. 258.

¹⁶⁰⁰ « L'amitié qui se transforme en haine », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 199.

¹⁶⁰¹ *La violence et le sacré*, p. 225.

¹⁶⁰² *Ibid.*

¹⁶⁰³ *Ibid.* Pour une référence de René Girard à la question du sacrifice dans l'*Illiade*, voir « An Interview with René Girard », dans Richard J. Golsan, dir., *René Girard and Myth – An Introduction*, New York-Londres, Garland Publishing Inc., 1993, p. 141.

notamment des combats singuliers¹⁶⁰⁴. Pour Girard, il ne fait qu'un avec la « fascination » que peut exercer la violence, il séduit et horrifie à la fois, et peut faire pencher le destin et la décision du combat dans un sens aussi bien que dans l'autre¹⁶⁰⁵. Le posséder, c'est voir sa puissance augmenter de manière significative ; s'en voir privé, c'est se voir condamné à l'inaction. Le « vainqueur du moment » possède toujours le *κῶδος* et s'imagine pouvoir le conserver indéfiniment ; ses adversaires sont voués à effectuer des efforts colossaux pour le récupérer¹⁶⁰⁶. Traduire seulement le terme par « gloire » est approprié, mais, selon Girard, « on perd alors (...) l'élément magico-religieux qui fait tout le prix de ce vocable », c'est-à-dire le prestige associé à la violence qui triomphe, et « la divinité, chez les Grecs, n'est rien d'autre que cet effet de violence poussé à l'absolu¹⁶⁰⁷ ».

Girard estime que ce sont les dieux qui accordent le *κῶδος* dans les textes homériques, mais des adversaires peuvent également se le disputer directement. Il y a ici analogie avec l'alternance tragique qui prélude à l'indifférenciation violente que Girard observe dans la tragédie grecque, mais avec un niveau de démonstration des mécanismes de la violence mimétique bien supérieur. Objet de toutes les convoitises et formé de l'illusion que crée la violence sur sa véritable origine, le *κῶδος* est un enjeu à la fois total et inexistant¹⁶⁰⁸. Enfin, Girard avance une hypothèse relative à l'élaboration mythologique : il se demande si le récit - ou le mythe - présentant les dieux divisés en deux camps n'est pas une élaboration tardive, et si à l'origine il n'y avait pas qu'un seul dieu : le *κῶδος* « personnifié, qui oscillait d'un camp à l'autre avec le succès changeant des combats¹⁶⁰⁹ ». Ainsi, les textes homériques manifesteraient une compréhension des mécanismes de la violence en général, et de la guerre en particulier, bien supérieure à tout autre texte littéraire de la Grèce antique. De manière plus générale, Girard estime qu'il serait « grave » de renoncer à l'étude d'Homère pour comprendre le monde la Grèce préclassique¹⁶¹⁰.

2 – Dissimuler la réalité de la guerre : Platon contre Homère

Nous avons vu dans le chapitre 8 la méfiance envers les mythes que Girard attribue à Platon ; ces histoires ne seraient pas bonnes à raconter à n'importe qui car elles révéleraient trop les jeux de la violence mimétique¹⁶¹¹. Il y aurait de même une hostilité de Platon envers Homère, que Girard a clairement signalé dans ses écrits mais très peu développée. Surtout, on n'y trouve

¹⁶⁰⁴ Le *Dictionnaire grec-français* dirigé par Anatole Bailly définit le terme comme « gloire », « sujet de gloire » ou « renommée », particulièrement dans le domaine militaire, éd. revue par Louis Séchan et Pierre Chantraine, Paris, Hachette, 2000, publication originale 1894, p. 1146. On trouve ce terme dans l'*Iliade* V, v. 33, dans *Chants I à VIII* (cit.), p. 186 ; XVI, v. 84 et v. 730, éd. et trad. Paul Mazon, notes Hélène Monsacré, *Chants IX à XVI*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, publication originale 1998, p. 255 et p. 398. Le terme s'applique parfois à des personnages précis : Ulysse (IX, v. 673) ou encore Nestor (XIV, v. 42), dans *Chants IX à XVI* (cit.), p. 50 et p. 256.

¹⁶⁰⁵ Girard le définit également comme un « éclat merveilleux qui va et vient parmi les hommes, mais que les dieux possèdent à jamais car ils ne sont jamais vaincus », « La mythologie et sa déconstruction dans l'Anneau du Nibelung », *Cahiers du CREA*, n°12, 1988, p. 71.

¹⁶⁰⁶ *La violence et le sacré*, p. 225-226.

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 226.

¹⁶⁰⁸ Girard pousse son raisonnement jusqu'au bout et écrit qu'« à la limite, le *kudos* n'est rien. Il n'est que le signe vide d'une victoire temporaire, d'un avantage aussitôt remis en question », *Ibid.*, p. 228.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 227.

¹⁶¹⁰ *Les origines de la culture*, p. 274-275.

¹⁶¹¹ *Le bouc émissaire*, p. 113-114.

pas de référence à des textes de Platon sur la question d'Homère. De manière générale, « Platon se refuse à penser la guerre¹⁶¹² », tout comme il se refuse à penser la *mimesis* d'appropriation et les violences mimétiques¹⁶¹³. Il s'oppose à ce que les violences religieuses soient trop révélées, à la fois chez Homère et dans les écrits des dramaturges¹⁶¹⁴, et Girard estime qu'il se « fâche tout rouge » contre ces poètes car leur démarche met en péril l'ordre public¹⁶¹⁵. Les livres II et III de *La République* sont en effet remplis de propos très critiques à l'égard d'Homère, qui cohabitent avec d'autres propos plus respectueux et admiratifs¹⁶¹⁶. De manière plus générale, si l'on trouve un grand nombre de considérations sur la guerre dans les écrits de Platon¹⁶¹⁷, Yvon Garlan fait remarquer que la violence en tant que telle n'a jamais été un objet de réflexion isolé chez les penseurs antiques¹⁶¹⁸.

3 – Le savoir sur la guerre de la langue grecque

« Dans de nombreuses langues », écrit Girard, « et notamment en grec, il existe des termes qui rendent manifeste la non-différence de la violence et du sacré (...). On montre sans peine que l'évolution culturelle en générale (...) tend toujours à dissocier ce que le langage primitif unit, à supprimer purement et simplement la conjonction scandaleuse de la violence et du sacré¹⁶¹⁹ ». C'est le terme *hieros* (*ἱερός*) en particulier – qui signifie le sacré¹⁶²⁰ – qui retient l'attention de Girard¹⁶²¹, qui approche la question de sa traduction à partir du *Dictionnaire des institutions*

¹⁶¹² *Les origines de la culture*, p. 257-258.

¹⁶¹³ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 26.

¹⁶¹⁴ *Celui par qui le scandale arrive*, p. 179.

¹⁶¹⁵ *Les origines de la culture*, p. 258.

¹⁶¹⁶ Voir Platon, *La République*, préf. notes et trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, édition revue et corrigée 2016, publication originale 2002. Platon reproche ainsi à Homère de mentir dans ses récits « d'une manière qui ne convient pas » (377d, p. 152) ; il faut réserver la connaissance de certains récits violents d'Homère aux adultes et ne pas les raconter aux enfants (378c-d, p. 153), comme des récits où des enfants sont tués (383b-c, p. 161-162) ; il faut ainsi « raturer » certains passages d'Homère (387b, p. 165) ; celui-ci ne doit pas représenter les héros, comme Achille, de manière embarrassante et honteuse (388a-b, p. 166-167), ni les dieux (389a-b, p. 168).

¹⁶¹⁷ Platon insiste sur la recherche d'un équilibre au sein de la cité entre inoffensivité et agressivité, afin d'éviter de provoquer une guerre ou au contraire de se faire soumettre par un adversaire. La « passion pour la paix » peut en effet mettre la cité « à la merci du premier assaillant » et la faire passer rapidement « de la liberté à l'esclavage ». Au contraire, être trop « porté vers le courage » transformera en ennemis des « peuples nombreux et puissants », entraînant la « patrie dans une ruine complète » ou « la rendant esclave de ses ennemis en la leur soumettant », *Le Politique*, 307e-308a, éd. et trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2005, p. 202. Notons également que Platon effectue la distinction entre la guerre contre les Barbares, ennemis naturels des Grecs, et les conflits entre Grecs auxquels il refuse le qualificatif de guerre, car « en cette situation la Grèce est malade et en proie à la dissension interne », *La République* V, 470b-d (cit.), p. 296. Voir également Françoise Ruzé, « Philosophes et sophistes face à la guerre : principes et réalités », dans Marie-Claire Amouretti, Jacqueline Christien, Françoise Ruzé et Pierre Sinieux, *Le regard des Grecs sur la guerre. Mythes et réalités*, Paris, Ellipses, 2000, p. 64-65.

¹⁶¹⁸ Selon Yvon Garlan, les explications des penseurs antiques « se situent en réalité à un faible niveau d'élaboration théorique (...). Trop variées ou trop simples, ou trop générales, ou trop vagues, elles semblent flotter à la surface des faits, parce qu'elles ne rendent jamais compte, directement et globalement, du phénomène guerrier, pris à la fois dans sa spécificité, dans son universalité et dans sa diversité. Faute d'avoir su procéder à une analyse qui dépassât l'observation des circonstances génératrices des conflits particuliers, ou la condamnation de la perversité naturelle du cœur humain, les Anciens se trouvèrent dans l'incapacité de traiter la guerre comme un sujet en soi (...). Pas plus que la guerre, la paix n'acquiesça dans l'Antiquité une véritable autonomie conceptuelle », *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1999, publication originale 1972, p. 4.

¹⁶¹⁹ *La violence et le sacré*, p. 391.

¹⁶²⁰ Le terme est traduit par « sacré », « auguste », « fort », « puissant », « admirable », « saint », ou bien ce qui est en rapport avec les dieux et les choses sacrées, Anatole Bailly, dir., *Dictionnaire grec-français* (cit.), p. 961.

¹⁶²¹ *La violence et le sacré*, p. 392.

indo-européennes d'Émile Benveniste¹⁶²². Rappelons la structure double de la conception girardienne du sacré : bénéfique et maléfique à la fois. Girard estime que le terme *ἰερός* est lié à la guerre, puisqu'il peut être donné « aux instruments de la violence et de la guerre ». Traduire *ἰερός* par « fort », « vif » ou « agité » lui semble donc insuffisant.

Girard note que le terme vient de l'indo-européen *isirah*, que l'on traduit selon lui par « force vitale ». Il voit également dans cette traduction un « moyen terme » qui masque la présence dans le mot de sa connotation sacrificielle à la fois bénéfique et maléfique¹⁶²³. Ainsi, le mot *ἰερός* contiendrait une charge sémantique double associée notamment à la guerre, c'est-à-dire, selon Girard, une activité sacrificielle, témoignant ainsi d'une forme de compréhension fort ancienne que les Grecs ont pu avoir des mécanismes sacrificiels régissant la violence et la guerre.

Nous venons donc de voir l'ancrage profondément sacrificiel dans lequel René Girard place l'activité guerrière, qui, comme toute structure des sociétés archaïques, est une institution découlant du meurtre émissaire. Comme tout ce qui relève du sacrificiel, les manifestations des violences guerrières se sont trouvées profondément modifiées avec l'apparition du christianisme et son dérèglement de toute forme d'archaïsme : c'est ce que nous allons étudier dans le second temps de ce chapitre.

II – Révélation chrétienne et « montée aux extrêmes » de la guerre

A - Révélation chrétienne et dérèglement de la guerre

1 – La totalité « en état de fièvre »

La guerre étant une institution sacrificielle, celle-ci est donc profondément affectée par l'échec de la Révélation et la libération d'un principe violent que les vieilles protections archaïques ne peuvent plus contenir de manière efficace. Girard affirme que les textes évangéliques révèlent pleinement la vérité de la violence en général, mais aussi de la guerre ou du conflit : « ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre », dit Jésus dans l'*Évangile de Matthieu*¹⁶²⁴. Pour Girard, ce passage ne concerne pas la guerre en tant que telle mais les violences mimétiques en général, vouées à s'intensifier avec la fin de l'ordre sacrificiel. Il voit Jésus dans ce passage « vendant la mèche », c'est-à-dire en train de révéler « l'essence de la totalité » (c'est-à-dire de l'ordre sacrificiel), totalité qu'il « met (...) en état de fièvre » puisque son principe de méconnaissance a pleinement été mis à jour par la Révélation¹⁶²⁵. La conclusion de Girard est sans équivoque : « telle serait l'épreuve de la guerre : la révélation du caractère essentiellement violent de toute ontologie¹⁶²⁶ », et qu'au cœur de la violence, il y a la rivalité

¹⁶²² Référence donnée dans la bibliographie à la fin de *La violence et le sacré* : Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de minuit, 1969, 2 vol.

¹⁶²³ *Ibid.*, p. 392. De manière plus générale, cela revient à refuser « d'admettre l'identité de la violence et du divin » (p. 394).

¹⁶²⁴ Mt 10, 34, cité par Girard dans *Celui par qui le scandale arrive*, p. 103-104. Voir aussi les p. 70-71 du même ouvrage.

¹⁶²⁵ *Achever Clausewitz*, p. 180.

¹⁶²⁶ *Ibid.*, p. 180.

mimétique. Plus que jamais, il est urgent de « penser la guerre¹⁶²⁷ », c'est-à-dire de l'intérieur du mimétisme¹⁶²⁸. Ainsi, avec le christianisme historique, « la guerre est bien la loi de l'être¹⁶²⁹ ».

2 - La médiation interne sur le champ de bataille

L'avertissement est également très clair dans cet autre extrait de Matthieu cité par Girard : « vous aurez aussi à entendre parler de guerres et de rumeurs de guerres ; ne vous laissez pas alarmer : car il faut que cela arrive, mais ce n'est pas encore la fin. On se dressera, en effet, nation contre nation et royaume contre royaume¹⁶³⁰ » : Girard voit dans ce passage une annonce du triomphe du conflit mimétique et de l'indifférenciation violente. Ce n'est plus seulement la famille ou la cité qui est concernée, c'est désormais la planète entière au fur et à mesure que le christianisme s'y répand. La guerre devient ainsi la projection violente à une échelle beaucoup plus vaste de l'émergence progressive de la médiation interne du désir mimétique au sein du christianisme historique que nous avons explicitée au chapitre 8 ; la guerre de la modernité mimétique, c'est la médiation interne sur le champ de bataille, la rivalité aliénante entre le sujet et le médiateur-obstacle qui se retrouve transposée au sein des conflits entre communautés, entre cités, entre peuples ou entre états, autrement dit « le conflit des doubles » qui devient « planétaire¹⁶³¹ ». La logique apocalyptique de cette dynamique historique qui devient possible est parfaitement claire pour Girard, car l'Apocalypse n'est rien d'autre que l'« au-delà de la guerre¹⁶³² », comme la lecture du *De la guerre* de Clausewitz le lui a confirmé.

B – La nature apocalyptique de la guerre au sein du christianisme historique : la « montée aux extrêmes »

1 – Caractéristiques principales de la « montée aux extrêmes »

Clausewitz, dans son traité inachevé, développe donc l'idée que la violence entre deux ennemis à une tendance naturelle, par « action réciproque », à « monter aux extrêmes¹⁶³³ », autrement dit l'« incapacité de la politique à contenir l'accroissement réciproque, c'est-à-dire mimétique, de la violence¹⁶³⁴ ». Cette terminologie a beaucoup frappé Girard et l'a immédiatement renvoyé à ses propres analyses : la violence est pour lui essentiellement mimétique, apparaissant et se propageant par réciprocity violente¹⁶³⁵. Comme chez Clausewitz, la violence chez Girard s'amplifie par un jeu de renvois entre individus, aux conséquences potentiellement catastrophiques si rien ne vient interrompre ce mouvement, comme le

¹⁶²⁷ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶²⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶²⁹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁶³⁰ Mt 24, 6-7, cité par Girard dans *Des choses cachées depuis la fin du monde*, p. 260.

¹⁶³¹ *Ibid.*

¹⁶³² *Achever Clausewitz*, p. 184.

¹⁶³³ *De la Guerre*, cité par Girard, *Ibid.*, p. 32.

¹⁶³⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶³⁵ « Cette saisissante définition du duel comme une “montée aux extrêmes”, (...) m'a tout de suite rappelé ce que j'appelle le conflit mimétique », *Ibid.*, p. 32.

mécanisme du bouc émissaire dans les sociétés archaïques. Girard insiste également sur l'aspect anthropologique de son analyse¹⁶³⁶.

Girard observe donc chez Clausewitz l'aspect oscillatoire de la violence, ce mouvement de balancier qui la régit dans un va-et-vient permanent dont chaque « trajet » l'amplifie par nature, ou « en tant que concept¹⁶³⁷ ». La nature profonde de la violence, serait donc, une fois qu'elle se libère progressivement, d'être poussée vers ses manifestations les plus extrêmes et non d'être raisonnablement contenue dans de quelconques règles ou lois de la guerre¹⁶³⁸ : c'est cette situation nouvelle qui est faite à la guerre au sein du christianisme historique. La violence guerrière tendrait donc systématiquement vers l'Apocalypse, c'est-à-dire à échapper aux contraintes qu'on lui impose, conséquence ultime de « la Révélation méprisée¹⁶³⁹ ».

La violence de la montée aux extrêmes accentue également de manière dramatique l'indifférenciation des combattants¹⁶⁴⁰ - ce qui pour Girard est un des signes de la « crise mimétique » -, au point de ne plus être que réciprocité pure. Ainsi, la violence de la montée aux extrêmes tend à s'autonomiser, et donc à rendre inopérants toutes les tentatives politiques ou institutionnelles de réguler la guerre¹⁶⁴¹. Girard insiste également sur la nécessité d'envisager l'histoire sur le temps long, car pour lui la violence est toujours une réponse que les combattants n'identifient pas en tant que telle : la réciprocité des violences n'est pas perçue et celles-ci sont au contraire vécues comme étant toujours à sens unique¹⁶⁴². La violence est donc toujours une réponse, et à ce titre il serait vain de chercher un point de départ historique ferme et définitif à une séquence de violences guerrières, puisque dans la logique de la « montée aux extrêmes » tout est dans la réciprocité. Ainsi, « la théorie mimétique, telle qu'elle se trouve ici corroborée par l'action réciproque, nous oblige à envisager l'histoire par grandes masses, et selon de très longues oscillations¹⁶⁴³ ». Girard déclare chercher à établir une pensée du continu et de l'indifférenciation¹⁶⁴⁴, et à ce titre seul le temps long fournit un cadre d'étude pertinent¹⁶⁴⁵.

Le concept de « montée aux extrêmes » que Girard intègre donc dans ses propres analyses lui permet ainsi de « mordre sur l'histoire » avec une « force qu'il n'imaginait pas¹⁶⁴⁶ », Clausewitz

¹⁶³⁶ *Ibid.*, p. 46. Ce parallèle est repris par Charles Ramond : « Clausewitz est invoqué par Girard comme preuve – ou témoin capital – pour une vision strictement anthropologique de l'histoire de l'humanité (...). Les guerres sont toujours des crises mimétiques. Elles sont fondamentalement du même ordre que les vengeances ou les vendettas. Malgré les apparences, il n'y a pas à distinguer entre des guerres extérieures et des guerres civiles ou internes. Toutes les guerres, d'une certaine manière, sont des guerres civiles », « Achever Clausewitz ? Catastrophisme et apocalypse contemporains », dans Charles Ramond, dir., *René Girard. La théorie mimétique : de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, Débats philosophiques, PUF, 2010, p. 205.

¹⁶³⁷ *De la Guerre*, cité par Girard à la p. 32 d'*Achever Clausewitz*.

¹⁶³⁸ « Chacun pousse l'autre à des extrémités auxquelles seul le contrepoids qui réside du côté adverse trace des limites », et par conséquent, « la guerre est un acte de violence et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence. Chacun des adversaires fait la loi de l'autre », *De la Guerre*, cité par Girard, *Ibid.*, p. 31-32. La nature profonde de la guerre serait donc celle d'une violence déchaînée, systématiquement amplifiée tour à tour par l'un ou l'autre des belligérants jusqu'à atteindre un point de destruction absolu.

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁴² *Ibid.*, p. 53.

¹⁶⁴³ *Ibid.*

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

étant un témoin incontournable de la dynamique apocalyptique de celle-ci¹⁶⁴⁷. Girard propose donc une analyse des mécanismes qui régissent ces violences, ainsi que de leur signification dans un mouvement historique qui a commencé avec la Révélation : « plus que jamais, j'ai la conviction que l'histoire a un sens ; que ce sens est redoutable¹⁶⁴⁸ ».

2 – Possibilité de « montée aux extrêmes » de la violence dès la Révélation chrétienne

La lecture du *De la guerre* de Carl von Clausewitz a permis à Girard d'approfondir ses réflexions sur le dérèglement des violences dans le christianisme historique qui fait suite à l'échec de la Révélation chrétienne. Si le livre a été publié de manière posthume à partir de 1832, Girard affirme que si le dérèglement des violences guerrières dont Clausewitz est le témoin au début du XIX^e siècle, les mécanismes qu'il décrit dans son livre ne sont pas nouveaux à proprement parler, mais qu'ils se manifestent à son époque avec une intensité inédite. En ce sens, la lecture du *De la guerre* permet à Girard d'élaborer une théorie générale sur les manifestations de la guerre dans un univers au sein duquel les contraintes sacrificielles se desserrent et où la violence se libère de plus en plus, c'est-à-dire historiquement à partir de la Révélation chrétienne. Girard insiste bien sur le fait que « la montée aux extrêmes n'est pas "clausewitzienne", elle est réelle¹⁶⁴⁹ » et que *De la guerre* « accompagne la période la plus récente de la montée aux extrêmes¹⁶⁵⁰ » ; autrement dit, celle-ci est devenue possible dès l'échec de la Révélation. L'intensité des manifestations de la « montée aux extrêmes » dépend donc du niveau de retrait du sacrificiel dans une société donnée.

La « montée aux extrêmes » permet donc selon Girard de repérer les dérèglements de la violence qui s'intensifie au sein du christianisme historique¹⁶⁵¹. Il s'agit pour Girard d'établir une continuité entre la Révélation chrétienne et Clausewitz, car « achever ce qu'il n'a fait qu'entrevoir, c'est retrouver ce qu'il y a de plus profond dans le christianisme¹⁶⁵² ». L'« action réciproque » dont parle Clausewitz et le « principe mimétique » de Girard, que ce dernier voit à la source de l'indifférenciations des adversaires, sont finalement identiques : c'est ce principe, ancré dans l'archaïsme girardien, que Clausewitz aurait vu « réapparaître¹⁶⁵³ ». La racine et la possibilité de la montée aux extrême se situe donc, plus que jamais, dans l'échec de la Révélation chrétienne, même s'il faut selon Girard attendre une très longue durée avant de voir la guerre se dérégler de manière observable. Cette théorie générale de la guerre que développe Girard dans *Achever Clausewitz* comporte également une dimension paradoxale : la guerre a un concept (la montée aux extrêmes), qui crée l'intensification de la violence mais la diffère également en même temps. C'est cette double logique de la guerre que nous allons étudier dans la troisième partie de ce chapitre.

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 23. « Le sens de l'histoire » est aussi le nom de l'entretien filmé entre Girard et Benoît Chantre et joint au recueil d'articles paru en 2008 intitulé *La conversion de l'art*.

¹⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 47-48.

¹⁶⁵² *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p. 41.

III – L’Apocalypse en sursis : théorie des différentes intensités mimétiques de la guerre

A – Les facteurs d’intensification de la logique apocalyptique de la guerre

1 – L’incapacité croissante du droit de la guerre à contenir les violences

Si la guerre est pour Girard une activité d’origine entièrement sacrificielle, elle est également une institution avec ses règles, ses rites et ses codes, qui n’ont qu’un seul but : contenir les violences guerrières, et Girard affirme même que plus la guerre monte aux extrêmes, plus le « droit de la guerre » se renforce désespérément afin de canaliser ce qui peut « de moins en moins l’être¹⁶⁵⁴ ». Autrement dit, le politique et l’institutionnel ne peuvent que devenir de plus en plus inopérants au sein de la montée aux extrêmes, et Girard voit le « droit de la guerre » voler en éclats à l’époque contemporaine, mettant fin à la « guerre classique¹⁶⁵⁵ ». Un exemple en particulier retient son attention : le droit des prisonniers et sa détérioration, droit dont il place les débuts de codification au XVI^e siècle. Ainsi, sans ce cadre plus ou moins contraignant, les violences guerrières ne peuvent que s’intensifier. Cela renforce leur aspect mimétique et leur permet de se rapprocher de la réciprocité pure, autrement dit de correspondre au concept-même de « montée aux extrêmes »¹⁶⁵⁶. La perte du droit de la guerre est donc un facteur majeur d’intensification apocalyptique de la guerre.

Il est important de rappeler qu’il n’existait pas dans l’Antiquité de réel « droit de la guerre », formulé et compilé, que ce soit avant ou après l’émergence du christianisme. Il existait plutôt un ensemble de coutumes et de normes qui pouvaient varier d’un peuple à l’autre – et donc le respect n’était jamais assuré d’avance -, mais dont certains principes semblent avoir été toutefois très répandus. L’expression-même de « droit de la guerre » n’existe pas réellement en latin ou en grec et ne semble pas appropriée pour en décrire les codes et pratiques guerrières en usage¹⁶⁵⁷. Le sort des armes y était perçu comme dépendant des dieux, d’où l’importance des rituels religieux accompagnant toutes les étapes d’une guerre. Comme le rappelle Yann Le

¹⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 131. Girard situe l’origine du droit de la guerre moderne dans « la féodalité », au sein d’une « très vieille aristocratie ».

¹⁶⁵⁶ « La perte du droit de la guerre nous laisse face à l’alternative terrible de l’attaque et de la défense, de l’agression et de la réponse à cette agression, qui sont une seule et même chose », *Ibid.*, p. 127.

¹⁶⁵⁷ Yann Le Bohec rappelle ainsi que l’expression « *ius ad bellum* » est une formulation moderne inconnue de la Rome antique, *Histoire des guerres romaines. Milieu du VIII^e siècle av. J.-C. – 410 après J.-C.*, Paris, Tallandier, 2017, p. 48. Pascal Payen fait un constat similaire pour la Grèce ancienne : « la guerre ne s’intègre pas au *nomos*, elle l’outrepassa ». Il observe au contraire un ensemble formé de « préceptes et recommandations contradictoires réunis sous le vocable englobant de *nomos*, lui-même chargé d’ambivalence dans la pensée des Grecs », *Les revers de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2012, p. 101. Si certaines de ces règles semblent avoir pour but de limiter les violences, d’autres semblent au contraire les encourager, Pascal Payen, *La guerre dans le monde grec (VIII^e – I^{er} siècles avant J.-C.)*, Malakoff, Armand Colin, 2018, p. 216-217. Thucydide décrit ainsi les Platéens, vaincus par les Spartiates en 427 av. J.-C., leur rappeler que « le droit des Grecs ne permet pas qu’on mette à mort des suppliants », *La guerre du Péloponnèse* III, 58, 3, dans Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes*, trad. Andrée Barguet et Denis Roussel, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 903. Polybe écrit qu’« enlever à l’ennemi et détruire des places, des ports, des villes, des hommes, des vaisseaux, des récoltes et toutes choses semblables, pour affaiblir l’adversaire et renforcer sa propre situation et son action, c’est ce que les lois de la guerre et ses droits nous contraignent de faire », *Histoires* V, 11, 3, dans t. V : *Livre V*, éd. et trad. Paul Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 55. Pour Pascal Payen, ces règles contradictoires ne témoignent donc pas d’une authentique volonté de codification de l’activité militaire et de ses violences, mais davantage du fait que la guerre relève de la Cité et de la sphère du politique, *La guerre dans le monde grec* (cit.), p. 217.

Bohec, « pour les Romains, il fallait que la guerre pût être appelée *bellum iustum piunque* », ce qui signifie selon la traduction qu'il propose « guerre conforme au droit et à la religion¹⁶⁵⁸ », et retarder le conflit par des négociations permettait de s'assurer qu'il était bien conforme à ceux-ci. Ce point est à rapprocher du dialogue entre Girard et Benoît Chantre dans *Achever Clausewitz* sur le don et le contre-don : s'ils se succèdent trop vite, « le principe de réciprocité » réapparaît et la violence risque de s'emballer¹⁶⁵⁹.

Les règles à respecter pendant les combats eux-mêmes n'existaient pas vraiment dans l'Antiquité¹⁶⁶⁰. Certains lieux (sanctuaires, temples) et certaines fonctions (prêtres, devins, hérauts) liés au service des dieux étaient donc considérés comme jouissant d'une immunité inviolable¹⁶⁶¹. Ensevelir ses morts après la bataille était considéré comme un devoir sacré ; le respect des cadavres s'imposait donc théoriquement de part et d'autre¹⁶⁶². Il n'y avait pas de droit réel des prisonniers : les massacres de ceux-ci, en particulier par égorgement¹⁶⁶³, étaient très courants, ce qui est à rapprocher de la conception sacrificielle girardienne de la guerre définie dans la première partie de ce chapitre¹⁶⁶⁴. Mise à mort, esclavage ou libération après rançon étaient les cas les plus courants, mais les femmes et les enfants semblent en réalité avoir été les victimes les plus nombreuses¹⁶⁶⁵. Enfin, le vaincu ne jouissait d'aucun droit, et c'était une règle acceptée par tous que le vainqueur bénéficiait d'un droit de propriété absolue sur ce qui était pris au vaincu, tout comme il pouvait entièrement décider du sort des populations battues¹⁶⁶⁶.

2 – Une découverte anthropologique majeure : « l'agression n'existe pas »

Le droit de la guerre doit aider en théorie à déterminer quelle guerre est juste ou injuste, si attaquer est légitime ou illégitime. Mais pour Girard, cela revient à considérer qu'une guerre ou qu'un conflit possède un point de départ bien précis repérable dans le temps, ce qu'au contraire le dynamisme mimétique de la guerre rend impossible : l'attaque et la défense seraient toutes les deux toujours une réponse à une « irritation » antérieure, même si chaque belligérant se sent dans son bon droit en s'estimant agressé le premier : « il y a là une découverte anthropologique

¹⁶⁵⁸ Yann Le Bohec, *Histoire des guerres romaines* (cit.), p. 48.

¹⁶⁵⁹ *Achever Clausewitz*, p. 115-117. De manière plus générale, « l'existence n'est vivable que si la réciprocité n'apparaît pas », *Achever Clausewitz*, p. 120.

¹⁶⁶⁰ « La guerre réelle ne connaît aucune forme de loi. L'aveu en est fait par les protagonistes, dès qu'ils sont pressés de répondre à l'urgence d'une situation », Pascal Payen, *Les revers de la guerre en Grèce ancienne* (cit.), p. 103.

¹⁶⁶¹ Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité* (cit.), p. 37. Hérodote s'indigne ainsi en rapportant l'exécution des hérauts envoyés par le roi perse Darius à Sparte et à Athènes en 490 av. J.-C., *L'Enquête VII*, 133-134, introd. note et trad. Andrée Barguet, dans Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 506.

¹⁶⁶² Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité* (cit.), p. 39.

¹⁶⁶³ Pratique à propos de laquelle Pascal Payen précise qu'« on ne peut totalement exclure, en particulier dans les cas où la décision d'égorgement est pesée, que la dimension religieuse et expiatoire soit présente », *Les revers de la guerre en Grèce ancienne* (cit.), p. 123. Lysandre fait ainsi égorgement le général athénien Philoclès après la bataille d'Aigos-Potamos en 405 av. J.-C., accusé d'avoir ordonné de jeter à la mer les marins de deux trières ennemies capturées, Xénophon, *Helléniques*, II, 1, 32, éd. et trad. Jean Hatzfeld, t. I : *Livres I-III*, Paris, Les belles Lettres, 1960, publication originale 1939, p. 77.

¹⁶⁶⁴ Pascal Payen, *Les revers de la guerre en Grèce ancienne* (cit.), p. 119.

¹⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶⁶⁶ Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité* (cit.), p. 45-46.

majeure : l'agression n'existe pas (...). Si personne n'a jamais le sentiment d'agresser, c'est que tout est toujours dans la réciprocité. Et la moindre petite différence, dans un sens ou dans un autre, peut provoquer une montée aux extrêmes. L'agresseur a toujours déjà été agressé¹⁶⁶⁷ ».

Il n'y a donc pas, dans l'absolu, de point de départ d'où surgirait de rien un premier conflit. Ce qui importe le plus, la constante historique et anthropologique, c'est la démarche ou l'impulsion de se battre, d'attaquer ou de se défendre certes, mais toujours de franchir les barrières qui séparent de la violence ; violence d'autant plus difficile à contenir que les protections sacrificielles s'amenuisent après l'échec de la Révélation, qu'on ne peut plus mettre à mort « efficacement » des boucs émissaires pour canaliser cette violence et que le droit de la guerre ne remplit plus sa fonction.

Lors d'un conflit, ce qui sépare l'attaquant du défenseur ne serait donc ni évident, ni définitif. La polarité de la violence est plus complexe qu'elle en a l'air, car une attaque n'entraîne pas nécessairement une victoire rapide et totale. La décision du défenseur de combattre est tout aussi importante que celle d'attaquer, et sa réplique peut aussi bien être tout à fait dévastatrice : « nous touchons ici à la seconde grande intuition de Clausewitz : le conquérant veut la paix, le défenseur veut la guerre¹⁶⁶⁸ ». Apparemment paradoxale, cette formulation signifie simplement que celui qui attaque veut terminer le conflit le plus vite possible par une victoire rapide qui imposera son ordre au vaincu, alors que le défenseur, en répondant à l'attaque, cherche au contraire à prolonger les combats, au risque d'accélérer les aller-retours de la violence entre les deux camps. Ainsi, « celui qui croit maîtriser la violence en organisant la défense est en fait maîtrisé par la violence, ce point est très important¹⁶⁶⁹ ». Au-delà du risque de destruction des combattants, ce primat donné à la défense et à la contre-attaque relève pour Girard d'une logique apocalyptique de triomphe de la violence¹⁶⁷⁰.

Or il est frappant de voir que cela était une évidence dans les mentalités anciennes bien longtemps avant Clausewitz, comme le résume Yvon Garlan : « le *casus belli* ne pouvait être que de légitime défense¹⁶⁷¹ », et cela se vérifie dans tout le monde gréco-romain. Déjà, les représentations des cités grecques valorisaient la défense – ou du moins le fait de ne pas reculer – et non le fait d'avancer et d'envahir le territoire d'un adversaire. Les exemples de guerres offensives sont légion, mais Pascal Payen insiste sur le fait que ce primat donné à la défense reste une constante des représentations civiques sur une très longue période¹⁶⁷². Il en était de même dans les mentalités romaines qui « ne se reconnaissaient le droit de faire que des guerres défensives¹⁶⁷³ ».

¹⁶⁶⁷ Achever Clausewitz, p. 53.

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁷¹ Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité* (cit.), p. 29. Il renvoie à l'*Alcibiade* de Platon : à la question de Socrate de savoir à qui les Athéniens pourraient faire la guerre, Alcibiade déclare qu'il n'est pas convenable de faire la guerre à ceux dont la conduite est juste – ce à quoi Socrate acquiesce, *Alcibiade* 109c, trad. Léon Robin et Joseph Moreau, dans Platon, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 211.

¹⁶⁷² Pascal Payen, *Les revers de la guerre en Grèce ancienne* (cit.), p. 23.

¹⁶⁷³ Les exemples ne manquent pas : offensives des Germains en 16 av. J.-C., en 166 apr. J.-C., et au cours du III^e siècle ; l'Iran arsacide entre 2 av. J.-C. et 4 apr. J.-C., les Daces en 88 puis les Sassanides à partir du début du III^e

Ce principe était loin d'être systématiquement respecté et les guerres d'agression étaient très nombreuses. Y. Le Bohec estime que « la guerre offensive avait même été conçue et elle avait reçu une formulation latine grâce à Tacite qui a parlé d'*inferendum bellum*¹⁶⁷⁴ ». Il est intéressant de voir que la description de certaines formes de guerre pratiquées par les Romains est à rapprocher de la dialectique girardienne sur les lois de la défense et de l'attaque que nous venons de décrire ; ceux-ci n'hésitaient pas à pratiquer guerres de représailles, de dissuasion ou préventives¹⁶⁷⁵, que leur morale admettait sans trop de mal, « mais entourées de multiples précautions juridiques et religieuses : dans ce cas, celui qui paraît l'assaillant est en réalité celui qui craint d'être assailli, à moins qu'il n'ait déjà été attaqué. Ce genre de contre-attaque ou de pré-contre-attaque, si l'on peut ainsi s'exprimer, ne posait pas trop de problèmes juridiques dans l'Antiquité¹⁶⁷⁶ ». L'attaquant veut la paix, dit Girard à la suite de Clausewitz ; comme le rappelle Y. Le Bohec, c'est déjà ce que disait l'adage latin *Si vis pacem, para bellum*¹⁶⁷⁷.

On constate donc que le primat donné à la défense sur l'attaque existait dans l'Antiquité aussi bien dans les représentations que dans les pratiques collectives, bien que de larges accommodements aient été pris au cours de l'histoire à ce qui reste une norme. Soulignons tout de même que Girard dit se situer sur ce point-là sur le plan anthropologique, c'est-à-dire mimétique : en rappelant – plutôt qu'en affirmant – que « l'agression n'existe pas », il cherche à renforcer l'idée d'un mimétisme absolu de la violence en général, et de la guerre en particulier.

Non seulement les normes antiques insistent sur l'impératif d'une guerre défensive, mais l'exercice rhétorique de justification de la guerre, que ce soit au moment où celle-ci se déroule ou après celle-ci reste indépassable, voire incontournable¹⁶⁷⁸. Mais justifier la guerre et la

siècle et au début du IV^e, Yann Le Bohec, *La guerre romaine. 58 av. J.-C. – 235 après J.-C.*, Paris, Texte, Tallandier, 2017, publication originale 2014, p. 313.

¹⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 315. Voir la liste d'exemples de guerres offensives romaines donnée à la même page. Pour le concept d'*inferendum bellum*, Y. Le Bohec se réfère à Tacite, *Histoires* III, 55, 2. Il s'agit en fait de III, 55, 1. Voir les *Histoires*, t. II : *Livres II et III*, éd. trad. Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1921, p. 117.

¹⁶⁷⁵ Comme exemple de guerre de représailles, Tacite décrit le châtement du peuple germanique des Chattes par les troupes de Germanicus en vengeance de la mort de Varus en 9 apr. J.-C. Leur « arrivée chez les Chattes fut si imprévue que tout ce que l'âge ou le sexe rendait impuissant fut aussitôt pris ou massacré ». Leur capitale fut brûlée et les campagnes ravagées, *Annales* I, 26, dans t. I : *Livres I-III*, éd. Joseph Hellegouarc'h et Pierre Wuilleumier, trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, Paris, 2003, publication originale 1923, p. 51-52.

¹⁶⁷⁶ Yann Le Bohec, *La guerre romaine* (cit.), p. 314-315. De même, notons la référence à Clausewitz à la p. 375 du même ouvrage : « le plus difficile pour eux, surtout, c'était de combiner les guerres offensives avec la morale (...). Tous condamnaient la guerre civile, abominable à leurs yeux, ce qui ne les a pas empêchés de s'y adonner. Evidemment, ils sont parfois passés à l'offensive : quand il le fallait, ils s'arrangeaient avec les dieux. Ils y étaient poussés par les circonstances, car pour eux "la guerre n'était que la poursuite de la politique avec d'autres moyens" », p. 375.

¹⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 314. La locution n'existe portant pas dans les sources sous cette formulation. On la trouve dans des versions très proches chez plusieurs auteurs, comme Cicéron : « *Quare, si pace frui uolumus, bellum gerendum est* », *Septième Philippique* 19, dans *Discours*, t. XX, trad. Pierre Wuilleumier, Les Belles Lettres, Paris, 1973, publication originale 1960, p. 79. La formulation de Tite Live est « *Ostendite modo bellum : pacem habebitis* », *Histoire romaine* VI, 18, 7, dans t. VI : *Livre VI*, éd. et trad. Jean Bayet, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 33. Enfin, Végèce, dans la première moitié du V^e siècle, écrit quant à lui « *Igitur qui desiderat pacem, preparat bellum* », prologue au livre III de l'*Epitoma Rei Militaris*, éd. Alf Önnersfors, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1995, p. 101.

¹⁶⁷⁸ Patrice Brun revient sur les facteurs déclencheurs des conflits dans la Grèce classique – géographiques, culturels et économiques -, toujours accompagnés de leurs justifications. S'ils étaient parfaitement conscients de ces trois causes, avant toute chose « les Grecs de l'Antiquité (...) auraient dit qu'elles étaient *politiques*, au sens

violence par la rhétorique, le recours à l'histoire ou à la légitime défense revient pour Girard à s'élancer dans un exercice de retour impossible vers une cause identifiable de la violence, qui, de par sa nature mimétique, ne peut cesser de se dérober à ceux qui la cherchent. La source de la violence est donc toujours dans le mimétisme, elle n'est en soi jamais dans un événement du passé ou dans les actions d'un individu ou d'un groupe.

3 – Vers les guerres asymétriques : soldats et « partisans »

Un autre symptôme de la montée aux extrêmes est ce que Girard appelle la « guerre asymétrique¹⁶⁷⁹ », autrement dit des affrontements entre forces de taille rigoureusement inégales, par exemple formées de troupes irrégulières (comme les « partisans »), mais l'exemple le plus abouti est pour lui le terrorisme contemporain. La logique qu'il y repère est la volonté de combattre à tout prix, même contre un adversaire très largement supérieur en nombre ou en puissance militaire, c'est-à-dire perpétuer à n'importe quel prix la réponse violente, et de basculer ainsi de l'« adversité » guerrière, c'est-à-dire la décision rationnelle de combattre, à l'« hostilité » guerrière (la « passion guerrière¹⁶⁸⁰ »). Girard précise que les deux types de guerre, régulière et irrégulière, se renforcent mutuellement « et finissent par s'équivaloir¹⁶⁸¹ ».

La guerre irrégulière n'est pas une nouveauté des guerres napoléoniennes : elle est parfaitement attestée dans l'Antiquité où ces conflits asymétriques existaient donc déjà. La guérilla était une pratique courante et normale pour les peuples ne pouvant pas se permettre de rencontrer son adversaire en rase campagne dans une bataille rangée. Yann Le Bohec rappelle que les Romains ne l'ont quasiment pas pratiquée mais qu'ils ont dû l'affronter « car elle constituait l'ultime recours de petits peuples ou de grands peuples faibles¹⁶⁸² ». Il rappelle que les Romains ont abondamment pratiqué la contre-guérilla et la contre-insurrection, toujours avec succès, puisqu'ils n'ont jamais connu de défaite dans ces conditions. La distinction moderne du soldat avec ou sans uniforme ne peut s'appliquer au monde gréco-romain, où les uniformes à proprement parler n'existaient pas. Jean-Nicolas Corvisier applique pour la Grèce antique la distinction entre les troupes appartenant au corps civique et celles lui étant extérieures¹⁶⁸³. Ainsi, les guerres serviles ou l'emploi massif de mercenaires pouvaient être perçus comme irréguliers, tout comme des actions menées par des armées privées au service

premier du terme, « qui concerne la cité » », « Introduction : pourquoi la guerre ? », dans Patrice Brun, dir., *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*, Paris, Éditions du Temps, 1999, p. 16.

¹⁶⁷⁹ Échange personnel avec Benoît Chantre par courrier électronique, 29 mars 2016. La réponse de B. Chantre est reproduite en annexe de ce chapitre.

¹⁶⁸⁰ *Achever Clausewitz*, p. 32.

¹⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 128-129.

¹⁶⁸² Yann Le Bohec, *La guerre romaine* (cit.), p. 324. Hérodien décrit les manœuvres des Bretons vers 208-211 pour se dérober aux forces romaines : « une fois que l'armée romaine eut dépassé les cours d'eau et les retranchements qui marquaient les limites de l'Empire, ils se produisit à de fréquentes reprises des escarmouches suivies de déroutes pour les Barbares. Mais s'il leur était facile de fuir et de se cacher dans les forêts et les terrains marécageux grâce à la connaissance qu'ils avaient des lieux, tous ces obstacles naturels gênaient les Romains et retardaient d'autant la guerre », *Histoire des empereurs romains* III, 14, 10, éd. et trad. Denis Roques, postface de Luciano Canfora, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 107. Y. Le Bohec précise toutefois que l'armée romaine elle-même la mit en œuvre contre Hannibal lors de la deuxième guerre punique, *Histoire des guerres romaines* (cit.), p. 51.

¹⁶⁸³ Jean-Nicolas Corvisier, « La guerre irrégulière dans le monde grec antique », *Stratégie* 2009/1-2-3-4, n° 93-94-95-96, p. 83.

d'un puissant personnage¹⁶⁸⁴. Mettre ses troupes à la disposition d'un souverain étranger (« mercenariat d'État ») était également mal vu et considéré comme irrégulier¹⁶⁸⁵. Enfin, les razzias pouvaient passer pour régulières¹⁶⁸⁶, mais apparaissent comme totalement étrangères à « l'idéal hoplitique ». Il rappelle également en fin d'analyse qu'une guerre pouvait paraître parfaitement régulière pour un camp et parfaitement irrégulière pour l'autre.

Ainsi, selon Girard, l'inefficacité du droit de la guerre, la réciprocité de plus en plus absolue de la violence qui fait disparaître l'idée d'agression ainsi que la pratique de « guerres asymétriques » accélèrent en théorie le processus de montée aux extrêmes. Néanmoins, celle-ci ne semble jamais correspondre à sa potentialité complète, à son « concept » : si elle s'accélère, elle se diffère également dans le temps tout en se rapprochant de plus en plus de l'Apocalypse.

B – Le diffèremment de la « montée aux extrêmes »

1 – La distinction entre « guerres théoriques et guerres réelles »

Girard retrouve au sein de la « montée aux extrêmes » cette idée de « diffèremment » qu'il appliquait déjà à la Révélation et que nous avons analysée dans le chapitre 6. La « montée aux extrêmes » de la violence présente effectivement la particularité de ne pas se manifester dans l'Histoire selon sa nature profonde, mais de manière atténuée : par un apparent paradoxe, le mouvement d'oscillation de la violence entre les combattants déclenche le mécanisme d'intensification de celle-ci tout en le différant¹⁶⁸⁷. La « montée aux extrêmes » insufflerait donc aux violences guerrières une double dynamique : destructrice si elle se rapproche de son « concept » en favorisant l'indifférenciation des combattants et l'intensification de la

¹⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 84. Les hilotes et les périèques du Péloponnèse se révoltèrent ainsi dix ans durant selon Thucydide à partir de 564 av. J.-C., *La guerre du Péloponnèse* I, 101-103 (cit.), p. 156-157. Hérodote décrit également Pisistrate (m. 527 av. J.-C.) dupant les Athéniens pour se faire accorder une garde personnelle, *L'Enquête* I, 59 (cit.), p. 73.

¹⁶⁸⁵ Selon le récit de Diodore de Sicile, les Athéniens estimèrent ainsi qu'il était de leur intérêt d'envoyer 300 trières aux Égyptiens qui leur demandaient de l'aide pour se défendre contre le roi perse Artaxerxès après son accession au trône vers 465 av. J.-C. Les Égyptiens leur promirent qu'ils pourraient être associés « au gouvernement du royaume » et être payés « en retour par des marques de reconnaissance bien supérieures aux services rendus », *Bibliothèque historique* XI, 71, 4-5, éd. et trad. Jean Haillet, dans t. VI : *Livre XI*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, publication originale 2001, p. 93. Diodore décrit également le stratège athénien Conon devenu « navarque » des Perses détruisant la flotte spartiate à Cnide en 394 av. J.-C., *Bibliothèque historique* XIV, 81, 83 et 84, éd. et trad. Martine Bonnet et Eric R. Bennett, dans t. IX : *Livre XIV*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 110-115.

¹⁶⁸⁶ Hérodote relate ainsi l'échec de l'expédition montée par l'Athénien Miltiade dans le but de rançonner la cité de Paros juste après la fin de la première guerre médique (490 av. J.-C.), accusée d'avoir pris le parti des Perses au cours de celle-ci, *L'Enquête* VI, 132-134 (cit.), p. 455-456.

¹⁶⁸⁷ « C'est effectivement une conséquence de l'imitation, que de provoquer ces deux effets contraires. Cette ambivalence est fondamentale, et contribue à faire de l'interaction entre les hommes un principe unique. L'action réciproque, si les conditions d'unité de temps et de lieu sont réunies (...) va provoquer une montée aux extrêmes. Mais l'action réciproque est aussi ce qui peut différer cette montée aux extrêmes, et constituer le moteur caché des "guerres réelles", dans leur différence avec la "guerre absolue" : nous entrons dans le jeu des supputations diverses sur les intentions de l'adversaire, le calcul des probabilités, etc. L'action réciproque est donc à la fois échange, commerce, et réciprocité (...). La guerre réelle s'éloigne donc de la guerre absolue parce qu'elle prend en compte les dimensions de l'espace et du temps : les lieux, le climat, les "frictions diverses", la fatigue, etc. Et à ce moment-là, les deux adversaires ne monteront pas aux extrêmes, ils ne se répondront pas mutuellement, dans le même temps et le même lieu », *Achever Clausewitz*, p. 41-42.

réciprocité violente ; ou au contraire créatrice de différences - modératrices - si celle-ci est différée dans l'espace et le temps.

Ainsi, la recherche de l'efficacité militaire, qui proscrit donc en théorie toute violence inconsidérée et contre-productive - on y cherche avant tout à remporter la victoire en surprenant autant que possible l'adversaire – limiterait l'accélération de la violence ; à l'inverse, il existerait un mimétisme guerrier pouvant exaspérer les oscillations mimétiques de la violence, et qui fait fi de toute considération politique ou stratégique ; Girard l'apparente d'ailleurs à la « crise sacrificielle » décrite dans *La violence et le sacré*¹⁶⁸⁸.

Girard estime toutefois que Clausewitz n'exploite pas entièrement cette définition de la violence et n'en tire pas toutes les conclusions possibles, autrement dit qu'il ne va pas au bout de la logique apocalyptique que Girard cherche à donner aux violences mimétiques. Girard voit Clausewitz scinder son concept en deux : il y a les « guerres théoriques », qui sont en adéquation avec le concept de la « montée aux extrêmes » ; et il y a les « guerres réelles », qui sont celles de la réalité de l'histoire¹⁶⁸⁹. C'est bien ce pas en arrière devant son intuition que Girard regrette, et qui confirme le sentiment livré dans l'introduction du livre : Clausewitz n'est pas allé au bout de ses découvertes, et c'est lui, Girard, qui se propose d'achever ce qu'il a ici entrevu. Il insiste donc sur la mécanique apocalyptique de la « montée aux extrêmes » : plus elle repousse son adéquation parfaite avec son « concept » - ce qui correspond chez Girard à l'Apocalypse -, plus les violences qu'elle libère s'accroissent par mimétisme¹⁶⁹⁰. Ainsi, « la “montée aux extrêmes” n'est (...) envisageable que de façon “théorique”, c'est-à-dire quand les adversaires sont rigoureusement semblables¹⁶⁹¹ ».

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, les oscillations mimétiques de la violence entre les différents protagonistes de la « crise mimétique » ont chez Girard des effets indifférenciateurs ; les adversaires qui se rendent parfaitement chaque coup porté finissent par trop se ressembler au point de ne plus percevoir ce qui les différencie. L'indifférenciation girardienne a également pour conséquence l'écroulement de la structure sociale dans son ensemble, puisque selon lui une société stable et relativement pacifiée correspond à un savant agencement de différences. Ainsi, les « guerres réelles » de Clausewitz seraient celles d'un monde encore assez différencié pour éviter que celles-ci montent aux extrêmes. En revanche, les « guerres théoriques » seraient celles d'un monde où les différences entre protagonistes s'estomperaient rapidement et où la violence pourrait « correspondre » à son concept de « montée aux extrêmes », autrement dit ce que Girard nomme la « médiation interne ». A ce titre, l'indifférenciation parfaite des combattants serait la condition même de l'apocalypse.

2 – Vers l'Apocalypse

La rencontre de la violence avec son « concept » a beau être différé, « le choc (...) n'en sera que plus terrible. L'existence des « guerres réelles » au sein du christianisme historique ne fait que masquer la marche irrésistible vers les « guerres absolues », vers lesquelles elles se dirigent

¹⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 36.

sans le savoir¹⁶⁹². Cette possibilité devient réelle, nous l'avons vu, dès l'échec de la Révélation chrétienne¹⁶⁹³. Ainsi, « la menace de la montée aux extrêmes, qui ne fait qu'un avec la *continuité* de l'action guerrière, est toujours latente derrière les discontinuités des guerres réelles (manœuvres, hésitations, repos...) », et plus le principe de réciprocité devient apparent, plus il est dangereux¹⁶⁹⁴. Girard retrouve ici ses analyses sur la rivalité mimétique de *La violence et le sacré* et reprend l'exemple du *kudos* grec analysé au début de ce chapitre : à son va-et-vient entre les combattants de *Illiade* il fait correspondre l'alternance des victoires et des défaites dans la guerre¹⁶⁹⁵ ; dans les deux cas, on se sent rigoureusement différent de son adversaire, et plus on croit à sa différence, plus au contraire on s'indifférencie et plus on se dirige vers la crise mimétique : « c'est à ce moment que le groupe frôle le chaos : mettez des armes nucléaires dans les mains des belligérants, et ce ne sera plus le groupe, mais la planète entière (...). C'est cela l'adéquation de la guerre à son concept, *l'unité réalisée entre l'alternance et la réciprocité*, une oscillation accélérée des différences, un passage à l'abstraction, en quelque sorte¹⁶⁹⁶ », passage qui ne fait qu'un avec l'Apocalypse.

Bilan du chapitre 12 :

Dès lors qu'elle s'éloigne de ses origines sacrificielles, la guerre devient donc, dans la pensée girardienne, la manifestation suprême du mimétisme violent libéré par l'échec de la Révélation chrétienne. Girard en élabore une théorie générale, décrivant d'abord ses manifestations sacrificielles avant de la relier profondément à la marche apocalyptique de l'histoire. Si c'est surtout *Achever Clausewitz* (2007) qui lui a permis de considérablement approfondir le thème, les racines de son analyse se trouvent dans *La violence et le sacré* (1972) et *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) et l'exploitation des textes évangéliques qu'il fait dans ce dernier. Comme nous l'avons vu, la lecture de Clausewitz renvoie à nouveau Girard vers les textes chrétiens afin de préciser la nature apocalyptique de la guerre en tant que concept.

Si tous les exemples de guerres étudiés dans *Achever Clausewitz* datent des époques moderne et contemporaine, nous avons précisé dans ce chapitre que la possibilité historique de la montée aux extrêmes apparaît avec le christianisme et la tension entre les deux lectures, sacrificielle et non-sacrificielle, qui se manifeste au sein du christianisme historique. Nous avons toutefois identifié au cours de cette recherche que la guerre pouvait déjà avoir une tendance à monter aux extrêmes dans l'Antiquité. La question se pose : où placer le curseur entre « guerres théoriques » et « guerres réelles » dans l'Antiquité ? La grande fréquence des conflits guerriers est à considérer en premier lieu. Yvon Garlan rappelle ainsi « l'hégémonie du fait militaire dans les sociétés antiques » : on se battait, en Grèce et à Rome, à une fréquence élevée¹⁶⁹⁷, et parfois

¹⁶⁹² *Ibid.*, p. 48. « Tout comme l'alternance des victoires et des défaites masque la réciprocité », précise Girard à la même page.

¹⁶⁹³¹⁶⁹³ Le rôle joué par le christianisme de la logique apocalyptique de la violence se fait « avec l'effet d'une bombe à retardement », *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 46-47.

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 47. La « fin des temps » fait ainsi « coïncider la violence avec sa vérité » (p. 150).

¹⁶⁹⁷ Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité* (cit.), p. 3. Il précise ainsi qu'« Athènes (...), durant le siècle et demi qui va des guerres médiques (...) à la bataille de Chéronée (338), guerroya en moyenne plus de deux ans sur trois,

avec des armées d'une taille absolument considérable qu'on ne retrouva guère avant l'époque moderne¹⁶⁹⁸. Si les batailles faisaient en général relativement peu de morts¹⁶⁹⁹, le sort des populations civiles n'était guère enviable. Si Jean-Nicolas Corvisier estime que rien dans la guerre antique ne correspondait à la « guerre totale » moderne¹⁷⁰⁰, Yann Le Bohec considère toutefois que « les anciens ont peut-être conçu une guerre qui risquait de devenir presque illimitée. (...) ». Au fond, tous les bons généraux de tous les temps, même les Romains, ont essayé de mesurer leurs moyens et les disponibilités de l'adversaire ; mais peu ont eu à leur disposition des moyens illimités¹⁷⁰¹. J.-N. Corvisier estime toutefois que les mécanismes qui mènent à la « guerre totale » moderne sont, bien qu'à une autre échelle, parfaitement observables dans la guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.-C.) et ses nombreuses violations des usages en matière de guerre¹⁷⁰².

Il faut à présent rappeler et compléter l'enchaînement des séquences de l'histoire mimétique de l'humanité selon Girard. Du mécanisme émissaire découlent l'hominisation et les sociétés sacrificielles, solidement ancrées dans un univers de méconnaissance du fonctionnement réel de la violence. La Révélation chrétienne, faisant suite à la préparation effectuée par l'Ancien Testament, révèle au grand jour les mécanismes de la violence émissaires, les rendant progressivement inopérants : il s'agit du grand basculement historique au sein de la conception

sans jamais jouir de la paix pendant dix ans de suite. Au cours de la première partie de l'histoire romaine, le temple de Janus qui, « ouvert, annonçait que Rome était sous les armes, fermé, que la paix régnait autour d'elle », ne fut fermé, selon Tite-Live (I, 19, 2-3), que deux fois entre l'époque de Numa Pompilius (...) et celle d'Auguste », en l'occurrence à la fin de la première guerre punique (241 av. J.-C.) et après Actium (31 av. J.-C.). Pour la référence au temple de Janus, voir Tite-Live, *Histoire romaine*, t. I (cit.), p. 32.

¹⁶⁹⁸ Yvon Garlan rappelle que même à l'époque de la *Pax Romana*, l'Empire entretenait en permanence entre 300 et 500 000 hommes, *La guerre dans l'Antiquité* (cit.), p. 3. A titre de comparaison, Philippe Contamine estime que l'empire carolingien ne pouvait bénéficier, entre 800 et 840, que d'un vivier d'environ 100 000 soldats, et tous les effectifs maximaux engagés pour une campagne qu'il mentionne pour l'Occident médiéval jusqu'au début du XVI^e siècle ne dépassent guère les 20 ou 30 000 hommes, *La guerre au Moyen Age*, PUF, Paris, Nouvelle Clio, 2012, publication originale 1980, p. 102-103. Jean-Claude Cheynet estime également qu'aux X^e-XII^e siècles, les armées de campagne byzantines dépassaient rarement les 25 000 soldats, alliés non compris, « Les effectifs de l'armée byzantine aux X^e-XII^e siècles », *Cahiers de civilisation médiévale*, 152, 1995, p. 333.

¹⁶⁹⁹ Yann Le Bohec, *La guerre romaine* (cit.), p. 322. Il estime également que deux cas firent exception dans les conflits menés par les Romains : « les Éburons en Gaule et les Nasamons en Afrique » (p. 323). En Belgique, le massacre des Éburons en 53 av. J.-C. eut lieu en représailles de leur soulèvement. César écrit vouloir les anéantir et en faire disparaître le nom, *Guerre des Gaules* VI, 32-44, éd. Christian Goudineau, trad. Léopold-Albert Constans, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, p. 249 ; le sort des Nasamons, aux alentours de 85-86 apr. J.-C., est rapidement mentionné par Denys d'Alexandrie, un contemporain de l'empereur Hadrien (117-138), qui parle des « foyers des hommes Nasamons, anéantis », *Description de la terre habitée*, v. 208-210, trad. Christian Jacob, préf. Marcel Detienne, Paris, Albin Michel, 1990. Ceux-ci s'étaient révoltés après avoir refusé de payer tribut, mais plus que d'un massacre en règle ils ont pu tout aussi bien être victimes d'un exode forcé (p. 122, note 58). On peut aussi donner l'exemple du siège et de la dévastation de l'île de Mélos par les Athéniens en 416-415 av. J.-C. où, dans le récit qu'en fait Thucydide, tous les hommes furent tués et les femmes et les enfants réduits en esclavage, avant que des colons n'y soient envoyés par la suite, *La guerre du Péloponnèse* V, 84-116 (cit.), p. 1095-1105.

¹⁷⁰⁰ Jean-Nicolas Corvisier, *Guerre et société dans les mondes grecs (490-322) av. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 83.

¹⁷⁰¹ Yann Le Bohec, *La guerre romaine* (cit.), p. 320.

¹⁷⁰² Il précise que « les mêmes ingrédients ont, dans l'histoire, donné les mêmes effets : mise en place de coalitions, durée de conflits entraînant l'abandon de la guerre saisonnière et la nécessité d'aller jusqu'au bout des forces d'une Cité, mobilisation d'une part plus grande de la population en raison de la multiplication des lieux de conflit ont pour conséquence le désir de victoire à tout prix, fût-ce en utilisant des méthodes nouvelles et en prenant des libertés avec les règles habituelles. De la guerre du Péloponnèse aux deux guerres mondiales, le processus est le même », Jean-Nicolas Corvisier, « La guerre irrégulière dans le monde grec antique » (cit.), p. 82.

girardienne de l'histoire : de l'histoire cyclique on passe à l'histoire ouverte, de l'archaïsme à la modernité mimétique. Nous en avons vu les modalités, comme le recul de l'archaïsme, l'émergence de la médiation interne ou encore la diffusion du souci moderne des victimes, mais dont l'horizon historique est entièrement apocalyptique. L'Apocalypse girardienne, faite de violences exclusivement humaines, s'incarne dans l'histoire à travers la « montée aux extrêmes » de la guerre ; elle devient donc « l'unique loi de l'histoire¹⁷⁰³ ». Pour Girard, toutefois, l'espérance demeure, car plus la violence rentre en adéquation avec sa vraie nature, plus sa vérité continue d'apparaître au grand jour, dans la continuité de la Révélation chrétienne ; ainsi, « aux lieux du péril, croît aussi ce qui sauve¹⁷⁰⁴ ».

¹⁷⁰³ Voir citation en ouverture de chapitre.

¹⁷⁰⁴ Friedrich Hölderlin, cité par Girard dans *Achever Clausewitz*, p. 23. Une partie du chapitre V d'*Achever Clausewitz* est justement consacrée au poète allemand (1770-1843).

Annexe au chapitre 12

« Oui, c'est après 9/11 que Girard s'est intéressé à Clausewitz, très lu en Amérique depuis 1947 et considéré, par contre, en Europe comme le responsable des deux conflits mondiaux... Il l'a découvert dans une traduction américaine abrégée. Et il m'a proposé de mener avec lui une enquête un peu plus systématique sur l'émergence, dans le "De la guerre", du concept de "montée aux extrêmes", qui dit bien l'emballement dynamique, ou toujours ascendant, des violences de masse.

Les attentats terroristes de New York ont été le déclencheur de ce livre, parce qu'ils révèlent la grande violence logeant dans les conflits dits "asymétriques" : ceux qui sont nés au moment de la guerre d'Espagne, en 1808, entre une armée régulière (Napoléon) et une armée irrégulière (peuple en armes). Cette asymétrie fait toute la dynamique violente des conflits modernes, qui ne sont plus à proprement parler "symétriques", autrement dit réglés par un droit de la guerre.

Certes, quand Girard parlait en 1972 de "rivalité symétrique", c'était pour désigner le même phénomène mais sur le plan de la rivalité gémellaire ou de l'indifférenciation. D'où la précision que nous avons apportée en 2007 en définissant la rivalité mimétique comme asymétrique (puisque opposant un maître et un esclave) et réciproque (parce que chacun est à la fois le maître et l'esclave de l'autre) - ce que Girard appelait, en 1961, "médiation double" »

Annexe 3 : courrier électronique de Benoît Chantre à l'auteur, 29 mars 2016 (extraits)

Conclusion : les héritages antiques au cœur de l'histoire mimétique de l'humanité

« Dans l'histoire, nous nous trouvons toujours entre l'Évangile et le mythe¹⁷⁰⁵ »

Comme nous l'avons vu au cours de ce travail, les héritages antiques sont d'une importance fondamentale dans la pensée historique de René Girard. Celui-ci élabore une « histoire mimétique de l'humanité » qui s'étend du processus d'hominisation jusqu'à nos jours, et qui est jalonnée de séquences historiques qui s'enchaînent dans un ordre immuable, archaïsme et modernité mimétiques, dont le point de bascule se situe avec la Révélation chrétienne au I^{er} siècle ; l'Antiquité est donc au cœur du drame historique qui se joue dans la vision girardienne de l'histoire, puisque la Révélation fait apparaître les fondements violents et sacrificiels de l'ordre archaïque et les empêche désormais de fournir des protection efficaces contre les violences humaines que la fin de l'archaïsme libère, c'est-à-dire contre le risque apocalyptique.

A - Des sources grecques à la racine d'une théorie de l'archaïsme sacrificiel

Girard a élaboré sa conception de l'archaïsme mimétique et des sociétés sacrificielles dans *La violence et le sacré* (1972) à partir de sources grecques anciennes, ainsi que par des descriptions ethnographiques de sociétés traditionnelles des XIX^e et XX^e siècles : nous n'avons fait que mentionner ces dernières dans notre travail. Girard avait défini le désir mimétique, ou désir triangulaire, dès son premier livre, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, dans lequel il affirme que tout désir est la copie du désir d'une autre personne, le médiateur, ce qui peut entraîner des conflits et des formes d'aliénation psychologique si les deux se trouvent trop rapprochés dans le temps, l'espace ou le milieu social, ce que Girard appelle la médiation interne. Au contraire, si une distance suffisante sépare les deux personnes, la rivalité est évitée et l'on reste dans une médiation de type externe¹⁷⁰⁶.

C'est l'étude approfondie des tragédies grecques du V^e siècle av. J.-C. – celles d'Eschyle, Sophocle et d'Euripide -, qui a permis à Girard d'historiciser davantage sa conception du désir mimétique. Il développe ainsi une approche personnelle de la lecture du texte tragique en centrant son attention sur la ressemblance croissante que les personnages semblent manifester au cours du « débat tragique¹⁷⁰⁷ », qui se déroule dans une société plongée dans une crise grave, comme par exemple la peste qui ravage Thèbes dans *Œdipe Roi* de Sophocle. La tragédie grecque permet donc à Girard de développer la concept d'« indifférenciation violente » : plus les rivalités mimétiques s'intensifient, plus les personnages perdent leur individualité et plus ils se ressemblent. La société bascule alors de plus en plus dans la médiation interne et c'est ainsi que se déchaîne la « crise mimétique », alternance d'échanges de plus en plus violents entre les protagonistes qui se retrouvent entièrement prisonniers de la violence mimétique. Celle-ci finit par se polariser sur une victime parfaitement innocente, et une seule, que l'on va accuser d'être

¹⁷⁰⁵ *Sanglantes origines*, p. 113

¹⁷⁰⁶ *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 31.

¹⁷⁰⁷ *La violence et le sacré*, p. 71.

responsable du désastre - si l'on reprend le cas d'*Œdipe Roi*, c'est Œdipe qui devient le réceptacle de l'hostilité de tous. Ce personnage est tué ou expulsé, ce qui pour Girard revient au même : c'est le mécanisme du bouc émissaire. La violence de tous contre tous devient ainsi la violence de tous contre un, et la communauté recrée ainsi son unité sur cette expulsion ou ce meurtre, dans la plus grande méconnaissance de ce qui vient de se passer.

La lecture que fait Girard de la tragédie grecque se trouve corroborée, selon lui, par les pratiques et coutumes des descriptions des sociétés traditionnelles mentionnées ci-dessus. Girard avance donc l'affirmation suivante : l'ensemble du processus de ce que met en scène la tragédie grecque, de la crise mimétique à sa résolution violente qui rétablit l'ordre et la concorde – autrement dit la médiation externe -, correspond à une expérience qui a dû réellement se produire par le passé ; la tragédie est donc un lointain écho de la fondation violente qui s'est produite dans un passé lointain et que seule l'« inspiration tragique du dramaturge » permet de partiellement refléter.

L'étude des mythes lui permet de compléter cette analyse ; il y a selon lui une unité de tous les mythes, grecs ou non grecs, et c'est de mettre en scène le meurtre originel qui fonde la communauté. Toutefois, la méconnaissance, nécessaire au bon fonctionnement du mécanisme émissaire, entraîne un travestissement de l'action originelle : à travers une très longue « élaboration mythologique », le récit mythique en vient à faire disparaître toute trace de l'innocence de la victime pour ne plus représenter que le point de vue des assassins : l'individu mis à mort est bien coupable de ce dont on l'accuse¹⁷⁰⁸. Ainsi, selon Girard, les dieux des mythes et du paganisme sont tous d'anciennes victimes sacralisées ou divinisées : si elles sont effectivement les fauteuses de trouble aux yeux de leurs assassins, elles sont également responsables par leur mort du retour miraculeux à l'ordre. Par conséquent, tout comme il propose une approche spécifique de la lecture de la tragédie grecque (repérer les échanges mimétiques violents et l'indifférenciation qui en suit), Girard propose également une méthode d'analyse et de compréhension des mythes, à la racine desquels il postule un meurtre bien réel. Il appelle ainsi à approcher les textes mythologiques de la même manière que l'on lirait un registre de l'Inquisition : il faut voir au-delà du point de vue des persécuteurs et repérer le mécanisme émissaire qui s'abat sur une victime innocente¹⁷⁰⁹.

Girard généralise sa théorie de l'archaïsme en affirmant que la fondation de toute société relève de ce type de mécanisme, mécanisme qu'il voit directement à l'œuvre dans le passage de l'animalité à l'humanité, c'est-à-dire le processus d'humanisation. Toute forme de culture humaine découle donc de la violence originelle, toute forme de rite (en particulier le sacrifice, reprise rituelle du meurtre originel), d'interdit ou d'institution ; elles n'ont qu'une fonction : canaliser la violence, empêcher le retour de la crise mimétique et maintenir l'ordre sacré de la médiation externe : c'est ce que Girard nomme les sociétés archaïques. Cette forme de fonctionnement social remonterait donc aux origines mêmes de l'humanité, donc chaque groupe est voué à s'autodétruire s'il ne régule pas efficacement son mimétisme violent. L'histoire « fermée » de ces sociétés est ainsi jalonnée de « cycles sacrificiel », formés de la

¹⁷⁰⁸ *Le bouc émissaire*, p. 56.

¹⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 58-59.

répétition inlassable des rites afin de garder la violence originelle hors de la communauté. Ces cycles peuvent toutefois s'essouffler et provoquer le retour de la crise mimétique et donc du mécanisme émissaire, et Girard voit dans le meurtre de César en 44 av. J.-C. un exemple éclatant de ce type de fondation, ou plus exactement de refondation. L'histoire de Rome, qu'elle soit réelle ou mythique, permet selon Girard de voir la récurrence de la thématique du meurtre fondateur, non seulement avec celui de César, mais également avec le récit du meurtre de Rémus par Romulus, événement fondateur de Rome, puis avec le récit de l'expulsion de Tarquin le Superbe, événement fondateur de la République.

Au contraire, un ordre sacrificiel solidement arrimé peut permettre à une société donnée de s'inscrire dans la longue durée et de développer des rites et des institutions dont le caractère sacrificiel est de moins en moins vigoureux et donc de plus en plus apparent ; nous avons vu que l'Antiquité préchrétienne semble correspondre à cette dynamique, et c'est au sein de la société grecque que Girard observe ainsi ces traces d'archaïsme qui deviennent apparentes. C'est pour lui le cas dans les mythes et tragédie grecs, mais nous avons également vu l'importance qu'il donne à Homère et à certains textes de philosophes présocratiques comme ceux d'Anaximandre, d'Héraclite ou d'Empédocle. Certains rites athéniens, comme les Bouphonies et surtout celui du *Pharmakos*, mettraient également très clairement en scène les mécanismes violents de l'expulsion originelle. A l'inverse, la lecture que fait Girard de Platon et d'Aristote cherche à préciser la difficulté de ces penseurs à appréhender la réalité violente du mimétisme humain, au sein d'un univers qui cherche à maintenir la méconnaissance des phénomènes victimaires afin d'en garantir le bon fonctionnement.

B - Les textes essentiels : Ancien et Nouveau Testaments

Cette histoire sacrificielle est pour Girard une histoire sainte, voulue par Dieu. Cette dimension religieuse est absolument fondamentale dans sa pensée historique : l'archaïsme serait une première étape dans l'histoire de l'humanité afin que celle-ci parvienne à vivre avec son mimétisme, au sein d'un ordre mensonger « non pas voulu, mais toléré par Dieu¹⁷¹⁰ ». Dieu cherche à lentement préparer les êtres humains à se passer des mécanismes sacrificiels, afin qu'ils puissent vivre ensemble sans que leur violence ne les menace en permanence de leur destruction. Il y a donc un plan divin, qui est de révéler par étapes le fonctionnement réel des violences mimétiques et l'innocence des victimes innocentes mises à mort depuis la nuit des temps. Girard identifie la première étape de ce processus de révélation dans les textes de l'Ancien Testament dont les premières analyses apparaissent dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978). Il y aurait ainsi au sein de l'univers vétérotestamentaire une dynamique d'éloignement de l'archaïsme encore inédite à ce stade de l'histoire humaine¹⁷¹¹, notamment avec ce que Girard appelle l'« inspiration prophétique ». Le sacrifice y serait de plus en plus fermement condamné, et la voix des victimes s'y ferait entendre avec un retentissement tout à fait nouveau, comme dans les chants du Serviteur de Yahvé dans le *Livre*

¹⁷¹⁰ *Quand ces choses commenceront*, p. 167.

¹⁷¹¹ « Ce qui fait la grandeur de l'Ancien Testament, c'est que, alors que les premiers livres sont sur fond de sacrifice humain, il annonce le mouvement vers la non-violence absolue qui n'est que du Christ. C'est un mouvement progressif : plus on avance dans l'Ancien Testament, plus on va vers la vision prophétique », « Le bouc émissaire et Dieu », dans René Girard, André Gounelle et Alain Houziaux, *Dieu, une invention ?*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2007, p. 76.

d'Isaïe et surtout dans le *Livre de Job*, spectaculaire dénonciation selon Girard du processus victimaire : le mécanisme d'unanimité violente qui se referme sur Job y est dépeint selon lui avec une précision extraordinaire, mais, à l'inverse des mythes, c'est bien la voix de la victime qui refuse son sort qui y triomphe, et non celle de ses persécuteurs. Le dieu biblique est donc bien le « Dieu des victimes ».

Cette Révélation devient pleine et entière dans la lecture que fait Girard des textes évangéliques. Les récits de la vie de Jésus montrent selon lui une compréhension totale des jeux du mimétisme violents que Dieu a décidé de révéler, afin que l'on puisse désormais vivre sans que le social ne nécessite de mise à mort collective. Les quatre Évangiles canoniques mettent ainsi en scène un drame qui se déroule en deux temps. Le premier est la prédication de Jésus, qui enseigne autour de lui la vérité sur le mimétisme humain et les violences que celui-ci provoque et appelle à rentrer ainsi dans le « Royaume de Dieu ». Girard voit cela dans des récits comme celui des « malédictions contre les Pharisiens¹⁷¹² », de la femme adultère¹⁷¹³, de la décollation de Jean-Baptiste¹⁷¹⁴ ou encore celui des démons de Géréza¹⁷¹⁵. Jésus y appelle à renoncer au mimétisme violent en se découvrant soi-même persécuteur et à suivre le seul modèle qui puisse diriger le désir mimétique vers une bonne réciprocité : ce modèle est lui-même, Jésus, qui n'imite que Dieu.

Girard voit cette prédication échouer, et c'est ainsi qu'il identifie un deuxième temps dans les récits évangéliques : la mort de Jésus sur la croix, ce qui revient selon lui à dire que puisqu'il n'a pas été entendu, Jésus accepte de devenir la « victime absolue », sur qui se polarise progressivement l'hostilité de tous lors de sa montée à Jérusalem. Girard le décrit ainsi accusé ou abandonné par tous : les Évangiles mettraient donc une nouvelle fois en scène le mécanisme émissaire, mais avec une insistance totale sur l'innocence de la victime. C'est le « triomphe de la Croix », la Révélation complète du mécanisme du bouc émissaire, qui annonce la fin de la transcendance « satanique », c'est-à-dire accusatoire et victimaire, de la violence¹⁷¹⁶. Ce sont surtout les Évangiles qui sont ici exploités par Girard. Quelques lettres de Paul sont citées ici ou là, mais Girard insiste avant tout sur la « Révélation évangélique ». Le reste des textes néotestamentaires n'y apparaît que de manière sporadique, voire pas du tout. Aucun écrit apocryphe n'est également mentionné.

C - Le texte biblique et la genèse de la modernité mimétique

Si la Révélation sur la violence est complète, l'échec n'en est pas moins réel pour Girard : par un « paradoxe inouï », le christianisme qui se développe dans l'histoire ne retient qu'une lecture « sacrificielle » de la mort du Christ, autrement dit ce « christianisme historique » ne serait qu'une énième fondation basée sur le meurtre d'un individu divinisé par la suite. Girard oppose à cela la lecture non-sacrificielle : celle-ci ne fait pas de la Passion le point de départ d'un nouvel ordre mais au contraire une injonction à rentrer dans le Royaume de Dieu. Au sein de celui-ci,

¹⁷¹² Mt 23 ; Lc 11, 37-53.

¹⁷¹³ Jn 8, 3-11.

¹⁷¹⁴ Mc 6, 14-29.

¹⁷¹⁵ Mc 5, 1-20 ; Lc 8, 26-39.

¹⁷¹⁶ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 182-183.

la violence quitte sa transcendance satanique pour ne plus suivre que la médiation du Christ¹⁷¹⁷ ; Girard définit ce type de rapport comme une « médiation intime » qui permet de s'extirper de la dialectique sans fin entre la médiation interne et la médiation externe, c'est-à-dire entre la crise sacrificielle et l'ordre satanique, meurtrier et mensonger, qui y met provisoirement fin.

Le refus historique du Royaume de Dieu initie donc une nouvelle séquence historique : la modernité mimétique. Il s'agit pour Girard d'un basculement historique sans précédent, d'un point de non-retour absolu : l'histoire cyclique de l'humanité est désormais révolue puisque son principe fondateur n'est plus méconnu. L'Antiquité se situe donc à la charnière entre archaïsme et modernité mimétiques, et nous avons rappelé que le séquençage immuable de l'histoire qu'effectue Girard (hominisation, archaïsme, Révélation, modernité) se situe en dehors d'une histoire faite de périodes distinctes. Le concept chronologique d'Antiquité, quelles que soit les délimitations chronologiques qu'on lui donne, s'insère donc avec difficulté dans les séquences girardiennes de l'histoire.

Toute la conception girardienne de la modernité mimétique trouve son point de départ dans le refus de la Révélation et de l'offre du Royaume de Dieu, offre qui n'est d'ailleurs pas révolue, mais « différée » : à une première lecture assez radicale de ce refus au sein des textes évangéliques, Girard a substitué une vision plus modérée, prenant davantage en compte les contingences de l'histoire et insistant sur la longue durée. Tout le drame de la modernité repose selon lui sur la tension qu'il identifie au sein du « christianisme historique » entre lecture sacrificielle et lecture non-sacrificielle, cette dernière correspondant au « christianisme authentique », à la vérité de la Révélation chrétienne ; Girard ne cesse de revenir au texte chrétien dans toutes ses analyses de la modernité mimétique¹⁷¹⁸, texte qui déclenche « la plus grande révolution culturelle de l'humanité¹⁷¹⁹ ». Il y a néanmoins une dynamique double au sein de cette modernité, dont un des premiers effets est de faire reculer l'archaïsme, et notamment le rite sacrificiel qui disparaît totalement de l'univers chrétien. Ce recul de l'archaïsme n'est pourtant pas une garantie historique absolue et des phénomènes partiels de retours en arrière peuvent avoir lieu, tentatives toujours dangereuses puisque désormais mettre à mort des victimes ne peut plus engendrer d'ordre stable. En revanche, Girard voit dans ce qu'il appelle les « textes de persécution », qui apparaissent progressivement dans les sociétés chrétiennes, la preuve indubitable que l'on ne peut plus produire de textes mythiques et dissimuler l'innocences des victimes de violences collectives¹⁷²⁰. Cette catégorie de textes qu'identifie Girard dépeindrait ainsi des violences collectives sans pouvoir masquer la fausseté des accusation proférées contre les victimes et l'innocence de celles-ci.

L'échec de la Révélation et l'affaiblissement progressif mais irrémédiable de l'ordre sacrificiel provoquent également la diffusion profonde de la médiation interne au sein du christianisme

¹⁷¹⁷ *Achever Clausewitz*, p. 105.

¹⁷¹⁸ « Si les religions qui ont recouru au mécanisme de la victimisation expiatoire ont réellement protégé l'humanité de sa propre violence, alors la révélation évangélique de ce mécanisme marque un véritable changement d'époque dans l'histoire de l'homme, bien que, de fait, très dangereux. Par sa diffusion dans toute l'humanité, cette révélation a libéré aussi bien nos capacités créatrices que nos facultés de destruction », *Christianisme et modernité*, p. 144.

¹⁷¹⁹ *Le sacrifice*, p. 64.

¹⁷²⁰ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 167.

historique, que Girard identifie à l'œuvre dès l'époque d'Augustin d'Hippone¹⁷²¹. Les effets psychologiques et sociaux que la médiation interne peut provoquer sont décrits par Girard comme désintégrateurs et aliénants, aussi face à l'intensification historique n'y a-t-il qu'une voie à suivre, encore et toujours : l'imitation du Christ et la conversion à la « bonne réciprocité » mimétique. Il ne s'agit pas de foi à proprement parler : la conversion girardienne revient à se découvrir imitateur, et par extension persécuteur, même si Girard affirme que la découverte du désir mimétique et sa propre conversion au christianisme ont relevé de la même dynamique¹⁷²². Si l'offre du Royaume n'a pas été saisie lors de la prédication et de la mort de Jésus et si la Révélation s'en retrouve différée, la modernité mimétique témoigne toutefois de la diffusion du savoir évangélique sur la violence ; c'est le cas avec « textes de persécution » girardiens, qui relèvent de manière plus globale de ce que Girard nomme le « souci moderne des victimes », c'est-à-dire une capacité qui s'accroît dans le temps à pouvoir identifier une victime en tant que telle¹⁷²³. Cette capacité est sous-tendue par la possibilité de s'extirper de l'univers des représentations mythologiques de la victime émissaire, et de voir à travers les « signes victimaires » de la persécution¹⁷²⁴. Ce phénomène historique inhérent à la modernité mimétique tire son origine des textes évangéliques et l'identification de Jésus à la « victime parfaite » à laquelle ils procèdent ; c'est donc le christianisme qui enseigne à l'humanité ce que sont réellement une persécution et une victime, sans que celle-ci réalise les origines bibliques de sa connaissance.

Le Nouveau testament est d'ailleurs pour Girard un outil anthropologique et scientifique, puisque la vérité est selon lui toujours religieuse : il faut donc apprendre à le lire de façon « strictement empirique¹⁷²⁵ ». Arriver à identifier la victime, c'est découvrir le mécanisme émissaire et donc l'origine de la culture ; Girard associe donc le développement de l'esprit proprement scientifique à la Révélation apportée par le christianisme. L'Occident chrétien – aussi vague que ce terme soit – bénéficierait donc d'un savoir incomparablement supérieur à celui de toutes les sociétés qui l'ont précédé, savoir qui lui donne une forme de supériorité morale, même si Girard estime qu'il s'agit d'un univers paradoxal : on n'y a jamais autant défendu et réhabilité les victimes, qui n'y ont jamais été autant persécutées. De même, ses capacités scientifiques et organisationnelles lui donnent peu à peu une puissance totalement inédite dans l'histoire, tout en restant extraordinairement fragile face à sa propre violence.

D - Le mimétisme apocalyptique au sein des Évangiles synoptiques

La Révélation reste inachevée : son savoir authentique sur les violences mimétiques et le mécanisme émissaire n'ont pas été entièrement reçus, et la possibilité du Royaume de Dieu, si elle reste une offre permanente que chacun peut saisir, est de plus en plus différée dans l'histoire. Désormais privée de ses « béquilles sacrificielles », l'humanité est confrontée à sa propre violence¹⁷²⁶ : c'est le risque apocalyptique que Girard identifie dans les Évangiles synoptiques. Des *Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978) à *Achever Clausewitz*

¹⁷²¹ *Les origines de la culture*, p. 67-68.

¹⁷²² *Quand ces choses commenceront*, p. 217-223.

¹⁷²³ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 210-220.

¹⁷²⁴ *Le bouc émissaire*, p. 24-26.

¹⁷²⁵ *Les origines de la culture*, p. 121.

¹⁷²⁶ *Le sacrifice*, p. 59.

(2007), il développe à partir de ceux-ci une conception originale de l'Apocalypse. Elle est originale en ce qu'elle n'inclut pas l'*Apocalypse* de Jean qui clôt le Nouveau testament, ni aucun autre récit apocalyptique apocryphe : elle est exclusivement centrée sur les synoptiques et relève ainsi de l'« inspiration évangélique » ; de plus, l'Apocalypse selon Girard est faite de violences entièrement humaines : elle ne contient rien de surnaturel, aucune intervention divine. En ce sens, elle continue d'approfondir le thème de la responsabilité individuelle absolue de chacun face à sa propre violence ; aucun mythe, aucune divinité ne doit l'en détourner. La fin du monde n'est pas une prophétie farfelue pour Girard ; elle ne fait qu'un avec la nature profondément mimétique de chaque être humain, et c'est dans la Bible qu'il faut trouver la mise en correspondance éclatante entre mimétisme et Apocalypse. Il faut donc se rapprocher toujours plus de son message authentique, c'est-à-dire du Royaume de Dieu ; c'est la « réconciliation » girardienne, la prise de conscience absolue d'être déterminé profondément par le mimétisme¹⁷²⁷. La modernité mimétique fait donc une place nouvelle à la violence, dans un monde où l'ordre sacrificiel s'affaïsse peu à peu, donnant à celle-ci des possibilités de libération potentiellement catastrophiques. Girard observe cela par exemple dans la perte des « modèles transcendants » qui caractérisent l'archaïsme, perte qui accompagne la diffusion de la « médiation interne ».

A partir de la Révélation, la violence s'inscrit dans l'histoire ; ainsi, ceux qui, comme le Christ, veulent mener la guerre de la vérité contre la violence, les martyrs chrétiens, sont mis à mort dans l'Empire romain. A l'inverse, la « lecture sacrificielle » de la mort de Jésus est à la racine des persécutions menées par les chrétiens dès les derniers siècles de l'Antiquité : on cherche toujours des boucs émissaires, même au sein de la religion du « Dieu des victimes ». Paradoxalement, les violences civiles diminuent très lentement dans les sociétés occidentales qui se christianisent, mais c'est bien la guerre, pour Girard, qui devient la manifestation suprême du principe apocalyptique libéré dans l'histoire par l'échec de la Révélation. Pour Girard, la guerre, comme toute forme de culture humaine, est d'origine sacrificielle : elle a pour vocation de diriger vers l'extérieur les violences, en particulier si la communauté elle-même connaît des violences intestines¹⁷²⁸. Homère montre pour Girard certains des mécanismes sacrificiels de la guerre, alors que Platon refuse de les voir.

C'est la Révélation chrétienne qui libère dans l'histoire le principe apocalyptique de la guerre, à travers le concept de « montée aux extrêmes » que Girard emprunte à Carl von Clausewitz, dont la lecture lui permet d'approfondir son analyse des passages apocalyptiques des Évangiles synoptiques¹⁷²⁹. La guerre, c'est la médiation interne sur le champ de bataille ; la disparition progressive des contraintes sacrificielles lui permet de se manifester en tant que pure réciprocité violente, se rapprochant de sa nature vraie, de son « concept », qui ne fait qu'un avec l'Apocalypse, même si Girard distingue les « guerres théoriques » des « guerres réelles », c'est-à-dire la réalité de celles-ci dans l'histoire. La « montée aux extrêmes » est donc un processus qui tire son origine de l'échec de la Révélation et qui accélère et diffère à la fois la réciprocité des violences guerrières : l'humanité doit donc soit choisir le Royaume en suivant la médiation

¹⁷²⁷ Achever Clausewitz, p. 100.

¹⁷²⁸ *La violence et le sacré*, p. 418.

¹⁷²⁹ Achever Clausewitz, p. 151.

du Christ, soit être condamnée à disparaître de par l'action de ses propres violences. Le choix est réel, car la Bible a révélé le fonctionnement des violences mimétiques, et plus celles-ci s'accroissent, plus elles deviennent apparentes, et plus leurs mécanismes apparaissent au grand jour. Le choix, en dernier ressort, est individuel ; mais seule la vérité anthropologique et historique du texte évangélique peut guider l'humanité vers son salut au sein de l'histoire¹⁷³⁰ : il faut donc sortir de l'univers mythique de la violence pour se rapprocher de sa vérité, proprement apocalyptique.

E - Spécificités de la méthode historique girardienne

René Girard n'est pas un historien de métier, et l'on trouve dans ses ouvrages un certain nombre de remarques méfiantes envers les historiens en général¹⁷³¹. Il a toutefois reçu une formation d'historien (École des Chartes, doctorat en histoire aux États-Unis) et n'a cessé de manifester dans ses travaux le souci de « faire histoire ». La publication d'*Achever Clausewitz*, son ouvrage au contenu historique le plus dense, est même vécue comme le soulagement de pouvoir « enfin (...) articuler les grands principes de [la] théorie mimétique à l'histoire¹⁷³² ». C'est que Girard n'est pas la personne d'une discipline, car « la découverte du mécanisme émissaire brouille les frontières traditionnelles entre disciplines¹⁷³³ ». On lui a souvent reproché cette dispersion, et de manière plus générale le manque de scientificité de ses travaux¹⁷³⁴ ; il a ainsi suivi toute sa vie une trajectoire très personnelle, à contre-courant de tous les grands mouvements intellectuels de son époque, quitte à parfois s'isoler intellectuellement et à se marginaliser en tant que chercheur¹⁷³⁵. On considère habituellement qu'est « historien » toute personne reconnue comme telle par ses pairs. Girard n'a bien évidemment jamais cherché à en être un, au sens universitaire du terme, mais il a eu l'impression, lui aussi, d'œuvrer pour la vérité de l'histoire. Ainsi, plutôt que l'étude systématique de corpus de documents, les recherches de Girard lui ont indiqué qu'il fallait chercher la vérité sur la nature humaine dans les textes littéraires (tragédie antique et moderne, mythes, romans) : « s'il existait une science

¹⁷³⁰ « Le christianisme est-il une science humaine ? », entretien avec Nicolas Journet, *Sciences humaines*, n° 152, août 2004, p. 53.

¹⁷³¹ *Achever Clausewitz*, p. 200.

¹⁷³² *Ibid.*, p. 25.

¹⁷³³ *La route antique des hommes pervers*, p. 89. Raymund Schwager écrit que « ce qu'il y a de fascinant dans le travail de Girard se trouve justement dans le fait que, directement ou indirectement, presque tout le domaine des sciences humaines est impliqué. Partant de la critique littéraire et de l'ethnologie, il soulève des questions d'ordre psychologique, sociologique, religieux et politique. Il fournit aux diverses disciplines scientifiques des outils conceptuels cohérents et promet de donner enfin une base concrète aux exigences rhétoriques d'un travail interdisciplinaire (...). Mais c'est la théologie que les travaux de Girard stimulent le plus », *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, trad. de l'allemand Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, préf. Jozef Niewiadomski, postface René Girard, Paris, Flammarion, 2011, publication originale 1978, p. 26.

¹⁷³⁴ Il existe même deux ouvrages de René Pommier entièrement consacrés à une critique cinglante et ironique de l'œuvre de Girard, les deux publiés aux Éditions Kimé (Paris) : *René Girard, un allumé qui se prend pour un phare*, 133 p., et *Être girardien ou ne pas être : Shakespeare expliqué par René Girard*, 2013, 158 p. Voir aussi l'article de Laurent Fedi, « René Girard : le Darwin des sciences humaines ou "un allumé qui se prend pour un phare" ? », *Le philosophe*, n°34, 2010, p. 117-122. L. Fedi penche ici clairement pour la deuxième possibilité.

¹⁷³⁵ Cela ne fut au fond jamais entièrement le cas, et les nombreuses critiques qu'il se vit adresser toute sa vie en réaction à ses thèses ambitieuses montrent au fond que ses idées furent constamment diffusées, en particulier aux États-Unis mais aussi en Europe.

de l'homme, elle serait religieuse. De ce point de vue, la littérature est ce qui se rapproche le plus des sciences humaines¹⁷³⁶ ».

Ceci dit, il est bien malaisé de placer – même partiellement – Girard à un endroit précis sur le vaste spectre de la recherche historique contemporaine. Une difficulté est probablement la dimension religieuse de sa pensée ; Girard n'étudie pas simplement le « fait religieux », il ne l'examine pas avec la froide distance du chercheur : le religieux est la vérité même de la nature humaine. Mais il n'en fait pas non plus une question de foi : pour lui, que l'on soit ou non chrétien importe peu, mais il cherche à démontrer scientifiquement que le christianisme apporte à l'humanité la Révélation la plus considérable sur sa propre vérité – qui est mimétique. Autrement dit, c'est dans le religieux (qui procède du mimétisme) que réside la vérité sur l'homme, et aucune science humaine, l'histoire ou une autre, ne devrait faire l'économie de ce constat. La dimension religieuse de l'humain étant selon lui absolument centrale, il faut donc prendre en compte la Bible en tant qu'outil scientifique, car « la notion évangélique de révélation (...) correspond à une formidable réalité anthropologique¹⁷³⁷ ».

Charles Perrot écrivait que « l'histoire procède par différence¹⁷³⁸ ». Or, faire de l'histoire avec René Girard revient au contraire à donner la primauté à la similitude plutôt qu'à la différenciation. En effet, si l'on place comme Girard le désir mimétique au cœur de l'homme et de son histoire, cela revient à donner à l'imitation de l'autre un rôle absolument central. Si la médiation est essentiellement de type externe, comme dans les sociétés archaïques ou l'Occident médiéval, alors le processus d'indifférenciation reste limité et ne va pas à son terme ; au contraire, si la situation relève de la médiation interne, alors on peut arriver à la situation des « doubles indifférenciés » dont parle Girard pour la crise mimétique. Ainsi, comme nous l'avons vu, tout l'enjeu de la culture humaine est pour Girard de rétablir de la différenciation là où la crise mimétique avait au contraire supprimé ces différences : « la crise sacrificielle doit se définir comme une crise des différences, c'est-à-dire de l'ordre culturel dans son ensemble¹⁷³⁹ ». Penser l'histoire mimétique de l'humanité avec René Girard, c'est redonner à la perte des différences – ou à son risque – une place centrale, d'autant plus que cette indifférenciation par imitation est précisément, nous dit René Girard, à la source de toutes les grandes formes de violence, passées et présentes. Or, « la pensée moderne, on l'a vu, ne réussit pas à penser l'indifférenciation comme violence et vice versa¹⁷⁴⁰ ».

F - Questions de documents

« L'histoire se fait avec des documents¹⁷⁴¹ », écrivaient Charles-Victor Langlois et Charles Seignobos en 1898 ; sans document, c'est-à-dire sans trace du passé, il ne peut y avoir d'histoire possible. Girard propose effectivement une approche originale du traitement documentaire, à

¹⁷³⁶ *Les origines de la culture*, p. 227. Voir aussi Jean Cohen, « La théorie du roman de René Girard », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 20^e année, n°3, 1965, p. 465 : « théorie du roman et théorie de l'homme sont, pour Girard, corrélatives et ne peuvent s'exposer qu'ensemble ».

¹⁷³⁷ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, p. 167.

¹⁷³⁸ Charles Perrot, *Jésus*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 1998, p. 17.

¹⁷³⁹ *La violence et le sacré*, p. 77.

¹⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷⁴¹ *Introduction aux études historiques*, préf. Madeleine Rebérioux, Paris, Éditions Kimé, 1992, publication originale 1898, p. 29.

commencer par les mythes. Nous avons vu la fonction que Girard attribue aux textes mythiques : se remémorer la crise mimétique du point de vue des lyncheurs – crise qui a donné naissance à tout l'ordre culturel -, et donc dissimuler l'innocence de la victime émissaire¹⁷⁴². Girard aboutit à cette généralisation en affirmant que suffisamment de mythes ont maille à partir avec la violence et mettent en scène d'une manière ou d'une autre des formes de meurtre et d'expulsion, ou de manière plus générale de mort et de retour à la vie. De même, la présence régulière dans ces mêmes mythes des accusations stéréotypées de la persécution (mauvais œil, difformité, inceste, infanticide, etc.) lui permet de postuler cette fonction universelle du mythe : « comment y aurait-il partout cette perspective des lyncheurs s'il n'y avait pas de lynchage pour la susciter ?¹⁷⁴³ », autrement dit un événement violent bien réel à la source du récit.

De même qu'un chercheur peut voir la fausseté des accusations dans les actes d'un procès en sorcellerie au XVI^e siècle (ou dans tout autre « texte de persécution », de l'issue violente de laquelle on ne peut douter¹⁷⁴⁴), pourquoi ne pas conclure à la même réalité de violence dans les mythes puisqu'on y retrouve les mêmes accusations ? Girard en appelle ainsi à traiter ces deux catégories de documents de la même manière, c'est-à-dire d'admettre la réalité de la violence dont il est question dans le récit. Il s'agit donc en réalité de faire apparaître ce que le document ne dit pas explicitement, c'est-à-dire, littéralement, les « choses cachées depuis la fondation du monde¹⁷⁴⁵ ». Cette démarche « doit s'inscrire au sein d'un dynamisme beaucoup plus vaste, celui de la société qui, la première, devient capable de déchiffrer la séquence événementielle qui, dans toute l'humanité antérieure et dans toutes les autres sociétés de la planète, n'apparaît jamais que sous une forme mythologique ». Autrement dit, il s'agit « d'une société capable depuis des siècles de freiner puis d'empêcher complètement (...) la production des mythes et des rituels, la transfiguration sacrée des phénomènes de violence¹⁷⁴⁶ » : la société du « souci moderne des victimes ».

Pour Girard, l'analyse des mythes ne doit pas être séparée de celle des textes tragiques. Girard voulait, dans *La violence et le sacré* (1972), « vérifier » sur les textes tragiques grecs, c'est-à-dire « sur des textes littéraires, sur des adaptations tragiques de mythes grecs », les « possibilités » qu'il entrevoyait d'y découvrir du désir mimétique à l'œuvre¹⁷⁴⁷. Puisque

¹⁷⁴² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 159.

¹⁷⁴³ *Ibid.*, p. 157.

¹⁷⁴⁴ « Seuls la nature et l'agencement des stéréotypes persécuteurs nous amènent à postuler l'enracinement d'un texte dans une persécution réelle. Tant qu'on ne postule pas cette genèse, on ne peut s'expliquer ni pourquoi, ni comment les mêmes thèmes reviennent perpétuellement et s'organisent comme ils le font. Dès qu'on postule cette genèse, par contre, l'obscurité se dissipe, tous les thèmes s'expliquent de façon parfaite, et il n'y a aucune objection sérieuse à proposer. C'est bien pourquoi nous avons adopté cette genèse pour tous les textes historiques qui relèvent de notre schéma persécuteur et (...) nous n'y voyons plus une hypothèse mais la vérité pure et simple de ces textes », *Le bouc émissaire*, p. 44-45.

¹⁷⁴⁵ Mt 13, 35. Lucien Febvre s'interrogeait à ce sujet : « toute une part, et la plus passionnante sans doute de notre travail d'historien, ne consiste-t-elle pas dans un effort constant pour faire parler les choses muettes, leur faire dire ce qu'elles ne disent pas d'elles-mêmes sur les hommes, sur les sociétés qui les ont produites (...) ? Être historien, c'est au contraire ne jamais se résigner. C'est tout tenter, tout essayer pour combler les vides de l'information. C'est s'ingénier, le grand mot. Se tromper ou, plutôt, vingt fois se jeter avec enthousiasme dans un chemin plein de promesses — et puis s'apercevoir qu'il ne mène pas où l'on voudrait aller. Tant pis, on recommence », *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, publication originale 1953, p. 428.

¹⁷⁴⁶ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 183.

¹⁷⁴⁷ *La violence et le sacré*, p. 64.

mythes et tragédies mettent tous les deux en scène de leur propre manière le mécanisme du bouc émissaire, tout compartimentage scientifique ne peut qu'être contre-productif : « la critique littéraire ne s'intéresse qu'à la tragédie ; le mythe demeure pour elle un donné imprescriptible, auquel il n'est pas question de toucher. La science des mythes, par contre, laisse la tragédie de côté ; elle se croit même tenue d'afficher à son égard une certaine méfiance¹⁷⁴⁸ ». C'est au contraire en opérant cette réconciliation entre les deux et en mettant en évidence les liens très forts entre mythe et tragédie (c'est-à-dire une même mise en scène du mécanisme du bouc émissaire) que Girard rend toute sa signification à la tragédie et, par cette lecture, la rend opératoire en tant que source pour l'historien. C'est donc une approche globale de la littérature, ou du moins d'un corpus d'œuvres littéraires, qui est nécessaire afin de donner plus de sens aux textes, comme le remarque Raymund Schwager dans *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?* : « dans la méthode d'analyse littéraire de Girard, il est décisif qu'il ne considère jamais une scène ou une œuvre isolées et en soi. Il interprète un roman de Dostoïevski au moyen de tous les autres et il a toujours en vue l'ensemble du corpus des tragédies grecques¹⁷⁴⁹ ».

G - Quelle place au sein de la recherche historique ?

Si Girard n'est pas un historien universitaire, nos recherches ont montré que la conception girardienne de la violence sacrificielle a été reprise par un certain nombre d'historiennes et d'historiens de l'Antiquité. Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant et Pierre-Vidal Naquet ont ainsi exprimé leurs désaccords avec la théorie de la victime émissaire et du sacrifice de Girard¹⁷⁵⁰. Chez les spécialistes des violences, on peut mentionner tout particulièrement Marie-Françoise Baslez et Béatrice Caseau¹⁷⁵¹. En sortant du strict cadre de l'Antiquité, on retrouve également des analyses méfiantes envers la théorie mimétique chez Robert Muchembled et Carlo Ginzburg¹⁷⁵². A l'inverse, Alain Corbin se réfère quant à lui longuement à la théorie de la violence sacrificielle afin de tenter de comprendre les événements de Hauteveyre, en Dordogne, à l'été 1870¹⁷⁵³. Si les théories sur le mimétisme violent de Girard se sont un peu diffusées dans les recherches historiques sur l'Antiquité, on les retrouve également dans des analyses historiques sur l'histoire du temps présent ; ainsi, Pierre Chaunu se réfère abondamment à Girard dans *Le sursis* (1978) pour expliquer les violences des sociétés contemporaines, et le qualifie même d' « Albert Einstein des sciences de l'homme¹⁷⁵⁴ ».

¹⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁴⁹ Raymund Schwager, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?* (cit.), p. 37.

¹⁷⁵⁰ Marcel Detienne, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, dir., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1979, p. 35. Jean Pierre-Vernant et Pierre Vidal-Naquet, « Préface », dans Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, II*, Paris, Éditions La Découverte, 1986, p. 10-12.

¹⁷⁵¹ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, p. 11. Béatrice Caseau, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique », dans Marie-Françoise Baslez (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 12.

¹⁷⁵² Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, trad. de l'italien Monique Aymard, Paris, Gallimard, 1992, Publication originale 1989, p. 303 (note 22) et p. 366 (note 34). Robert Muchembled, *Une histoire de la violence. De la fin du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2008, p. 21.

¹⁷⁵³ Alain Corbin, *Le village des "cannibales"*, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2009, publication originale 1990, p. 119-120.

¹⁷⁵⁴ Pierre Chaunu, *Le sursis*, Paris, Robert Laffont, 1978, p. 137. P. Chaunu ne tarit pas d'éloges sur Girard : Il décrit ainsi le projet girardien comme « une séduisante et inquiétante tentative de totale unification du champ de

D'autres chercheurs ont cherché à prolonger la théorie mimétique vers des applications plus sociales et politiques : on pense ici à Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy¹⁷⁵⁵. Enfin, s'il ne cite pas Girard, il nous semble que les analyses de Johann Chapoutot, qui parle de « l'investissement existentiel de la violence comme Salut » dans les violences contemporaines, des passerelles fructueuses qui nous semblent fructueuses avec les écrits de Girard¹⁷⁵⁶.

La théorie de René Girard est qualifiée par lui-même de totalisante¹⁷⁵⁷ ; elle affirme pouvoir expliquer par le mimétisme l'origine de l'humanité ainsi que toute sa culture ; que la vérité sur la nature humaine se révèle complètement dans le texte biblique, qui précise également l'enjeu profondément apocalyptique de l'histoire à partir de l'échec de la Révélation chrétienne. La théorie mimétique affirme également fournir la clé de lecture de documents aussi variés que les mythes anciens, la tragédie grecque, les textes bibliques et les romans « inspirés ». L'« histoire mimétique de l'humanité », si elle comporte bien des vides chronologiques, débute à l'hominisation, bascule lors de la Révélation et projette l'humanité en face du choix – encore à venir – du Royaume ou de l'Apocalypse.

toutes les sciences de l'homme, de l'anthropologie à l'histoire » (p. 170), plaçant Girard parmi le « petit nombre des esprits vraiment importants. Sa thèse (...) a le mérite de la logique, de la simplicité » (p. 137). Ainsi, son « effort unificateur l'apparente aux grands systèmes du XIXe siècle, Darwin et Marx » (p. 308). Néanmoins, il écrit ne pas pouvoir le suivre « dans toutes les démarches réductrices de sa pensée » (p. 137). Par exemple, il estime que Girard « fait (...) des Écritures anciennes une lecture (...) partielle, fractionnante et fractionnée », ainsi qu'« éloignée du texte » et pleine de « désinvolture », et l'on ne peut pas « ramener le champ des institutions, des mythes, du sacré, du religieux, de l'histoire humaine d'avant l'histoire à un seul principe simple d'explication » (p. 308).

¹⁷⁵⁵ Pour un prolongement de la théorie mimétique vers l'économique, voir Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, postface de René Girard, Paris, Seuil, 1979. Jean-Pierre Dupuy a également écrit plusieurs ouvrages sur la logique apocalyptique du monde contemporain, en réfléchissant notamment sur la notion de catastrophe : *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002 ; *La guerre qui ne peut pas avoir lieu : essai de métaphysique nucléaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019 ; *La catastrophe ou la vie : pensées par temps de pandémie*, Paris Seuil, 2021. Paul Dumouchel a également appliqué la théorie mimétique aux violences politiques contemporaines dans *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011.

¹⁷⁵⁶ Johann Chapoutot, « Peut-on faire l'histoire du nazisme ? », conférence donnée à l'Université Paris Sciences et Lettres dans le cadre du Cycle Pluridisciplinaire d'Études Supérieures le 1^{er} octobre 2015, disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=O98BFcvFoAw>. Il y explique en particulier que dans le cas des violences religieuses, totalitaires ou terroristes, « la violence a un sens, la violence est légitime, et la violence fait votre Salut, et peut-être aussi le Salut de l'autre (...) parfois, parce que vous êtes (...) le bras armé de Dieu », ou « le bras armé d'une cause qui vous dépasse, et qui est une forme de messianisme séculier et de transcendance immanente ».

¹⁷⁵⁷ *La violence et le sacré*, p. 474. Jean-Marie Domenach écrit que l'hypothèse de Girard lui apparaît « comme l'apogée héroïque de la rationalité moderne : voyage au bout des sciences de l'homme qui, parvenues au bord de l'abîme du nihilisme, opèrent cet étonnant demi-tour qui les ramène, en un fulgurant voyage, dans ce domaine qu'elles croyaient précisément avoir quitté pour toujours : celui de la parole de Dieu. Si j'y objecte, est-ce pour me défendre d'une fascination qui a l'audace de remettre au centre du monde le Christ en croix ? Il me semble que c'est par crainte d'y retrouver quelques démons que je croyais avoir exorcisés : la prétention à une explication globale, qui clôt l'histoire, le mythe d'une transparence sociale enfin réalisée, le rêve d'une cité que l'Esprit pénètre et voue au Bien. Bref un désir de connaître l'histoire passée, présente et à venir, comme l'artificier enflamme son tourniquet. Le tragique, pour moi, continue son dialogue avec la certitude. Car il subsistera jusqu'à la fin une part de ténèbres qui est, non pas l'envers du jour, mais le lieu de propagation de la lumière », « Voyage au bout des sciences de l'homme », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 241.

Au sein de ce qui relève certes d'une quête des origines¹⁷⁵⁸ mais pas du prophétisme¹⁷⁵⁹, Girard interroge l'histoire avec d'autant plus d'intensité que la violence est une pour lui une réalité mimétique, que la « montée aux extrêmes » devient la loi de l'histoire¹⁷⁶⁰ et que le sens de celle-ci se découvre comme redoutable et catastrophique¹⁷⁶¹. Il faut donc plus que jamais lire les textes, comparer ce que disent les mythes et tragédies grecques sur la violence à ce qu'en dit la Bible : « dans l'histoire », écrit Girard, « nous nous trouvons toujours entre l'Évangile et le mythe¹⁷⁶² », et il parle également de « l'inaptitude universelle à lire correctement » les textes chrétiens¹⁷⁶³, notamment les textes apocalyptiques. Il faut donc christianiser la recherche historique et les sciences humaines en général¹⁷⁶⁴, afin d'éviter le pire, car, comme l'écrit Bernard Charbonneau, « qui donc peut transformer le monde, sinon une pensée ?¹⁷⁶⁵ ».

S'il n'est pas historien de métier, on ne peut pas non plus rapprocher Girard d'un « historien du dimanche », pour reprendre le titre du livre de Philippe Ariès¹⁷⁶⁶, puisque l'histoire n'est pas le seul horizon des écrits de Girard. Rappelons qu'il se définit lui-même comme un anthropologue du mimétisme¹⁷⁶⁷, mais l'on peut préciser que cette position d'anthropologue est au centre d'un ensemble de recherches profondément pluridisciplinaire¹⁷⁶⁸. Girard veut effectivement *faire histoire*, et la valeur de celle-ci, écrit Henri-Irénée Marrou, « repose sur l'intégrité intérieure de l'historien, sa passion ardente, sans partage, pour la vérité »¹⁷⁶⁹. C'est précisément ainsi que se voyait René Girard : comme un chercheur de vérité¹⁷⁷⁰.

¹⁷⁵⁸ *Les origines de la culture*, p. 203.

¹⁷⁵⁹ *Quand ces choses commenceront*, p. 223.

¹⁷⁶⁰ *Achever Clausewitz*, p. 20.

¹⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁶² Voir citation en ouverture de conclusion.

¹⁷⁶³ *Shakespeare, les feux de l'envie*, p. 345.

¹⁷⁶⁴ François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994.

¹⁷⁶⁵ Bernard Charbonneau, *L'État*, Paris, Economica, 1987, p. 9.

¹⁷⁶⁶ Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, Paris, Seuil, 1980.

¹⁷⁶⁷ Extrait de *René Girard, la violence et le sacré*, film de Pierre-André Boutang, Benoît Chantre et Annie Chavallay, Paris, Éditions Montparnasse, 1 DVD, 2006.

¹⁷⁶⁸ *Achever Clausewitz*, p. 20.

¹⁷⁶⁹ Henri-Irénée Marrou, « Comment comprendre le métier d'historien », dans Charles Samaran, dir., *L'histoire et ses méthodes*, I, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1961, p. 1523. H.-I. Marrou rajoute que « c'est pourquoi l'historien sera souvent suspect à ses propres amis, à son parti : l'historien, c'est l'homme qui, comme à plaisir, vient compliquer les choses, éprouve de la tendresse pour l'adversaire, révèle le dessous des cartes, rend plus difficile, ou du moins plus courageuse, la décision. L'histoire, en effet, soulève plus de problèmes qu'elle n'aide, directement, à en résoudre ; mais elle apprend à les bien poser, en en révélant toutes les données ; elle féconde l'imagination en suggérant la multiplicité des solutions possibles : elle est toujours un facteur de richesse, une école d'humanité » (p. 1523-1524).

¹⁷⁷⁰ *Christianisme et modernité*, p. 147.

Bibliographie

I - Travaux de René Girard

Archives de René Girard déposées à la Bibliothèque Nationale de France (2011-2018)

NAF 28959, *Fonds René Girard*. Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, XX^e-XXI^e siècle, 72 boîtes. 1-23 : œuvres ; 24-25 : articles ; 25-31 : conférences ; 32 : colloques ; 33-39 : enseignement ; 40-41 : documentation ; 43 : notes de lecture ; 44 : textes non identifiés ou non publiés ; 45-48 : manuscrits reçus ; 49-50 : disquettes ; 51 : photographies ; 52-64 : réception de l'œuvre ; 65-69 : correspondance reçue par René Girard (certaines numérotations correspondent à deux boîtes).

Travaux publiés et entretiens télévisés

La date des éditions originales est, le cas échéant, indiquée entre crochets.

- Girard (René), « L'histoire dans l'œuvre de Saint-John Perse », *The Romanic Review*, vol. 44, 1953, p. 47-55.
- « L'homme et le cosmos dans *L'Espoir* et *Les noyers de l'Altenburg* d'André Malraux », *PMLA*, vol. 68, n°1, 1953, p. 49-55.
- « Valéry et Stendhal », *PMLA*, vol. 69, n°3, 1954, p. 389-394.
- « Des formes aux structures, en littérature et ailleurs », *Modern Language Notes*, vol.78, n°5, 1963, p. 504-519.
- *Mensonge romantique, vérité romanesque* [1961], Paris, réédition coll. Les Cahiers Rouges, Grasset, 2001, 375 p.
- *La violence et le sacré* [1972], Paris, coll. Pluriel, Hachette Littératures, 1990, 486 p.
- « Discussion avec René Girard », *Esprit*, novembre 1973, p. 528-563.
- « Vers une définition systématique du sacré », *Liberté*, vol. 15, n° 3-4, 1973, p. 58-74.
- *Critiques dans un souterrain* [1976], Paris, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 1983, 250 p.
- *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort* [1978], Paris, coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, 1983, 605 p.
- *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, 229 p.
- *Le bouc émissaire* [1982], Paris, coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, 1986, 31 p.
- « Peter's Denial and the Question of Mimesis (Mk 14: 66-72) », *Notre Dame English Journal: A journal of Religion and Literature*, vol. 14, n°3, 1982, p. 177-189

- « History and the Paraclete », *The Ecumenical Review*, vol. 35, n°1, 1983, p. 3-16.
- « Job et le bouc émissaire », *Bulletin du Centre protestant d'études*, vol. 35, n°6, 1983, p. 9-33.
- « La contingence dans les affaires humaines, “débat Castoriadis – René Girard” », dans Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, dir., *L'auto-organisation : de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 279-301.
- « La danse de Salomé », dans Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, éd., *L'Auto-organisation : de la physique au politique*, Paris, Seuil, 1983, p. 336-352.
- *La route antique des hommes pervers* [1985], Paris, coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, 1988, 189 p.
- « The Ancient Trail Trodden by the Wicked: Job as Scapegoat », *Semeia*, n°33, 1985, p. 13-41.
- *Sanglantes origines. Entretiens avec Walter Burkert, Renato I. Rosaldo et Jonathan Z. Smith* [1987], trad. de l'anglais Bernard Vincent, avec la collaboration de Mark R. Anspach et Lucien Scubla, avant-propos de Lucien Scubla, Paris, Flammarion, 2011, XX-393 p.
- « La mythologie et sa déconstruction dans l'Anneau du Nibelung », *Cahiers du CREA*, n°12, 1988, p. 57-201.
- « Violence et société », *Revue des deux mondes*, n°12, décembre 1988, p. 90-98.
- *Shakespeare, les feux de l'envie*, trad. de l'anglais Bernard Vincent, Paris, Grasset, 1990, 437 p.
- « Collective Violence and Sacrifice in Shakespeare's *Julius Caesar* », *Salmagundi: A Quarterly of the Humanities and Social Sciences*, n°88-89, 1991, p. 399-419.
- « A Venda Myth Analysed », dans Richard J. Golsan, dir., *René Girard and Myth – An Introduction*, New York-Londres, Garland Publishing, Inc., 1993, p. 151-179.
- « An Interview with René Girard », dans Richard J. Golsan, dir., *René Girard and Myth – An Introduction*, New York-Londres, Garland Publishing, Inc., 1993, p. 129-149.
- « How Can Satan cast out Satan? », dans Georg Braulik, Walter Gross et Sean McEvenue, dir., *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, Fribourg en Breisgau, Herder, 1993, p. 125-141.
- « Entretien avec René Girard », dans François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New-York, Peter Lang, 1994, p. 190-204.
- *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Tréguer* [1994], Paris, Arléa Poche, 2006, 227 p.

- « Interview avec René Girard », entretien avec Patrick Perquy enregistré en 1995 à l'occasion du doctorat honoris causa décerné à René Girard par l'université d'Anvers, et diffusé sur la chaîne de télévision belge *Katholieke Televisie- en Radio-Omroep*. Extrait disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=8pvCMvni02A>.
- « Vers une anthropologie de la frontière », entretien vidéo avec Marie-Louise Martinez, propos recueillis et entretien filmé par Denis Rigaud et Noëlle Vallat le 31 Mai 1994 au CIEP de Sèvres. Productions du CIEP, 1995. Transcription de l'entretien transmis par courrier électronique par Marie-Louise Martinez, 25 p.
- « Are the Gospels Mythical? », *First Things*, n°62, avril 1996, p. 27-31.
- « The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard », entretien avec James G. Williams, dans James G. Williams, dir., *The Girard Reader*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 261-287.
- *Je vois Satan tomber comme l'éclair* [1999], Paris, coll. Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2001, 251 p.
- « Violence et religion », *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56, n°1-2, janvier-juin 2000, p. 11-23.
- *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi* [2001], Paris, coll. Pluriel, Hachette Littératures, 2006, 193 p.
- *La Voix méconnue du réel* [2002], trad. de l'anglais par Bee Formentelli, Paris, coll. Biblio Essais, Le livre de Poche, 2004, 314 p.
- « Entretien avec René Girard », *La nouvelle revue Certitudes*, n°16, 2003, disponible à l'adresse <http://certitudes.free.fr/nrc16/nrc16i.htm>.
- *Le sacrifice*, Paris, Conférences et études, Bibliothèque Nationale de France, 2003, 68 p.
- « Apaiser la colère de Dieu », *L'Histoire*, n° 290, septembre 2004, p. 56-57.
- « Le christianisme est-il une science humaine ? », entretien avec Nicolas Journet, *Sciences Humaines*, n° 152, août 2004, p. 50-53.
- *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha* [2004], Paris, coll. Pluriel, Hachette Littératures, 2006, 280 p.
- *Oedipus Unbound: Selected Writings on Rivalry and Desire*, éd. et trad. Mark R. Anspach, Stanford, Stanford University Press, 2004, 130 p.
- *René Girard, la violence et le sacré*, film de Pierre-André Boutang, Benoît Chantre et Annie Chavallay, Paris, Éditions Montparnasse, 1 DVD, 2006.
- *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Carnets nord, 2007, 368 p.
- *De la violence à la divinité*, Paris, coll. Bibliothèque, Grasset, 2007, 1504 p.

- « L'Apocalypse peut être douce », débat avec Rémi Brague, *Le Figaro* n°19679 du 8 novembre 2007, p. lit3.
- « La guerre est partout », entretien avec Élisabeth Lévy, *Le Point* n°1831, 18 octobre 2007, p. 92.
- « Le bouc émissaire et Dieu », dans René Girard, André Gounelle et Alain Houziaux, *Dieu, une invention ?*, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2007, p. 55-76.
- *Le tragique et la pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie Française et réponse de Michel Serres*, Paris, Le Pommier, 2007, 102 p.
- *Anorexie et désir mimétique*, préf. Jean-Michel Oughourlian, introd. Mark N. Anspach, Paris, Carnets de L'Herne, 2008, 125 p.
- « Apocalyptic Thinking after 9/11: An Interview with René Girard », entretien avec Robert Doran, *Substance*, vol. 37, n°1, Issue 115, 2008, p. 20-32.
- « Entretien de René Girard et Mark R. Anspach », dans Mark R. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 22-28.
- « Je serais curieux d'avoir votre âge... », entretien avec Pierre Farge réalisé à Stanford en 2008 pour le journal en ligne *Contrepoints.org* : <https://www.contrepoints.org/2015/11/11/228619-je-serais-curieux-davoir-votreage-rene-girard>
- « L'amitié qui se transforme en haine », dans Mark R. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 198-202.
- « L'Apocalypse a commencé », entretien avec Jean-Luc Mouton, *Réforme* n°3253, 3-9 janvier 2008, p. 2.
- « L'enfance en Avignon au temps de jadis », dans Mark R. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 35-40.
- *La conversion de l'art*, Paris, Carnets Nord, 2008, 237 p. Inclut le DVD *Le sens de l'histoire, entretiens avec Benoît Chantre*, réalisé par Christian Bahier et produit par le Centre Pompidou.
- « La réciprocité dans le désir et la violence », dans Mark R. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 183-197.
- « Le déclin de l'influence culturelle française en Amérique après l' "étrange défaite" », dans Mark R. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 41-43.

- « Réponse à Jacques Godbout sur le jugement de Salomon », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 158-159.
- « Si l'Histoire a vraiment un sens, alors ce sens est redoutable », entretien avec Xavier Lacavalerie, *Télérama* n°3025, 5 janvier 2008, p. 9-13.
- « Souvenirs d'un jeune Français aux États-Unis », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 29-34.
- *Christianisme et modernité. Entretiens avec Gianni Vattimo dirigés par Pierpaolo Antonello*, trad. de l'italien par Renaud Temperini, Paris, Champs actuels, Flammarion, 2009, 148 p.
- « *History is a Test. Mankind is Failing it* », entretien avec Cynthia Haven, *Stanford Magazine*, juillet/août 2009, en ligne : <https://stanfordmag.org/contents/history-is-a-test-mankind-is-failing-it>.
- « Le sacrifice », conférence du 22 novembre 2008 au collège des Bernardins avec Maurice Godelier, Alain Mattheeuws et Jean Vannier, diffusée le 17 février 2009 sous le titre « l'Anthropologie, première partie » dans l'émission *Le mardi des Bernardins* sur la chaîne KTO, disponible à l'adresse <https://www.ktotv.com/video/00043395/lanthropologie-premiere-partie>.
- « On War and Apocalypse », *First Things*, n°195, août-septembre 2009, p. 17-23.
- « Entretien avec René Girard », *Philosophie magazine*, hors-série *René Girard*, novembre 2011, publication originale n°23 (octobre 2008), p. 8-12.
- *Géométries du désir*, préf. Mark N. Anspach, trad. Mark N. Anspach et Myriam Dennehy, Paris, Carnets de L'Herne, 2011, 207 p.
- *Correspondence (1974-1991)* avec Raymund Schwager, éd. Scott Cowdell, Chris Fleming, Joel Hodge et Mathias Moosbrugger, trad. Chris Fleming et Sheelah Treflé Hidden, Londres, Bloomsbury, 2016, XIV-217 p.

II - Sources anciennes

- Actes proconsulaires de saint Cyprien*, introd., trad. et notes Pierre Maraval, dans Pierre Maraval, *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Sagesses Chrétiennes, Cerf, 2010, p. 195-202.
- Apocalypse d'Esdras*, introd., trad. et notes Danielle Ellul, dans François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997, p. 547-571.

- Apocalypse de Paul*, introd., trad. et notes Claude-Claire et René Kappler, dans François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997, p. 775-826.
- Apocalypse de Sedrach*, introd., trad. et notes Danielle Ellul, dans François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997, p. 573-591.
- Appien, *Les guerres civiles à Rome*, t. II, trad. Jean-Isaac Combes-Dounous, introd., révision et notes Philippe Torrens, Paris, Les Belles Lettres, 1994, 208 p.
- Aristophane, *Les Grenouilles*, éd. Victor Coulon, introd., notes et trad. Pierre Judet de La Combe, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 310 p.
- Aristote, *Constitution d'Athènes*, éd. et trad. Bernard Haussoullier et Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1985, publication originale 1922, XXXI-101 p.
- *Éthique à Nicomaque*, éd., notes et trad. Richard Bodeüs, Paris, Flammarion, 2004, 560 p.
- *Poétique*, éd. et trad. Jean Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1997, publication originale 1932, 99 p.
- *Politique, Livre I*, notes et trad. Marie-Paule Loicq-Berger, dans Aristote, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 377-401.
- *Politique, Livre II*, notes et trad. Auguste Francotte, dans Aristote, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 402-440.
- *Politique, Livre IV*, notes et trad. Marie-Paule Loicq-Berger, dans Aristote, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 480-515.
- *Politique, Livre VI*, notes et trad. Auguste Francotte, dans Aristote, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 559-577.
- *Politique, Livre VII*, notes et trad. Marie-Paule Loicq-Berger, dans Aristote, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2014, p. 578-613.
- Augustin d'Hippone, *Cité de Dieu (la)*, éd. Lucien Jerphagnon, trad. Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon et Catherine Salles, dans *Œuvres. II : La cité de Dieu*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2000, XXVIII-1308 p.
- *Confessions (les)*, éd. Lucien Jerphagnon, trad. Patrice Cambronne, dans *Œuvres. I : Les Confessions*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 779-1124.
- *Contra Gaudentium*, introd. et notes Émilien Lamirande, trad. Guy Finaert, dans *Œuvres de Saint Augustin, 32 : Traités anti-donatistes*, vol. V, Paris, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, p. 489-685.

- *Contra Litteras Petiliani Libri Tres*, introd. et notes Bernard Quinot, trad. Guy Finaert, dans *Œuvres de Saint Augustin*, 30 : *Traité anti-donatistes*, vol. III, Paris, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, 835 p.
- *Nature et la grâce (la)*, introd. et notes Georges de Plinval, trad. Jeanne de La Tullaye dans *Œuvres de Saint Augustin*, 21 : *La crise pélagienne*, vol. I, Paris, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, 1966, p. 221-413.
- Celse, *Contre les chrétiens. Discours vrai*, préf. et trad. Louis Rougier, Paris, Phébus, 1999, 150 p.
- César, *Guerre des Gaules*, éd. Christian Goudineau, trad. Léopold-Albert Constans, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, 462-VII p.
- Cicéron, *Brutus*, trad. P. L. Lezard, dans Cicéron, *Dialogues sur l'éloquence*, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1866, p. 257-312.
- *Devoirs (les)*, éd. Maurice Testard, notes et trad. Stéphane Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014, XXVII-493 p.
- *Seconde action contre Verrès, Livre IV*, éd. Henri Bornecque et trad. Gaston Rabaud, dans Cicéron, *Discours*, t. V, Paris, Les Belles Lettres, 1979, publication originale 1927, p. 1-94.
- *Septième Philippique*, éd. et trad. Pierre Wuilleumier, dans *Discours*, t. XX, Paris, Les Belles Lettres, 1973, publication originale 1960, p. 65-83.
- Code Théodosien, Livre XVI*, préf. Michel Rouche, introd., notes et trad. Élisabeth Magnou-Nortier, Paris, Sources Canoniques n°2, Cerf, 2002, 446 p.
- Conciles œcuméniques (les)*, dir. Giuseppe Alberigo, Paris, Cerf, 1994, t. II : *Les décrets*, éd. française sous la direction d'André Duval, Bernard Lauret, Hervé Legrand, Joseph Moingt et Bernard Sesbouë, vol. 1 : *De Nicée I à Latran V*, 1340 p. ; vol. 2 : *De Trente à Vatican II*, 1140 p.
- Cyprien de Carthage, *Lettre LXXX*, éd. et trad. du chanoine Bayard, dans *Correspondance*, t. II : *Lettres XL à LXXXI*, Paris, Les Belles Lettres, 1961, publication originale 1925, p. 319-321.
- Denys d'Alexandrie, *Description de la terre habitée*, préf. Marcel Detienne, éd. et trad. Christian Jacob, Paris, Albin Michel, 1990, 264 p.
- Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Paris, Les Belles Lettres, t. VI : *Livre XI*, éd. et trad. Jean Haillet, 2002, publication originale 2001, XLIII-196 p. ; t. VII : *Livre XII*, éd. et trad. Michel Casevitz, 1972, XXII-131 p. ; t. IX : *Livre XIV*, éd. et trad. Martine Bonnet et Eric R. Bennett, 1997, XXXVI-227 p.
- Diogène Laërce, *Socrate*, trad. et notes Michel Narcy, dans *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, p. 226-250.

- Dion Cassius, *Roman History*, vol. IV: *Books 41-45*, trad. Earnest Cary et Herbert B. Foster, Cambridge, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1916, 512 p.
- Empédocle, *Fragments*, trad. et notes Yves Battistini, dans *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1955, p. 115-191.
- *Fragments*, trad. Yves Battistini, dans *Trois présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, publication originale 1968, p. 113-182.
- Eschyle, *Euménides (les)*, introd. et notes Raphaël Dreyfus, trad. Jean Grosjean, dans *Tragiques grecs, II : Eschyle et Sophocle*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 369-410.
- *Perses (les)*, introd. et notes Raphaël Dreyfus, trad. Jean Grosjean, dans *Tragiques grecs, II : Eschyle et Sophocle*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 1-57.
- *Sept contre Thèbes (les)*, introd. et notes Raphaël Dreyfus, trad. Jean Grosjean, dans *Tragiques grecs, II : Eschyle et Sophocle*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 59-112.
- *Suppliantes (les)*, introd. et notes Raphaël Dreyfus, trad. Jean Grosjean, dans *Tragiques grecs, II : Eschyle et Sophocle*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1967, p. 113-170.
- Euripide, *Alceste*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 61-123.
- *Andromaque*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 335-398.
- *Bacchantes (les)*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 1205-1278.
- *Folie d'Héraklès (la)*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 463-534.
- *Ion*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 603-701.
- *Iphigénie à Aulis*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 1279-1363.
- *Iphigénie en Tauride*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 767-845.
- *Médée*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 125-198.

- *Phéniciennes (les)*, trad. et notes Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 1019-1107.
- *Suppliantes (les)*, éd. et trad. Marie Delcourt-Curvers, dans *Tragiques grecs, I : Euripide*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1962, p. 535-601.
- Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*, éd. Édouard des Places, introd., trad. et notes Marguerite Forrat, Paris, Sources Chrétiennes n°333, Cerf, 1986, 236 p.
- *Histoire Ecclésiastique*, éd. et trad. Gustave Bardy, Paris, Cerf, t. II : *Livres V-VII*, Sources Chrétiennes n°41, 1955, VIII-238 p. ; *Livres VIII-X*, dans Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, t. III : *Livres VIII-X*, Sources Chrétiennes n°55, 1993, publication originale 1958, p. 1-120.
- *Martyrs en Palestine (les)*, éd. et trad. Gustave Bardy, dans *Histoire Ecclésiastique*, t. III, Paris, Sources Chrétiennes n°55, Cerf, 1993, publication originale 1958, p. 121-174.
- Guillaume de Machaut, *Le jugement du Roy de Navarre*, éd. Ernest Hoepffner, dans *Œuvres de Guillaume de Machaut*, t. I, Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1906, p. 137-282.
- Héraclite, *Fragments*, trad. et notes Yves Battistini, dans *Trois Contemporains. Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, Gallimard, 1955, p. 11-77.
- *Fragments*, trad. Yves Battistini, dans *Trois présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, publication originale 1968, p. 17-78.
- Hérodien, *Histoire des empereurs romains*, éd. et trad. Denis Roques, postface Luciano Canfora, Paris, Les Belles Lettres, 1990, 313 p.
- Hérodote, *L'enquête*, introd., notes et trad. Andrée Barguet, dans Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 1-654, notes p. 1341-1530.
- Homère, *Illiade*, éd. et trad. Paul Mazon, notes Hélène Monsacré, Paris, Les Belles Lettres ; *Chants I à VIII*, préf. Jean-Pierre Vernant, 2012, publication originale 1998, 362 p. ; *Chants IX à XVI*, 2015, publication originale 1998, 410 p.
- Lactance, *De la mort des persécuteurs*, Paris, Cerf, 1954, t. I : introd., texte critique et trad. Jacques Moreau, Sources Chrétiennes n°39.1, 176 p. ; t. II : commentaire de Jacques Moreau, Sources Chrétiennes n°39.2, 302 p.
- Livre de la révélation d'Elkasai*, introd., trad. et notes Luigi Cirillo, dans François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens, I*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997, p. 827-872.
- Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, introd. et notes Pierre-Emmanuelle Dauzat, éd. et trad. Marcel Caster, Paris, Les Belles Lettres, 2002, publication originale 2001, 76 p.

- Nicolas de Damas, *Vie d'Auguste*, trad. et notes Édith Parmentier et Francesca Prometea Barone, dans *Histoires, Recueil de coutumes, Vie d'Auguste, Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 206-295.
- Nouveau Testament interlinéaire grec-français, avec le texte de la Traduction Œcuménique de la Bible et de la Bible en français courant*, éd. Maurice Carrez, Villiers-le-Bel, Société Biblique Française-Biblio, 2015 publication originale 1993, 1282 p.
- Optat de Milève, *Traité contre les donatistes*, t. II : *Livres III à VII*, éd. notes et trad. Mireille Labrousse, Paris, Sources chrétiennes n°413, Cerf, 1996, 268 p.
- Origène, *Contre Celse*, éd., introd., notes et trad. Marcel Borret, t. I : *Livres I et II*, Paris, Sources Chrétiennes n°132, Cerf, 1967, 481 p.
- *JohannesKommentar*, éd. Erwin Preuschen, dans *Origines Werke*, t. IV, Leipzig, Hinrich, 1903, CVIII-668 p.
- Ovide, *Les Fastes*, éd. et trad. Robert Schilling, t. I : *Livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1993, LXIX-163 p.
- Pélage, *Epistola a Demetriade*, introd., trad. et notes Donato Ogliari, Rome, Città Nuova, 2010, 138 p.
- Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, éd., trad. et notes Pierre Grimal, dans *Romans grecs et latins*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1963, publication originale 1958, p. 1027-1338.
- Photius, *Bibliothèque*, t. VIII, éd. et trad. René Henry, Paris, Les Belles Lettres, 1991, 232 p.
- Platon, *Alcibiade*, trad. et notes Léon Robin et Joseph Moreau, dans Platon, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950, p. 203-251.
- *Lois (les)*, éd. et trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006, 2 vol. : *Livres I à VI*, 456 p. ; *Livres VII à XII*, 426 p.
- *Ménexène*, introd. et notes Jean-François Pradeau, éd. et trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2002, publication originale 1997, XXXII-70 p.
- *Phédon*, éd. et trad. Paul Vicaire, dans *Œuvres complètes*, t. IV-1, Paris, Les Belles Lettres, 1983, XCVIII-123 p.
- *Politique (le)*, éd. et trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2005, 316 p.
- *République (la)*, préf., notes et trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, édition corrigée et mise à jour 2016, publication originale 2002, 810 p.
- *Sophiste (le)*, introd., notes et trad. Nestor-Luis Cordero, Paris, Flammarion, 1993, 309 p.

- *Timée*, introd., notes et trad. Luc Brisson et Michel Patillon, dans *Timée-Critias*, Paris, Flammarion, 2017, publication originale 1992, p. 95-309.
- Plaute, *Amphitryon*, éd. et trad. Alfred Ernout, dans *Comédies*, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 2010, publication originale 1932, p. 1-75.
- *Ménechmes (les)*, éd. et trad. Alfred Ernout, dans *Comédies*, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1936, p. 7-85.
- Plutarque, *Vie de Brutus*, éd. et trad. Émile Chambry et Robert Flacelière dans *Vies*, t. XIV : *Dion-Brutus*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 77-156.
- *Vie de César*, éd. et trad. Émile Chambry et Robert Flacelière dans *Vies*, t. IX : *Alexandre-César*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, publication originale 1975, p. 127-222.
- Polybe, *Histoires*, t. V : *Livre V*, éd. et trad. Paul Pédech, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 111 p.
- Sophocle, *Ajax*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, dans *Tragédies*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 2016, publication originale 1958, p. 1-59.
- *Antigone*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, dans *Tragédies*, t. I, édition revue et corrigée par Jean Irigoïn, Paris, Les Belles Lettres, 2005, publication originale 1955, p. 61-122.
- *Œdipe à Colone*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, dans *Tragédies*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 2013, publication originale 1960, p. 67-152.
- *Œdipe Roi*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, dans *Tragédies*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 2016, publication originale 1958, p. 61-128.
- *Trachiniennes (les)*, éd. Alphonse Dain et trad. Paul Mazon, dans *Tragédies*, t. I, édition revue et corrigée par Jean Irigoïn, Paris, Les Belles Lettres, 2005, publication originale 1955, p. 1-60.
- Suétone, *Caligula*, éd. et trad. Henri Ailloud, introd. et notes Pierre-Emmanuel Dauzat, dans *Vie des douze Césars : Tibère-Caligula*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, publication originale 2000, p. 110-199.
- *César*, éd. et trad. Henri Ailloud dans *Vies des douze césars*, t. I : *César-Auguste*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, publication originale 1931, p. 1-62.
- Tacite, *Annales*, Paris, Les Belles Lettres ; t. I : *Livres I-III*, éd. Joseph Hellegouarc'h et Pierre Willeumier, trad. Pierre Willeumier, 2003, publication originale 1923, LXIV-201 p. ; t. IV : *Livres XIII-XVI*, éd. et trad. Pierre Willeumier, 2010, publication originale 1924, XVIII-261 p.
- *Germanie (la)*, éd. et trad. Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 111 p.

- *Histoires*, t. II : *Livres II et III*, notes Joseph Hellegouarc'h, éd. et trad. Henri Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1921, XVI-325 p.
- *Vie d'Agricola*, éd. et trad. Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 2003, publication originale 1942, XXXVI-50 p.
- Tertullien, *Contre Marcion*, trad. Antoine-Eugène Genoud, dans *Œuvres complètes de Tertullien*, Paris, Librairie de Louis Vivès, 1852, p. 1-387.
- Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, introd., notes et trad. Denis Roussel, dans Hérodote et Thucydide, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 655-1330, notes p. 1531-1666.
- Tite-Live, *Histoire romaine*, Paris, Les belles Lettres, t. I : *Livre I*, éd. Jean Bayet et trad. Gaston Baillet, 1971, publication originale 1940, CXXXII-156 p. ; t. VI : *Livre VI*, éd. et trad. Jean Bayet, 1966, VIII-136 p. ; t. XIX : *Livre XXIX*, éd. et trad. Paul François, 1994, CXII-164 p. ; t. XXIX : *Livre XXXIX*, éd. et trad. Anne-Marie Adam, 1994, CXLIII-205 p.
- Traduction œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Le Livre de Poche, Société biblique française / Cerf, nouvelle édition revue 1996, publication originale 1988, 1887 p.
- Végèce, *Epitoma Rei Militaris*, éd. Alf Önnersfors, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1995, LXI-268 p.
- Vie de Théodore de Sykéon*, Bruxelles, Subsidia Hagiographica n°48, Société des Bollandistes, 1970, t. I : texte grec, XXXVI-171 p. ; t. II : trad. André-Jean Festugière, 315 p.
- Vision d'Esdras*, introd., trad. et notes Flavio G. Nuvolone, dans François Bovon et Pierre Geoltrain, dir., *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1997, p. 593-632.
- Xénophon, *Helléniques*, t. I : *Livres I-III*, éd. et trad. Jean Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, 1960, publication originale 1939, 167 p.

III - Travaux

- Adnès (Pierre), Cothenet (Édouard), Ledeur (Étienne) et Solignac (Aimé), « Imitation du Christ », dans Marcel Viller, dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. VII-2, Paris, Beauchesne, 1971, colonnes 1536-1601.
- Andreau (Jean) et Descat (Raymond), *Esclave en Grèce et à Rome*, Vanves, Hachette Littératures, 2006, 306 p.
- Andrieux (Jean-Pierre), *Introduction historique au droit*, Paris, Vuibert, 2011, publication originale 2006, 421 p.

- Ariès (Philippe), *Un historien du dimanche*, Paris, Seuil, 1980, 218 p.
- Arnaud (Pascal), « L'empereur, l'histriion et la claque », dans Christophe Hugoniot, Frédéric Hurllet et Silvia Milanezi, dir., *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, actes du colloque de Tours des 3 et 4 mai 2002, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2004, p. 275-306.
- Arnould-Béhar (Caroline), *La Palestine à l'époque romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, 254 p.
- Aron (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure 1986, publication originale 1938, X-521 p.
- Assmann (Jan), *Moïse l'Égyptien*, trad. de l'allemand Laure Bernardi, Paris, Champs Flammarion, 2001, publication originale 1997, 412 p.
- Athanassadi (Polymnia), *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 192 p.
- Audet (Jean) et Katz (Jean-François), *Précis de victimologie générale*, Paris, Dunod, 2006, publication originale 1999, XXII-522 p.
- Auerbach (Erich), *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. de l'allemand Cornelius Heim, Paris, Gallimard, 1968, publication originale 1946, 559 p.
- Augier (Marie), « Le sang menstruel dans les précisions cathartiques », dans Lydie Bodiou et Véronique Mehl, dir., *L'Antiquité écarlate. Le sang des anciens*, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 95-111.
- Badel (Christophe), *La noblesse de l'Empire romain. Les masques et la vertu*, Seyssel, Époques, Champ Vallon, 2005, 498 p.
- « Une énigme juridique : le *jus imaginis* romain », Table ronde *Images et droit. Le droit aux images*, École française de Rome, 2 et 3 décembre 2013, disponible en ligne : <https://luhcie.univ-grenoble-alpes.fr/wp-content/uploads/2015/04/Badel.pdf>
- Bailly (Anatole), *Dictionnaire grec-français*, édition revue par Louis Séchan et Pierre Chantraine, Paris, Hachette, 2000, publication originale 1894, 2230 p.
- Barthélemy (Dominique), « La vengeance, le jugement et le compromis », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge*, actes du XXXI^e congrès de la S.H.M.E.S.P. à Angers en juin 2000, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 11-20.
- Bartlett (Anthony W.), « Girard's Lost Time. Messianic Temporality in *Things Hidden* », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 21, 2014, p. 175-198.
- Baslez (Marie-Françoise), *Histoire politique du monde grec*, Paris, Armand Colin, 2015, publication originale 1994, 318 p.

- *Les persécutions dans l'Antiquité*, Paris, Fayard, 2007, 417 p.
- « Introduction », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 7-10.
- Bass (Alden), « Dissident Preaching in Africa: Inherently Violent? », dans Shari Boodts, dir., *Ministerium Sermonis III. An International Colloquium on North African Patristic Sermons*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 397-414.
- Bauckham (Richard), *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2017, publication originale 2006, XXIII-680 p.
- Baudet (Jean), *De l'outil à la machine. Histoire des techniques jusqu'en 1800*, Paris, Vuibert, 2004, publication originale 2003, IV-346 p.
- *Histoire des techniques. De l'outil au système*, Paris, Vuibert, 2016, 378 p.
- Baudouinière (Pierre-Marie), *Le mimétisme et l'imitation*, Paris, Dominos, Flammarion, 1997, 125 p.
- Beaujard (Brigitte), « Les violences et les saints dans les villes de l'Antiquité tardive », *Histoire urbaine*, n°10, 2004, p. 113-121.
- Benoist (Stéphane), « La "consécration dynastique". César divinisé au forum », dans Élisabeth Deniaux, dir., *Rome antique. Pouvoir des images. Images du pouvoir*, actes du colloque du 30 mars 1996, Caen, Centre d'études et de recherches sur l'Antiquité, 2000, p. 115-134.
- Biarne (Jacques), « Moines et rigoristes en occident », dans Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez et Marc Venard, dir., *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. II : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, p. 747-768.
- Biraben (Jean-Noël), « L'évolution du nombre des hommes », *Population & sociétés*, n° 394, octobre 2003, p. 1-4.
- Blaudeau (Philippe), recension de Michael Gaddis, *There is No Crime for Those who Have Christ*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, XIV-396 p., dans *Adamantius*, n°13, 2007, p. 551-556.
- Bodiou (Lydie) et Mehl (Véronique), « Avant-propos », dans Lydie Bodiou et Véronique Mehl, dir., *L'Antiquité écarlate. Le sang des anciens*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 15-23.
- Bohrmann (Monette), « La pureté rituelle : une approche de la communauté des Esséniens », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 17, n°1, 1991, p. 307-331.
- Bordreuil (Jean) et Briquel-Chatonnet (Françoise), *Le temps de la Bible*, préf. Javier Teixidor, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 2003, publication originale 2000, 461 p.

- Bottéro (Jean), *Naissance de Dieu : la Bible et l'historien*, Paris, Gallimard, 1986, 254 p.
- Bourdin (Jean-Marc), « Quelques problèmes posés à la théorie mimétique par la paléanthropologie depuis 1972 », communication à l'université d'été René Girard *Comprendre un monde en crise* organisée par l'Association de Recherches Mimétiques au moulin d'Andé, juillet 2014.
- *La rivalité des égaux : la théorie mimétique, un paradigme pour l'anthropologie politique ?*, thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Charles Ramond à l'université de Paris VIII, 2016, 511 p., disponible au format numérique à l'adresse <http://www.theses.fr/2016PA080047/document>
- Boyé (Philippe), *René Girard et l'évolution*, thèse de doctorat en Médecine générale sous la direction d'Alain Serise à l'université de Bordeaux II, 1990, 268 p.
- Braudel (Fernand), *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, t. I : *La part du milieu*, Paris, Armand Colin, 1990, publication originale 1949, 587 p.
- Bremner (Jan N.), « Human Sacrifice: A Brief Introduction », dans Jan N. Bremner, dir., *The Strange World of Human Sacrifice*, Louvain, Peeters, 2007, p. 1-8.
- Brenner (Erich), « Human Body Preservation », *Journal of Anatomy*, vol. 224, n°3, Mars 2014, p. 316–344.
- Brown (Peter), « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *Journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.
- *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. de l'anglais Aline Rousselle, Paris, Cerf, 1996, publication originale 1981, 164 p.
- *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. de l'anglais Aline Rousselle, Paris, Seuil, 1985, publication originale 1982, 282 p.
- Brown (Raymond E.), *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, trad. Jacques Mignon, présentation et éd. française Pierre Debergé, Paris, Bayard, 2000, publication originale 1997, 921 p.
- Bruit Zadman (Louise) et Schmitt-Pantel (Pauline), *La religion grecque dans les cités à l'époque classique*, Paris, Cursus, Armand Colin, 2007, publication originale 1991, 215 p.
- Brulé (Pierre), « Préface », dans Lydie Bodiou et Véronique Mehl, dir., *L'Antiquité écarlate. Le sang des anciens*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, pp. 9-14.
- Brun (Patrice), « Introduction : pourquoi la guerre ? », dans Patrice Brun, dir., *Guerres et sociétés dans les mondes grecs (490-322)*, Paris, Éditions du Temps, 1999, p. 7-17.
- *Le monde grec à l'époque classique*, Paris, Armand Colin, 2010, publication originale 2003, 269 p.

- Burkert (Walter), *Homo Necans*, trad. de l'allemand Hélène Feydy, Paris, Vérité des Mythes, Les Belles Lettres, 2005, première publication 1972, 432 p.
- *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. de l'Allemand Louis Bardollet et Bernard Deforge, Paris, Les Belles Lettres, 1992, publication originale 1987, 161 p.
- Burnett (Andrew) et Walker (Susan), *The image of Augustus*, Londres, British Museum Publications, 1981, 48 p.
- Burrin (Philippe), *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2004, 99 p.
- Cabanes (Pierre), *Introduction à l'histoire de l'Antiquité*, Paris, Armand Colin, 2004, publication originale 1992, 253 p.
- Cabouret (Bernadette), « Rites d'hospitalité chez les élites de l'Antiquité tardive », dans Jean Leclant, Maurice Sartre et André Vauchez, dir., *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance. Actes du 18ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 4, 5 et 6 octobre 2007*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2008, p. 187-222.
- Caillois (Roger), *Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Folio Essais, Gallimard, édition revue et augmentée 1967, publication originale 1958, 374 p.
- Canetti (Elias), *Masse et puissance*, trad. de l'allemand Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1986, publication originale 1960, 526 p.
- Carcopino (Jérôme), *Jules César*, préf. Jean-Louis Brunaux, Paris, Bartillat, 2013, publication originale 1935, 598 p.
- Caseau (Béatrice), « Christianiser la société », dans Jean-Robert Armogathe, Pascal Montaubin et Yves Perrin, dir., *Histoire générale du christianisme*, vol. 1 : *Des origines au XVe siècle*, Paris, Quadrige, PUF, 2010, p. 415-477.
- « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*. Paris, Albin Michel, 2014, p. 11-36.
- Casevitz (Michel), « Étymologie et sémantique », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 560-571.
- Casini (Federica), *Bibliographie des études girardiennes en France et en Italie*, Paris, L'Harmattan, 2004, 205 p.
- Cavalli-Sforza (Luca), *L'aventure de l'espèce humaine. De la génétique des populations à l'évolution culturelle*, trad. de l'italien Pierre Savy, Paris, Odile Jacob, 2011, publication originale 2010, 157 p.

- Cavalli-Sforza (Luca & Francesco), *Qui sommes-nous ? Une histoire de la diversité humaine*, trad. de l'italien Françoise Brun, Paris, Flammarion, 1997, publication originale 1993, 385 p.
- Chantre (Benoît), *Les derniers jours de René Girard*, Paris, Grasset, 2016, 236 p.
- « René Girard in France », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 23, 2016, p. 13-61.
- Chapoutot (Johann), *Le national-socialisme et l'Antiquité*, Paris, Le nœud gordien, PUF, 2008, 532 p.
- « Peut-on faire l'histoire du nazisme ? », conférence donnée à l'Université Paris Sciences et Lettres dans le cadre du Cycle Pluridisciplinaire d'Études Supérieures le 1^{er} octobre 2015, disponible en ligne à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=O98BFcvFoAw>
- Charbonneau (Bernard), *L'État*, Paris, Économica, 1987, 449 p.
- *Le changement*, Vierzon, Le pas de côté, 2013, 158 p.
- Chaunu (Pierre), *Le sursis*, Paris, Robert Laffont, 1978, 335 p.
- *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981, 362 p.
- Cheyne (Jean-Claude), « Les effectifs de l'armée byzantine aux X^e-XII^e siècles », *Cahiers de civilisation médiévale*, n°152, 1995, p. 319-335.
- Clausewitz (Carl von), *De la guerre*, préf. Camille Rougeron, introd. Pierre Naville, trad. de l'allemand Denise Naville, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955, publication originale 1832, 755 p.
- Cohen (Jean), « La théorie du roman de René Girard », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 20^e année, n° 3, 1965, p. 465-475.
- Contamine (Philippe), *La guerre au Moyen Age*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2012, publication originale 1980, 516 p.
- Corbin (Alain), *Le village des « cannibales »*, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2009, publication originale 1990, 204 p.
- Corvisier (Jean-Nicolas), *Guerre et société dans les mondes grecs (490-322) av. J.-C.*, Armand Colin, Paris, 1999, 288 p.
- « La guerre irrégulière dans le monde grec antique », *Stratégique*, 2009/1-2-3-4 (N° 93-94-95-96), p. 73-87.
- Coulon (Pascal), *René Girard, l'impensable violence*, Paris, Germina, 2012, 189 p.
- Coumert (Magali) et Dumézil (Bruno), *Les royaumes barbares en Occident*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2010, 127 p.

- Damet (Aurélie), *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, 512 p.
- « Union, mariage et divorce », dans Aurélie Damet et Philippe Moreau, *Famille et société dans le monde grec et en Italie (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle av. J.-C.)*, Paris, Armand Colin, 2019, p. 97-125.
- David (Jean-Michel), *La République romaine. De la deuxième guerre punique à la bataille d'Actium (218-31 av. J.-C.)*, Nouvelle histoire de l'Antiquité 7, Seuil, Paris, 2000, 304 p.
- Debray (Régis), *Le feu sacré*, Paris, Fayard, 2003, 390 p.
- Delarge (Frédéric), « Statut de l'Évangile dans l'œuvre de René Girard », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 221-226.
- Delcor (Mathias), *Les Apocalypses juives*, Paris, Berg International, 1995, 143 p.
- Demont (Paul) et Lebeau (Anne), *Introduction au théâtre grec antique*, Le livre de Poche, Paris, 1996, 253 p.
- Derrida (Jacques), *La pharmacie de Platon*, publication originale 1968, dans Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2000, p. 255-403.
- Detienne (Marcel), « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, dir., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Bibliothèque des histoires, Gallimard, 1979, p. 7-35.
- Diamond (Jared), *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, trad. de l'anglais Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard, 2006, publication originale 2005, 648 p.
- Domenach (Jean-Marie), « Voyage au bout des sciences de l'homme », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 235-242.
- Dorival (Gilles), « La Septante dans le monde chrétien. Canon et versions », dans Gilles Dorival, Marguerite Harl et Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Cerf, Paris, 2011, publication originale 1988, 368 p.
- Dubourg (Bernard), *L'invention de Jésus. I : L'hébreu du Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, 1987, 280 p.
- Ducellier (Alain), Kaplan (Michel) et Carile (Antonio), « Le temps des mutations économiques et sociales », dans Alain Ducellier, dir., *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris, Armand Colin, 2006, publication originale 1986, p. 175-221.
- Dumézil (Bruno), *Servir l'état barbare dans la Gaule franque. Du fonctionnariat antique à la noblesse médiévale, IV^e-IX^e siècle*, Paris, Tallandier, 2013, 512 p.

- « L'Antiquité tardive, discours et réalité des “grandes invasions” », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 43-66.
- « Le Moyen Âge ou l'éloignement de la barbarie », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 67-87
- Dumouchel (Paul), *Le sacrifice inutile : essai sur la violence politique*, Paris, Flammarion, 2011, 322 p.
- Dumouchel (Paul) et Dupuy (Jean-Pierre), *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, postface de René Girard, Paris, Seuil, 1979, 264 p.
- Dupont (Florence), « Le masque tragique à Rome », *Pallas*, n°49 : *Rome et le tragique*, 1998, p. 353-363.
- *L'insignifiance tragique*, Paris, Le Promeneur, Gallimard, 2001, 224 p.
- Dupont (Jacques), *Les trois apocalypses synoptiques*, Paris, Lectio Divina, Cerf, 1985, 149 p.
- Dupuy (Jean-Pierre), *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2002, 215 p.
- *La guerre qui ne peut pas avoir lieu : essai de métaphysique nucléaire*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019, 229 p.
- *La catastrophe ou la vie : pensées par temps de pandémie*, Paris, Seuil, 2021, 276 p.
- Dussault (Jean-Claude), « René Girard : la révélation évangélique et le bouddhisme », *Sciences Religieuses*, vol. 10, n°1, 1981, p. 59-66
- Easterling (Patricia), « A propos du statut symbolique des acteurs », dans Christophe Hugoniot, Frédéric Hurllet et Silvia Milanezi, dir., *Le statut de l'acteur dans l'Antiquité grecque et romaine*, actes du colloque de Tours des 3 et 4 mai 2002, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2004, p. 43-52.
- Eck (Bernard), *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris, Études Anciennes, Les Belles Lettres, 2012, 448 p.
- Ehrman (Bart), *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 437 p.
- *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford, Oxford University Press, 1999, XI-288 p.
- *Misquoting Jesus*, New York, HarperCollins, 2005, 266 p.
- *Les christianismes disparus. La bataille pour les écritures : apocryphes, faux et censures*, trad. de l'anglais Jacques Bonnet, Paris, Bayard, 2007, publication originale 2003, 415 p.
- *How Jesus Became God*, New York, HarperOne, 2014, 404 p.

- El Kenz (David), « La victime catholique au temps des guerres de religion. La sacralisation du prêtre », dans Benoît Garnot, dir., *Les victimes, des oubliées de l'histoire ?*, actes du colloque de Dijon des 7 et 8 octobre 1999, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 191-199.
- Eliade (Mircea), *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, publication originale 1949, 187 p.
- Ellul (Jacques), *Histoire des institutions. Le Moyen Âge*, Paris, Quadrige, PUF, 1999, publication originale 1956, 396 p.
- Erner (Guillaume), *Expliquer l'antisémitisme. Le bouc émissaire : autopsie d'un modèle explicatif*, préf. Pierre-André Taguieff, Paris, PUF, 2005, XXV-258 p.
- Étienne (Robert), présenté par, *Les ides de mars. L'assassinat de César ou de la dictature ?*, Paris, Gallimard, 1973, 204 p.
- *Jules César*, Paris, Fayard, 1997, 323 p.
- Fattal (Michel), « Le logos d'Héraclite : un essai de traduction », *Revue des études grecques*, t. 99, fascicule 470-471, janvier juin 1986, p. 142-152.
- Febvre (Lucien), *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, publication originale 1953, VII-455 p.
- Fedi (Laurent), « René Girard : le Darwin des sciences humaines ou un “allumé qui se prend pour un phare” ? », *Le Philosophoire*, n°34, 2010, p. 117-122.
- Ferro (Marc), *Le ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps*, Paris, Odile Jacob, 2007, 223 p.
- Festugière (André-Jean), *Épicure et ses dieux*, Paris, Mythes et religions, PUF, 1968, publication originale 1946, XX-132 p.
- Finkelstein (Israel) et Silberman (Neil Asher), *La Bible dévoilée*, trad. de l'anglais Patrick Ghirardi, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 2002, publication originale 2001, 554 p.
- Font-Reaulx (Jacques de), « Joseph Girard », *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. 120, 1962, p. 325-329.
- Freud (Sigmund), *Totem et tabou*, préf. François Gantheret, trad. de l'allemand Marielène Weber, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2010, publication originale 1913, 368 p.
- Gaddis (Michael), *There is no Crime for those who have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2005, XIV-396 p.
- Garlan (Yvon), *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan Université, 1999, publication originale 1972, 231 p.
- *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1995, publication originale 1982, 213 p.

- Gaultier (Jean-Marc), « Quand un pauvre diable est prince de ce monde ou le scandale de Satan selon René Girard », *Théologiques*, vol. 5, n°1, mars 1997, p. 7-21.
- Georgoudi (Stella), « Le consentement de la victime sacrificielle : une question ouverte », dans Véronique Mehl et Pierre Brulé, dir., *Le sacrifice antique : vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 139-153
- Gibert (Pierre), *Comment la Bible fut écrite*, Paris, Bayard, 1995, 171 p.
- Ginzburg (Carlo), *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, trad. de l'italien Monique Aymard, Elsa Bonan, Christian Paoloni et Martine Sancini-Vignet, Paris, Flammarion, 1989, publication originale 1986, 304 p.
- *Le sabbat des sorcières*, trad. de l'italien Monique Aymard, Paris, Gallimard, 1992, publication originale 1989, 423 p.
- Girod (Virginie), *Les femmes et le sexe dans la Rome antique*, Paris, Tallandier, 2013, 368 p.
- Godbout (Jacques), « L'amour maternel et le jugement de Salomon », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 156-157.
- « Réponse à René Girard », *Revue du MAUSS*, n°55, 2020, p. 46-49.
- Goodhart (Sandor), « The End of Sacrifice. Reading René Girard and the Hebrew Bible », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 14, 2007, p. 59-78.
- Graf (Fritz), « One Generation after Burkert and Girard. Where are the Great Theories? », dans Christopher A. Faraone et Fred S. Naiden (dir.), *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge University Press, 2012, p. 32-51.
- Grappe (Christian) et Marx (Alfred), *Sacrifices scandaleux ? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ*, Genève, Labor et Fides, 2008, 189 p.
- Graulich (Michel), *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005, 415 p.
- Grimal (Pierre), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, préf. Charles Picard, Paris, PUF, 2002, publication originale 1951, XXXI-574 p.
- Gros Lambert (Agnès), « Les circoncisions : historiographie », dans Catherine Wolff, dir., *Les exclus dans l'Antiquité*, actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004, Paris, De Boccard, 2007, p. 159-178.
- Guard (Thomas), « La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique », dans Dominique Côté et Pascale Fleury, dir., *Discours politique et histoire dans l'Antiquité*, supplément n°8 aux *Dialogues d'histoire ancienne*, 2013, p. 81-92.
- Guillaume (Philippe) et Knauf (Ernst Axel), « Job », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 590-600.

- Hamidovic (David), *L'interminable fin du monde. Essai historique sur l'apocalyptique dans le judaïsme et le christianisme anciens*, Paris, Lire la Bible, Cerf, 2014, 161 p.
- Hammerton-Kelly (Robert), « The Mob and the Victim in the Psalms and Job », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 8, printemps 2001, p. 151-160.
- Haudebert (Pierre), « Sacrifice. 2 : le N.T. », dans Centre : Informatique et Bible Abbaye de Maredsous, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, édition revue et augmentée 2002, publication originale 1960, p. 1157-1159.
- Hilberath (Bernd Jochen) et Schneider (Theodor), « sacrifice », dans Peter Eicher, dir., *Nouveau dictionnaire de théologie*, trad. de l'allemand Bernard Lauret, Paris, Cerf, 1996, publication originale 1984, p. 885.
- Hodder (Ian), dir., *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, IV-360 p.
- *Violence and the Sacred in the Ancient Near East. Girardian Conversations at Çatalhöyük*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, XIV-260 p.
- Hoffman (Geneviève), *La culture grecque*, Paris, Ellipses, 2002, 175 p.
- Holmes (Bob), « How Many Uncontacted Tribes are Left in the World? », *New Scientist*, 22 août 2013, en ligne à l'adresse : <https://www.newscientist.com/article/dn24090-how-many-uncontacted-tribes-are-left-in-the-world/>
- Hopwood (Keith), « Introduction », dans Keith Hopwood, dir., *Organised Crime in Antiquity*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2009, publication originale 1999, p. VII-XV.
- Hourani (Albert), *Histoire des peuples arabes*, trad. de l'anglais Paul Chemla, Paris, Points Histoire, Seuil, 1993, publication originale 1991, 732 p.
- Hubert (Henri) et Mauss (Marcel), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, Éditions Mimesis, 2015, publication originale 1899, 114 p.
- Huda (Qamar-ul), « The Problems of Violence and Conflict in Islam », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 9, 2002, p. 80-98.
- Ives (Christopher), « Dharma and Destruction: Buddhists Institutions and Violence », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 9, 2002, p. 151-174.
- Jackson (Justin A.) et Redmon (Allen H.), « “And They Sang a New Song”: Reading John's Revelation from the Position of the Lamb », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, n°12-13, 2005-2006, p. 99-114.
- Jacob (Robert), *La grâce des juges. L'institution judiciaire et le sacré en Occident*, Paris, PUF, 2014, 515 p.
- Jacomy (Bruno), *Histoire des techniques*, Paris, Points Seuil, 2015, publication originale 1990, 355 p.

- Jacquel (Alexandre), « Une histoire de peste ou retour sur “l’horrible miracle d’Apollonios de Tyane” », *Dialogues d’histoire ancienne*, vol. 43, n°2, 2017, p. 33-53.
- Jeffrey (Denis), *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*, Québec, Presses de l’université Laval, 2000, 143 p.
- Kaplan (Michel), *Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992, XXXVIII-630 p.
- Kaplan (Michel) et Zimmerman (Michel), « Le triomphe du christianisme du IV^e au VII^e siècle », dans Michel Kaplan, dir., *Le Moyen Âge. IV^e – X^e siècles*, Rosny-sous-Bois, Grand Amphi, Bréal, 1994, p. 49-88.
- Lagarde (François), *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, New York, Peter Lang, 1994, 210 p.
- Lamarre (Christine), « Victime, victimes, essai sur les usages d’un mot », dans Benoît Garnot, dir., *Les victimes, des oubliées de l’histoire ?*, actes du colloque de Dijon des 7 et 8 octobre 1999, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 31-39.
- Lançon (Bertrand), *Théodose*, Paris, Perrin, 2014, 393 p.
- Lane-Fox (Robin), *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l’Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, préf. Jean-Marie Pailler, trad. de l’anglais Ruth Alimi, Maurice Montabrut et Emmanuel Pailler, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, publication originale 1987, 744 p.
- Langlois (Charles-Victor) et Seignobos (Charles), *Introduction aux études historiques*, Paris, préf. Madeleine Rebérioux, Paris, Éditions Kimé, 1992, publication originale 1898, 284 p.
- Languin (Noëlle), « L’émergence de la victime - Quelques repères historiques et sociologiques », conférence donnée le 16 décembre 2005 à l’université de Strasbourg lors de la journée d’étude *La place de la victime dans le procès pénal*, disponible en ligne : <http://cdpf.unistra.fr/travaux/procedures/contentieux-penal/la-place-de-la-victime-dans-le-proces-penal/aspects-historiques-et-sociologiques-de-lemergence-de-la-victime/>.
- Lapierre (Jean-William), « Les hiérarchies sociales », dans Jean Poirier, dir., *Histoire des mœurs*, t. II, vol. 1 : *Le temps, l’espace et les rythmes. Les techniques du corps*, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 1991, p. 378-436.
- Le Bohec (Yann), *La guerre romaine. 58 av. J.-C. – 235 après J.-C.*, Paris, Texto, Tallandier, 2017, publication originale 2014, 474 p.
- *Histoire des guerres romaines. Milieu du VIII^e siècle av. J.-C. – 410 après J.-C.*, Paris, Tallandier, 2017, 607 p.
- Le Coz (Raymond), « Histoire de l’hôpital », *Histoire des sciences médicales* t. XXII, n°2, 1998, p. 139-145.

- Le Glay (Marcel), « La formation de Rome : de Romulus aux Tarquins », dans Yann Le Bohec, Marcel Le Glay et Jean-Louis Voisin, *Histoire romaine*, Paris, PUF, 1999, publication originale 1991, p. 25-46.
- *La religion romaine*, Paris, Armand Colin, 1991, publication originale 1971, 288 p.
- Le Goff (Jacques), *La civilisation de l'occident médiéval*, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2008, publication originale 1964, 366 p.
- Lebecq (Stéphane), *Les origines franques. V^e-IX^e siècle*, Paris, Nouvelle histoire de la France médiévale 1, Seuil, 1990, 318 p.
- Leclant (Jean), dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, PUF, 2005, 2389 p.
- Leclerc (Jean) et Tarrête (Jacques), « Cairn », dans André Leroi-Gourhan, dir., *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, Quadrige, PUF, 2005, p. 183.
- « Tumulus », dans André Leroi-Gourhan, dir., *Dictionnaire de la préhistoire*, Paris, Quadrige, PUF, 2005, p. 1123.
- Lefebure (Leo D.), « Mimesis, Violence, and Socially Engaged Buddhism: Overture to a Dialogue », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 3, 1996, p. 121-140.
- Lehmann (Yves), « La religion romaine traditionnelle », dans Yves Lehmann, dir., *Religions de l'Antiquité*, PUF, Paris, 1999, p. 179-246.
- Lemaître (Nicole), Quinson (Marie-Thérèse) et Sot (Véronique), *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Nathan, 1994, 333 p.
- Lémonon (Jean-Pierre), *Les débuts du christianisme*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2003, 200 p.
- Léon-Dufour (Xavier), « Introduction », dans Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, publication originale 1975, p. 15-93.
- « Sacrifice », dans Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1996, publication originale 1975, p. 483-484.
- Lepelley (Claude), « Juvenes et cironcellions : les derniers sacrifices humains de l'Afrique antique », dans Claude Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari, Edipuglia, 2001, p. 161-175.
- Leroi-Gourhan (André), *Le fil du temps : ethnologie et préhistoire*, Paris, Fayard, 1983, 316 p.
- Lerouge-Cohen (Charlotte), « Les conceptions grecques », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 1-20.
- Lévi-Strauss (Claude), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, II-395 p.-VIII p.
- Leys (Simon), « L'“exotisme de Segalen” », dans Simon Leys, *Essais sur la Chine*, Paris, Bouquins, Robert Laffont, 1998, p. 757-767.

- Lipinski (Édouard), « Satan », dans Centre : Informatique et Bible Abbaye de Maredsous, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, édition revue et augmentée 2002, publication originale 1960, p. 1181-1182.
- Löhr (Winrich), *Pélage et le pélagianisme*, Paris, Cerf, 2015, 231 p.
- Lopez (Gérard), *La victimologie*, Paris, Connaissance du Droit, Dalloz, 2010, 191 p.
- Loroux (Nicole), « La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers », *Revue de l'histoire des religions*, t. 212, n°3, 1995, p. 299-326.
- *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, 291 p.
- Lorenz (Konrad), *L'agression*, trad. de l'allemand Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1969, publication originale 1963, 285 p.
- Macchi (Jean-Daniel), « Exode », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 256-268.
- MacMullen (Ramsay), *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, trad. de l'anglais Aline Rousselle et Alain Spiquel, Paris, Les Belles Lettres, 1991, publication originale 1988, 465 p.
- Mandouze (André), dir., *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I : Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, préf. Henri-Irénée Marrou, Paris, CNRS, 1982, 1320 p.
- Manent (Pierre), « La leçon de Ténèbres de René Girard », *Commentaire*, n° 19, automne 1982, p. 457-463.
- Maraval (Pierre), *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2005, LXXII-544 p.
- « L'expansion du christianisme dans le monde païen », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2006, p. 313-332.
- « Le christianisme dans son environnement politique et religieux », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2006, p. 333-361.
- *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, Paris, Sagesses chrétiennes, Cerf, 2010, 392 p.
- *Constantin le Grand*, Paris, Texto, Tallandier, 2014, publication originale 2011, 398 p.
- Marcireau (Stéphane), *Le christianisme et l'émergence de l'individu chez René Girard*, Paris, L'Harmattan, 2012, 321 p.

- Marguerat (Daniel), *L'aube du christianisme*, Genève, Labor et Fides ; Paris, Bayard, 2008, 534 p.
- « A la recherche du Jésus de l'histoire », *Le monde de la Bible*, n°219, décembre 2016-février 2017, p. 30-36.
- Markl (Dominik), « Polemics against Child Sacrifice in Deuteronomy and the Deuteronomic History », dans George H. van Kooten et Jacques van Ruiten, dir., *Intolerance, Polemics and Debate in Antiquity*, Leyde, Brill Publishers, 2019, p. 57-91.
- Marrou (Henri-Irénée), *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris, Libr. J. Vrin, 1950, 84 p.
- *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, version revue et augmentée de la sixième édition, 1975, publication originale 1954, 318 p.
- « Comprendre le métier d'historien », dans Charles Samaran, dir., *L'histoire et ses méthodes*, I, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1961, p. 1465-1540.
- *Théologie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1968, 189 p.
- *Décadence romaine ou antiquité tardive ?*, Paris, Seuil, 1977, 179 p.
- Marx (Alfred), « Le sacrifice dans la Bible ; sa fonction théologique », *Pardès*, n° 39, 2005, p. 161-171.
- Mastrocinque (Attilio), *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus*, Stuttgart, Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge vol. 26, Franz Steiner Verlag, 2009, 128 p.
- Mattei (Paul), *Le christianisme antique (I^{er}-V^e siècles)*, Paris, Ellipses, 2003, 176 p.
- Mauduit (Christine), « Tragédie grecque », dans Jean Leclant, dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Quadrige, PUF, 2005, p. 2212-2213.
- Mazerolle (Fabrice), « Histoire du refus du progrès technique », *Constructif*, n°31, janvier 2012, disponible en ligne : http://www.constructif.fr/bibliotheque/2012-2/histoire-du-refus-du-progres-technique.html?item_id=3139.
- Meier (Christian), *César*, trad. de l'allemand Joseph Festhauer, Paris, Seuil, 1989, 479 p.
- Meier (John P.), *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*. trad. de l'anglais Jean-Bernard Degorce, Charles Ehrlinger et Noël Lucas, Paris, Lectio Divina, Cerf. t. I : *Les sources, les origines, les dates*, 2004, publication originale 1991, 495 p. ; t. II : *La parole et les gestes*, 2005, publication originale 1994, 1329 p. t. III : *Attachements, affrontements, ruptures*, 2005, publication originale 2001, 738 p.
- Ménard (Hélène), *Maintenir l'ordre à Rome. II^e-IV^e siècles ap. J.-C.*, Seyssel, Époques, Champ Vallon, 2004, 286 p.

- « Quelle histoire de la criminalité et de sa répression dans l'Antiquité romaine ? Sources et perspectives », *Crime, Histoire et Sociétés / Crime, History and Societies*, vol. 21, n°2, 2017, p. 241-249.
- Méry (Liza), « Rome et les Barbares : des origines (753 av. J.-C.) à l'apogée de l'Empire (II^e siècle apr. J.-C.) », dans Bruno Dumézil, dir., *Les Barbares*, Paris, PUF, 2016, p. 21-42.
- Meslin (Michel), « Les fous des dieux. Cultes de possession dans le monde gréco-romain », *L'Histoire*, n°8, 1979, p. 13-21.
- Mimouni (Simon-Claude), « Conférence de M. Simon C. Mimouni », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, t. 103, 1994, p. 287-292.
- « Le mouvement de Jésus dans le judaïsme (30-135) », dans Pierre Maraval et Simon-Claude Mimouni, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2006, p. 155-309.
- *Le judaïsme ancien, du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère*, Paris, Nouvelle Clio, PUF, 2012, 976 p.
- Moreau (Philippe), « La composition de la famille élémentaire », dans Aurélie Damet et Philippe Moreau, *Famille et société dans le monde grec et en Italie (V^e siècle av. J.-C. - II^e siècle av. J.-C.)*, Paris, Armand Colin, 2019, p. 295-328.
- Muchembled (Robert), *Une histoire de la violence, de la fin du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2008, 487 p.
- Munyaneza (Malachie), « Violence as Institution in African Religious Experience: A Case Study of Rwanda », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 8, printemps 2001, p. 39-68.
- Nemo (Philippe), *Job et l'excès du mal*, Paris, Idées, Albin Michel, 1999, publication originale 1978, 190 p.
- *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, Quadrige, PUF, 2012, publication originale 1998, XI-1121 p.
- Nemo-Pekelman (Capucine), « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? », dans Marie-Françoise Baslez, dir., *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 139-162.
- Norelli (Enrico), *La naissance du christianisme*, trad. de l'italien Viviane Dutaut, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 2015, publication originale 2014, 448 p.
- Nowak (Susan), « The Girardian Theory and Feminism. Critique and Approximation », *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, vol. 1, 1994, p. 19-29.

- Oniszczyk (Jacek) « Composition et message de la péripécopie de la femme adultère (Jn 7,53–8,11) », trad. de l'italien Roland Meynet, *Exercices de rhétorique*, n°8, 2017, disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/rhetorique/488>.
- Organisation internationale du travail et Walk Free Foundation, en partenariat avec l'Organisation Internationale des Migrations, *Estimations mondiales de l'esclavage moderne*, 2017, disponible en ligne : http://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_574719/lang--fr/index.htm.
- Orsini (Christine), « Introduction à la lecture de René Girard », dans Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy, dir., *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982, p. 11-59.
- « Girard et Platon », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 323-329.
- *La pensée de René Girard*, Paris, Retz, 1986, 191 p.
- *René Girard*, Paris, Que Sais-je ?, PUF, 2018, 128 p.
- Osgood (Josiah), *Caesar's Legacy. The Civil War and the Emergence of the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, XII-440 p.
- Oughourlian (Jean-Michel), *Hystérie, transe, possession. Un mime nommé désir*, Paris, L'Harmattan, 2000, publication originale 1982, 311 p.
- *Notre troisième cerveau*, Paris, Albin Michel, 2013, 333 p.
- Palaver, Wolfgang, « Violence and Religion: Walter Burkert and René Girard in Comparison », *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 17, 2010, p. 121-137.
- *René Girard's Mimetic Theory*, trad. de l'allemand Gabriel Borrud, East Lansing, Michigan State University Press, 2013, 420 p.
- Pascal (Blaise), *Les Provinciales*, éd. Michel Le Guern, dans *Œuvres complètes*, I, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p. 577-816
- Patou-Mathis (Marylène), *Préhistoire de la violence et de la guerre*, Paris, Odile Jacob, 2013, 208 p.
- Payen (Pascal), *Les revers de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2012, 440 p.
- *La guerre dans le monde grec. VIII^e – I^{er} siècle av. J.-C.*, Malakoff, Armand Colin, 2018, 352 p.
- Pernoud (Régine), *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1977, 159 p.
- Perrin (Michel), *Le chamanisme*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 1995, 128 p.

- Perrin (Michel-Yves), « La Papauté héritière de saint Pierre et de la romanité (des origines à 604 ap. J.-C.) », dans Yves-Marie Hilaire, dir., *Histoire de la papauté. 2000 ans de mission et de tribulations*, Paris, Tallandier, 1996, p. 19-117.
- Perrot (Charles), *Jésus*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2007, publication originale 1998, 128 p.
- Peter (Karin) et Wandinger (Nikolaus), « Beautiful Minds in Dialogue: The Correspondence between René Girard and Raymund Schwager (1974-1991) », *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*, vol. 21, 2014, p. 23-27.
- Petit (Paul), *Précis d'histoire ancienne*, éd. mise à jour par André Laronde, Paris, PUF, 2010, publication originale 1962, 353 p.
- Pichon (Blaise), « Se soulever au nom de Dieu : le mouvement des circoncellions en Afrique », dans Marie-Françoise Baslez et Christian-Georges Schwentzel, dir., *Les dieux et le pouvoir. Aux origines de la théocratie*, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p. 115-133.
- Pommier (René), *René Girard, un allumé qui se prend pour un phare*, Paris, Éditions Kimé, 2010, 133 p.
- *Être girardien ou ne pas être : Shakespeare expliqué par René Girard*, Paris, Éditions Kimé, 2013, 158 p.
- Pottier (Bruno), « Les circoncellions, un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du nord des IV^e et V^e siècles », *Antiquités africaines*, t. 44, 2008, p. 43-107.
- Prost (Antoine), *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2010, publication originale 1996, 370 p.
- Ramond (Charles), *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, 80 p.
- « Achever Clausewitz ? Catastrophisme et apocalypse contemporains », dans Charles Ramond, dir., *René Girard. La théorie mimétique : de l'apprentissage à l'apocalypse*, Paris, Débats philosophiques, PUF, 2010, p. 203-218.
- Rey (Alain), dir., *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, nouvelle édition augmentée 2010, publication originale 1993, 2614 p.
- Rivière, Yann, « Pouvoir impérial et vengeance. De *Mars Ultor* à la *Diuina Uindicta* (I^{er}-IV^e siècle ap. J.-C.) », dans Dominique Barthélémy, François Bougard et Régine Le Jan, dir., *La vengeance. 400-1200*, actes du colloque de Rome des 18-20 septembre 2003, Rome, École Française de Rome, 2006, p. 7-42.
- Rivoire (Jean), *Histoire de la monnaie*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 1985, 128 p.
- Römer, Thomas, *L'invention de Dieu*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2017, publication originale 2014, 337 p.

- *L'Ancien Testament*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2019, 128 p.
- Rordorf (Bernard), « “Dominez la terre” (Genèse 1, 28). Essai sur les résonances historiques de ce commandement biblique », dans Bernard Rordorf, *Liberté de parole. Esquisses théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 41-67.
- Rose (Martin), « Psaumes », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 562-578.
- Rouche (Michel), *Les racines de l'Europe. Les sociétés du Haut Moyen-âge (568-888)*, Paris, Fayard, 2003, 251 p.
- *Attila. La violence nomade*, Paris, Fayard, 2009, 510 p.
- « Violence et structures archaïques du Haut Moyen-Âge : perspectives girardiennes », conférence du 28 octobre 2014 à l'École Nationale des Chartes, organisée en partenariat avec l'Association de Recherches Mimétiques, disponible en ligne à l'adresse : <http://www.chartes.psl.eu/fr/actualite/conference-michel-rouche-violence-structures-archaïques-du-haut-moyen-age-perspectives>
- Rouvillois (Frédéric), *Histoire du snobisme*, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2010, publication originale 2008, 496 p.
- Russo (François), *Introduction à l'histoire des techniques*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard, 1986, 533 p.
- Ruzé (Françoise), « Philosophes et sophistes face à la guerre : principes et réalités », dans Marie-Claire Amouretti, Jacqueline Christien, Françoise Ruzé et Pierre Sinieux, *Le regard des Grecs sur la guerre. Mythes et réalités*, Paris, Ellipses, 2000, p. 59-67.
- Salamito (Jean-Marie), « Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ? », *Droits*, n°50, 2009, p. 15-42.
- Salles (Catherine), *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, Payot, 2003, publication originale 1982, 365 p.
- Sartre (Maurice), *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique, IV^e siècle av. J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Fayard, 2001, 1194 p.
- « Les Grecs », dans Georges Vigarello, dir., *Histoire des émotions. 1 : De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016, p. 17-63.
- Scarvelis Constantinou (Eugenia), *Guiding to a Blessed End. Andrew of Caesarea and his Apocalypse Commentary in the Ancient Church*, Washington, The Catholic University of America Press, 2013, XVII-350 p.
- Scheid (John), *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001, publication originale 1985, 189 p.

- *La religion des Romains*, Paris, Cursus, Armand Colin, 2007, publication originale 1998, 176 p.
- Schiavone (Aldo), *Ius. L'invention du droit en Occident*, trad. de l'italien Geneviève et Jean Bouffartigue, Paris, Belin, 2008, publication originale 2005, 544 p.
- Schwager (Raymund), *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?*, trad. de l'allemand Éric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, préf. Jozef Niewiadomski, postface René Girard, Paris, Flammarion, 2011, publication originale 1978, 364 p.
- Schweitzer (Albert), *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1906, XII-418 p.
- Scubla (Lucien), « Le christianisme de René Girard et la nature de la religion », dans Paul Dumouchel, dir., *Violence et vérité autour de René Girard*, actes du colloque de Cerisy des 11-18 juin 1983, Paris, Grasset, 1985, p. 253-257.
- Sei (Julia), « Hagiographie et théorie mimétique », *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF*, deuxième série, 12 : *Théorie mimétique et études littéraires*, 2018, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/carnets/2470>.
- Senécal (Pierre), *Histoire de l'interprétation de la transition néolithique. Évolution des théories, modèles et hypothèses*, Mémoire de Maîtrise en anthropologie sous la direction d'Ariane Burke, Université de Montréal, 2010, 197 p.
- Sérandour (Arnaud), « Zacharie », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 537-550.
- Serres (Michel), *Rome, le livre des fondations*, Paris, Grasset, 1983, 283 p.
- « Réponse de M. Michel Serres au discours de René Girard », dans Mark N. Anspach, dir., *René Girard*, Paris, Cahiers de l'Herne, 2008, p. 13-21
- Soustelle (Jacques), *Les Aztèques*, Paris, Que sais-je ?, PUF, 2008, publication originale 1970, 128 p.
- Stiker (Henri-Jacques), *Culture brisée, culture à naître*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, 184 p.
- « Sur le mode de penser de René Girard », *Esprit*, avril 1979, p. 46-55
- Stroumsa (Guy G.), *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Collège de France, Odile Jacob, 2005, 224 p.
- Testart (Alain), *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993, 142 p.
- Thelamon (Françoise), « Persécutés mais soumis à l'Empire romain (jusqu'en 311) », dans Alain Corbin, dir., *Histoire du christianisme*, Paris, Points Histoire, Seuil, 2007, p. 42-46.

- Traina (Giusto), « Peut-on parler de "guerre sainte" dans l'Antiquité ? Crises religieuses, histoire événementielle et histoire globale », intervention au colloque *Cultes en crise, crises des cultes - Approches croisées de la religion, de la philosophie et des représentations antiques*, Université Catholique de Louvain, 12 et 13 juin 2014, disponible à l'adresse <http://podcast.uclouvain.be/5TNUKIRu9H>.
- Trocme (Étienne), *L'enfance du christianisme*, Paris, Pluriel, Hachette Littérature, 1999, 218 p.
- Turcan (Robert), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Histoire, Les Belles Lettres, 1992, première publication 1989, 424 p.
- Uehlinger (Christoph), « Genèse 1-11 », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 197-216.
- « Genèse 37-50 », dans Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée 2009, publication originale 2004, p. 239-255.
- Van Wees (Hans), « “Stasis, Destroyer of Men”. Mass, Elite, Political Violence and Security in Archaic Greece », dans Cédric Bréaz et Pierre Ducrey, dir., *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. LIV : *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Genève, Vandœuvres, 2007, p. 1-48
- Vandermeersch (Bernard), « Ce que nous apprennent les premières sépultures », *Comptes rendus Palevol*, vol. 5, n° 1-2, janvier-février 2006, p. 161-167.
- Vernant (Jean-Pierre), « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d' “Œdipe-Roi” », dans Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1981, p. 99-131.
- « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Θυσία grecque », dans Olivier Reverdin et Jean Rudhart, (dir.), *Entretiens sur l'Antiquité classique*, n°27 : *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandœuvres, Fondation Hardt, 1981, p. 1-39.
- *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Folio Histoire, Gallimard, 1989, 232 p.
- *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990, 119 p.
- Vernant (Jean-Pierre) et Vidal-Naquet (Pierre), « Préface », dans Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, II, Paris, Éditions La Découverte, 1986, p. 7-16.
- *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Historiques, Éditions Complexe, 1988, XII-148 p.
- Veyne (Paul), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Univers Historique, Seuil, 1971, 350 p.
- *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, 319 p.

- Vial-Logeay (Anne), « L'Univers romain », dans Georges Vigarello, dir., *Histoire des émotions. 1 : De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016, p. 64-85.
- Vidal-Naquet (Pierre), « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs », *Revue de l'histoire des religions*, t. 157, n°1, 1960, p. 55-80.
- « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », dans Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de sociétés dans le monde grec*, Paris, La Découverte-Poche, 2005, publication originale 1991, p. 151-176.
- Voisin (Jean-Louis), « La mise à l'épreuve du système sous les Julio-Claudiens », dans Yann Le Bohec, Marcel Le Glay et Jean-Louis Voisin, *Histoire romaine*, Paris, PUF, 1999, publication originale 1991, p. 227-256.
- Vouga (François), *Les premiers pas du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 1997, 264 p.
- Vovelle (Michel), « L'histoire et la longue durée », dans Jacques Le Goff, dir., *La Nouvelle Histoire*, Bruxelles, Complexe, 2006, p. 77-108.
- Ward-Perkins (Bryan), *La chute de Rome. Fin d'une civilisation*, trad. de l'anglais Frédéric Joly, Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2017, publication originale 2005, 362 p.
- Wemmers (Jo-Anne), *Introduction à la victimologie*, Paramètres, Les Presses de l'Université de Montréal, 2003, 224 p.
- Wenzel (Éric), « Quelle place pour les victimes dans l'ancien droit pénal ? », dans Benoît Garnot, dir., *Les victimes, des oubliées de l'histoire ?*, actes du colloque de Dijon des 7 et 8 octobre 1999, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000, p. 19-29.
- Will (Édouard), *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, préf. Pierre Cabanes, Paris, Points Histoire, Seuil, 2003, publication originale en deux tomes 1966-1967, X-401-650 p.
- Wohlman (Avital), « René Girard et saint Augustin. Anthropologie et théologie », *Recherches augustiniennes et patristiques*, n°20, 1985, p. 257-303.
- Woolf (Greg), *Et tu, Brute ? The Murder of Caesar and Political Assassination*, Londres, Profile Books, 2006, 199 p.
- Yamaguchi (Masao), « La structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise », *Esprit*, février 1973, p. 315-343
- Zimmermann (Michel), « Le haut Moyen Âge occidental : économie, société et cultures », dans Michel Kaplan, dir., *Le Moyen Âge. IV^e – X^e siècles*, Rosny-sous-Bois, Grand Amphi, Bréal, 1994, p. 335-388.

Glossaire « girardien »

Les termes en italique bénéficient de leur propre définition dans cette section.

Apocalypse : possibilité de la destruction du monde par les violences humaines, libérées par la disparition progressive des *sociétés archaïques* causées par la *Révélation chrétienne*.

Bouc émissaire : victime innocente dont la mise à mort collective par un groupe, le *meurtre fondateur*, permet de mettre un terme à la *crise mimétique* que connaît celui-ci.

Christianisme historique : après l'échec de la *Révélation chrétienne*, forme du christianisme qui reproduit encore partiellement le fonctionnement sacrificiel des *sociétés archaïques*, et qui perçoit encore partiellement la mort du Christ comme un *sacrifice*.

Conversion : processus de prise de conscience individuelle d'être soumis aux lois du *désir mimétique*, et donc de l'origine mimétique de la violence.

Crise mimétique : phénomène d'intensification maximale de la *rivalité mimétique* entre les membres d'un même groupe, dont la propre violence le menace alors d'autodestruction.

Cycle sacrificiel : au sein des *sociétés archaïques*, période temporelle initiée par un *meurtre fondateur* : la mise à mort collective d'un *bouc émissaire*. La structuration qui en résulte (sacrifice, rites et interdits) peut s'affaiblir avec le temps, provoquant le retour de la *crise mimétique*.

Désir mimétique : imitation par un *sujet* du désir d'une autre personne, le *médiateur* (= désir triangulaire).

Différent : processus historique qui repousse dans un avenir indéterminé la connaissance totale du savoir authentique sur les violences humaines apporté par la *Révélation chrétienne*.

Élaboration mythologique : phénomène d'effacement dans le temps de la représentation de l'innocence du *bouc émissaire* à l'intérieur d'un *mythe*, au profit du point de vue de ses meurtriers, qui le voient comme coupable.

Hominisation : passage de l'animalité à l'humanité par intensification du *désir mimétique*. Ce phénomène entraîne une *rivalité mimétique* que le groupe primitif ne peut résoudre qu'en mettant collectivement à mort un *bouc émissaire*, événement qui tient la place de *meurtre fondateur*.

Indifférenciation violente : lors d'une *crise mimétique*, phénomène d'effacement des différences individuelles provoqué par l'accélération des *rivalités mimétiques*.

Inspiration : faculté à pouvoir repérer les mécanismes mimétiques des violences humaines. Par ordre de clairvoyance, Girard distingue l'inspiration romanesque et tragique, l'inspiration prophétique et surtout l'inspiration évangélique.

Méconnaissance : phénomène de dissimulation, au sein d'une *société archaïque*, du rôle qu'a joué le meurtre d'un *bouc émissaire* lors de la fondation de celle-ci.

Médiateur : personne dont un *sujet** copie le désir.

Médiation externe : situation au sein du *désir mimétique* dans laquelle le *sujet* et le *médiateur* sont suffisamment éloignés dans l'espace, le temps ou la situation sociale pour que l'imitation n'engendre pas de conflit.

Médiation interne : situation au sein du *désir mimétique* dans laquelle le *sujet* et le *médiateur* sont rapprochés dans l'espace, le temps ou la situation sociale, ce qui engendre la *rivalité mimétique*.

Meurtre fondateur : mise à mort collective d'un *bouc émissaire* au terme d'une *crise mimétique*, qui permet l'apparition du *sacré* qui structure les *sociétés archaïques*.

Modernité mimétique : période historique qui débute avec la *Révélation chrétienne* et qui fait suite aux *sociétés archaïques*. Girard y observe des phénomènes comme l'intensification de la *médiation interne* et de la *montée aux extrêmes* de la violence, tout comme la diffusion paradoxale du *souci moderne des victimes*.

Montée aux extrêmes : phénomène d'intensification mimétique des violences guerrières.

Mythe : récit ayant à l'origine un meurtre réel, mettant en scène une *crise mimétique* qui se termine par la mise à mort collective d'un *bouc émissaire*. Ce récit rapporte en réalité le *meurtre fondateur* à l'origine de la communauté dans lequel ce mythe se développe.

Paraclet : vient du grec « défenseur » ; appliqué à l'Esprit Saint, il incarne le processus de défense des victimes et des *boucs émissaires* dans le cadre de la *Révélation chrétienne*.

Religieux : mode de manifestation du *sacré* qui vise à réguler les violences mimétiques. Il peut s'agir d'un religieux sacrificiel, au sein d'une *société archaïque*, résultant de la mise à mort collective d'un *bouc émissaire*. L'autre mode d'existence de religieux est le christianisme, qui révèle le fonctionnement de ces sociétés et offre une autre forme de transcendance du mimétisme violent : l'imitation du Christ qui doit mener au *Royaume de Dieu*.

Révélation chrétienne : dans les textes évangéliques du Nouveau Testament, processus d'exposition totale de la nature mimétique de la violence humaine, et du rôle qu'ont jusqu'alors joué les meurtres de *boucs émissaires* dans la fondation des *sociétés archaïques*.

Rivalité mimétique : conflit entre un *sujet* et son *médiateur*, qui désirent le même objet.

Royaume de Dieu : mode d'existence dans lequel le *médiateur* ultime des comportements mimétiques humains est le Christ, dont l'imitation permet d'éviter toute *rivalité mimétique*.

Sacré : sacralisation de la violence, dont les véritables mécanismes mimétiques restent invisibles aux yeux des membres d'une *société archaïque*, qui reste ainsi dans une *méconnaissance* de l'acte qui l'a fondée : la mise à mort collective d'un *bouc émissaire*.

Sacrifice : au sein d'une *société archaïque*, action visant à reproduire de manière rituelle le meurtre d'un *bouc émissaire*, qui est le *meurtre fondateur* de cette société.

Satan : en hébreu, « l'accusateur » : figure biblique qui incarne la *rivalité mimétique* et la création des *sociétés archaïques* par la mise à mort collective d'un *bouc émissaire*.

Scandale : du grec « obstacle » : dans les récits évangéliques, terme qui désigne l'obstacle ou le rival mimétique (le *médiateur*), ainsi que le processus de conflit qui s'ensuit. Jésus est « celui par qui le scandale arrive » car il révèle ainsi le fonctionnement des violences mimétiques.

Sociétés archaïques : sociétés dont toute la structuration (*sacrifice*, rites et interdits) tire son origine d'un *meurtre fondateur*, mise à mort collective d'un *bouc émissaire*. Cet événement est indissociable de la *méconnaissance* plus ou moins forte du rôle que ce meurtre a joué (= société sacrificielle).

Souci moderne des victimes : capacité accrue à identifier les *boucs émissaires* et toutes les autres formes de victimes au sein du *christianisme historique*, capacité qui trouve son origine dans le savoir sur les violences humaines apportée par la *Révélation chrétienne*.

Sujet : personne qui imite le désir d'une autre personne, le *médiateur*.

Texte de persécution : catégorie de texte intermédiaire entre un *mythe* et un récit véritablement historique. Des persécutions y sont décrites, mais l'innocence des victimes y est très perceptible.

Unanimité violente : au sein d'une *crise mimétique*, phénomène de convergence de la violence de tous les membres d'un groupe sur une seule et même personne, le *bouc émissaire*.

Table des illustrations

Figures :

Figure 1 : l'Antiquité à la charnière entre archaïsme et modernité mimétique.....	94
Figure 2 : Les séquences girardiennes de l'histoire mimétique de l'humanité.....	95
Figure 3 : les rythmes divers de la médiation interne dans l'histoire mimétique de l'humanité	205

Tableaux :

Tableau 1 : hypothèses de datation des textes de l'Ancien Testament utilisés par Girard.....	124
Tableau 2 : passages apocalyptiques des Évangiles synoptiques utilisés par Girard.....	238

Table des annexes

Annexe 1 : tentative de remise en ordre chronologique de la théorie mimétique sur 100 000 ans (Jean-Marc Bourdin)	104
Annexe 2 : tentative de mise en chronologie de différents systèmes socio-politiques de la Préhistoire à l'Antiquité en suivant la théorie mimétique (Jean-Marc Bourdin).....	105
Annexe 3 : courrier électronique de Benoît Chantre à l'auteur, 29 mars 2016 (extraits).....	299

Table des matières

Remerciements	8
Abréviations et références	10
Introduction - René Girard historien et la place de l'histoire antique dans son œuvre...12	
I – Meurtre fondateur et expulsion chez Tite-Live : le mimétisme selon Girard en action	12
II – René Girard : place de l'histoire dans une trajectoire intellectuelle	15
A – Jeunesse et formation	15
B – Du désir mimétique à la Révélation chrétienne	17
C - Des années 1980 aux années 2000	22
D - Apocalypse et montée aux extrêmes : Girard se fait historien	25
E - Les derniers travaux et publications	26
III – Problématiser les héritages de l'Antiquité dans la pensée de René Girard.....	27
A – Les sources à disposition	27
B – Girard et les sources antiques.....	28
C – L'histoire selon Girard, une histoire religieuse.....	30
D - Le problème du découpage chronologique	33
E – L'Apocalypse plutôt que le mythe	34
Première partie : l'apport de l'univers mythique gréco-romain : une théorie de la fondation des sociétés anciennes	36
Chapitre 1 - La séquence fondatrice : la violence mimétique à la racine des sociétés anciennes	38
I – La « crise mimétique » et le mécanisme du bouc émissaire.....	39
A – Définition du « désir mimétique » girardien.....	39
1 – Désirer par l'Autre pour se sentir être	39
2 – Désir et rivalité mimétique.....	41
B – Désir et violence dans la tragédie grecque : la « crise mimétique »	42
1 - L' « inspiration tragique »	42

2 - La narration tragique selon Girard	43
3 - La violence indifférenciatrice	44
C – Le mécanisme du bouc émissaire	46
1 – La violence de tous contre un.....	46
2 – L’apparition du sacré	47
II – La structuration des « sociétés archaïques » : rituels et « élaboration mythologique »	49
A – Le rite sacrificiel au cœur des « sociétés archaïques ».....	49
1 – Du meurtre au rite : le sacrifice	49
2 – Girard face à d’autres théories du sacrifice.....	51
B – Mettre la violence mimétique à distance : rites et interdits	53
1 – Une fonction essentielle : approcher ou bannir la violence	53
2 – Vers l’élaboration d’une origine rituelle unique	54
C – La violence sacrificielle déguisée : l’ « élaboration mythologique ».....	55
1 – Le récit des lyncheurs : le mythe	55
2 – « L’élaboration mythologique » en action : Girard et Apollonios de Tyane	57
Bilan du chapitre 1	59
Chapitre 2 – La survie au prix du mensonge : les sociétés archaïques girardiennes....	60
I – L’ordre archaïque girardien, entre unité et diversité	61
A – Le rite sacrificiel au cœur de nombreuses pratiques culturelles	61
1 – Cannibalisme rituel et guerre dans les « sociétés archaïques ».....	61
2 – La chasse	62
3 – Sédentarisation, agriculture et élevage	62
4 – La monarchie sacrée	64
B – L’origine sacrificielle de tous les rites.....	65
1 – La fête et les masques	65
2 – Les rites de passage	66

3 – « L’unité de tous les rites »	67
C – Des « rituels sacrificiels » encore observables dans la Grèce classique.....	70
1 – Le <i>Pharmakos</i> athénien	70
2 – Les Bouphonies	71
II – La méconnaissance comme moteur historique paradoxal : les « cycles sacrificiels » girardiens	73
A – La méconnaissance au cœur des sociétés archaïques.....	73
1 – Caractéristiques générales de la méconnaissance girardienne	73
2 – Se rapprocher de la vérité sur la violence : les rites initiatiques	73
3 – L’ « inspiration tragique » du dramaturge	75
B – L’histoire cyclique et les cycles sacrificiels.....	76
1 – Caractéristiques des cycles sacrificiels selon Girard	76
2 – Girard et l’ « éternel retour » des philosophes présocratiques	77
3 – Exemple de passage d’un cycle sacrificiel à un autre : les ides de Mars.....	78
Bilan du chapitre 2 :	83
Chapitre 3 – Une chronologie problématique : l’Antiquité à la charnière entre l’archaïsme et la modernité mimétique	84
I – Archaïsme girardien et hominisation	85
A – Au commencement : le mimétisme animal	85
1 – Limites à la rivalité mimétique dans le mimétisme animal	85
2 – Rôle du mimétisme dans le passage de l’animalité à l’humanité.....	86
3 – Place du mécanisme émissaire dans l’hominisation.....	87
4 – Apparition des premières cultures humaines	87
B – Une chronologie à clarifier	89
1 – Des estimations chronologiques très vagues.....	89
2 – Critiques à l’encontre de la méthode historique de Girard	89
3 – Girard et la question des preuves	90
II – La difficile insertion du concept d’Antiquité dans l’archaïsme girardien.....	92

A – L’archaïsme au défi de la chronologie	92
1 – Essai de remise en ordre chronologique : l’ <i>Homo Sapiens</i> , l’individu archaïque ?	92
2 – Difficultés du bornage chronologique de l’Antiquité.....	93
3 – L’histoire selon Girard : le séquençage plutôt que le découpage.....	94
B – L’antiquité gréco-romaine : la fin d’un cycle sacrificiel hors du commun	96
1 – Deux marqueurs du recul de l’emprise du mimétisme : système judiciaire et tragédie grecque	96
2 – L’essoufflement du système sacrificiel.....	99
3 – De l’archaïsme au christianisme : une histoire des sociétés anciennes centrée sur le religieux	100
Bilan du chapitre 3 :	102
Annexes au chapitre 3	104
Deuxième partie : la lecture girardienne des textes bibliques : une vérité anthropologique sur les violences humaines.....	106
Chapitre 4 – Vers la Révélation : Girard et l’Ancien Testament.....	108
I – La singularité de l’Ancien Testament selon Girard	109
A – La similitude trompeuse entre mythes et récits vétérotestamentaires	109
1 – Parentés entre mythes et récits bibliques	109
2 – Singularité absolue de l’Ancien Testament	110
B - La « révolution copernicienne » du <i>Décalogue</i>	111
1 – Le désir mimétique au sein de l’Ancien Testament	111
2 – Girard et le <i>Décalogue</i>	112
C – La critique du sacrifice	113
1 – Une dynamique qui parcourt tout l’Ancien Testament.....	113
2 – L’exemple du jugement de Salomon	114
II – Le « Dieu des victimes » des textes vétérotestamentaires	115
A – Une nouveauté radicale : l’« inspiration prophétique »	115
1 – Une inspiration nouvelle	115

2 – Isaïe et la victime émissaire	116
B – La voix nouvelle des victimes.....	118
1 – Les Psaumes	118
2 – Lecture girardienne de Livre de Job	120
C – Une révélation préparée par Dieu.....	122
1 – Le « calendrier divin »	122
2 – Remise en ordre chronologique.....	123
3 – Inspiration tragique et inspiration biblique : une rencontre unique en son genre ?	125
Bilan du chapitre 4	126
Chapitre 5 – Les textes évangéliques, Révélation de la vérité sur les violences humaines	128
I – La narration évangélique et l’innocence des victimes émissaires.....	129
A – La singularité absolue des Évangiles	129
1 – L’ « inspiration évangélique ».....	129
2 – La violence mimétique au sein des textes évangéliques : la mort de Jean le Baptiste et le martyre d’Étienne	131
B – La prédication du Royaume de Dieu, révélatrice du mimétisme violent	133
1 – Les malédictions contre les Pharisiens	133
2 – La femme adultère	134
3 – Les démons de Gérasa	134
C – La révélation complète du mécanisme émissaire : le « triomphe de la croix »	135
1 – Les Évangiles, récits d’une communauté en crise.....	135
2 – L’unanimité violente contre Jésus	136
3 – L’ « agneau de Dieu » sur la Croix.....	137
II - Le plan divin : d’un Royaume à l’autre	138
A – La dialectique des deux royaumes	138
1 – Sortir du Royaume de Satan.....	138

2 – Rentrer dans le Royaume de Dieu : la « médiation intime »	140
B – Vers la fin de l’histoire cyclique	143
1 – Une temporalité choisie par Dieu	143
2 – Vers l’histoire ouverte	144
Bilan du chapitre 5 :	146
Chapitre 6 – L’échec de la Révélation et son « diffèremment » dans l’histoire	148
I – Echec partiel de la lecture non-sacrificielle des Évangiles.....	148
A – La lecture non-sacrificielle selon Girard	148
1 – Une interprétation radicale des Évangiles.....	148
2 – De la <i>Genèse</i> aux Évangiles : « échapper à l’emprise du mimétisme »	150
B – L’échec de l’acceptation immédiate de la Révélation.....	151
1 – Force de la « fidélité à la violence »	151
2 – Vers le « diffèremment » du Royaume	152
II – La lecture sacrificielle des Évangiles et le « christianisme historique ».....	153
A – La lecture sacrificielle selon Girard	153
1 – Caractéristiques de la lecture sacrificielle.....	153
2 – Commentaire de l’ <i>Épître aux Hébreux</i>	154
B – La question de la diffusion de la Révélation.....	156
1 – Une analyse centrée sur les textes du Nouveau Testament.....	156
2 – La lecture sacrificielle, fondement du succès historique du christianisme	157
3 – Un retard inévitable : le « temps des païens ».....	158
III – En attendant le Royaume : l’État et l’Église	160
A – Les « puissances et les principautés »	160
1 – Signification de la formulation pour Girard : les organisations étatiques	160
2 – Diversité des attitudes des premiers chrétiens face aux Puissances	162
B – L’Église.....	164
1 – La gardienne paradoxale de la Révélation chrétienne	164

2 – L'Église et la méthode girardienne d'analyse historique.....	166
Bilan du chapitre 6	166
Troisième partie : la genèse d'une modernité mimétique : la Révélation chrétienne comme force de changement historique.....	168
Chapitre 7 – La Révélation chrétienne et le recul de l'archaïsme.....	170
I – Le « christianisme historique » et le recul de l'archaïsme	171
A – La double manifestation de la Révélation dans l'histoire	171
1 – Un résultat paradoxal de l'échec de la Révélation	171
2 – Persistance de l'action du divin au sein de l'histoire ouverte	171
B - La révélation qui agit : le recul de l'archaïsme dans l'Empire romain	172
1 – Triomphe du christianisme et interdiction des sacrifices.....	172
2 – La question du retour au sacrificiel	174
II – La persistance de l'archaïsme : la Révélation en suspens.....	175
A - Archaïsme et modernité mimétiques au cours de l'Antiquité tardive	175
1 – Girard et les « mondes barbares »	175
2 – Persistance de l'archaïsme au sein des royaumes « barbares ».....	177
B – Le développement paradoxal de l'État et du système judiciaire.....	178
1 – « Christianisme historique » et développement de l'État	178
2 – L'influence chrétienne sur le système judiciaire.....	180
III - L'éloignement du mythe : les « textes de persécution » girardiens	182
A – Les textes de persécution selon Girard.....	182
1 – Un type de document spécifiquement girardien.....	182
2 – Recul de l'emprise des représentations mythiques de la violence	184
B – Un type de document identifiable dans l'Antiquité ?.....	185
1 - Textes relatant des persécutions religieuses	185
2 – Girard, Eusèbe de Césarée et le <i>Philalète</i> de Sossanius Hiéroclès.....	188
Bilan du chapitre 7 :	189

Chapitre 8 – La montée en puissance de la médiation interne	192
I – Histoire cyclique et médiation externe	192
A – A l’origine : la médiation externe	192
1 – Caractéristiques de la médiation externe	192
2 – Emergence de la médiation externe avec le processus d’homínisation.....	194
B – Les sociétés sacrificielles, des sociétés de médiation externe	194
1 – Une conception incomplète de l’imitation dans l’Antiquité : Platon et Aristote	194
2 – Rite sacrificiel et médiation externe	197
3 – Le père, médiateur au sein de la structure familiale	198
II – Le passage progressif à la médiation interne au sein de l’histoire ouverte	199
A – Caractéristiques de la médiation interne.....	199
1 – Conséquences psychologiques de la médiation interne.....	199
2 – Conséquences sociales de la médiation interne.....	201
B – La question du passage d’une médiation à l’autre	202
1 – Une transition aux contours historiques flous	202
2 – Augustin, témoin privilégié de l’émergence de la médiation interne.....	204
3 – Tentative de schématisation	205
III - Sortir de la médiation double : la conversion	205
A – De la conversion du romancier à la conversion au Christ	205
1 – La conversion du romancier.....	205
2 – De la conversion du romancier à la conversion chrétienne	206
B – Du bon médiateur	208
1 – Sainteté et saints	208
2 – Imiter le retrait du Christ : la question du monachisme.....	210
Bilan du chapitre 8	211
Chapitre 9 – La Révélation qui triomphe : le souci moderne des victimes	214

I – Les fondements : Jésus ou la « victime parfaite ».....	214
A – Jésus, défenseur des victimes.....	214
1 – Jésus, incarnation de toutes les victimes.....	214
2 – Une dimension essentielle de la prédication de Jésus : reconnaître les victimes	215
B – Le difficile chemin de la connaissance du Christ.....	216
1 – De la conversion du regard au changement de comportement	216
2 - La difficile inscription dans l’histoire de la vérité sur les victimes	217
II – Le souci moderne des victimes selon Girard.....	217
A – Une première historique	217
1 – Définition girardienne du souci moderne des victimes	217
2 – Précisions étymologiques et historiques	219
B – L’exception occidentale selon Girard.....	220
1 – Supériorité de l’Occident chrétien sur la question de la victime.....	220
2 – Une capacité unique à l’autocritique culturelle.....	221
3 – Girard et la question de l’esclavage.....	223
III – De la découverte de la victime au progrès scientifique	225
A – Girard et la science au sein des sociétés sacrificielles	225
1 – Une science déterminée par la méconnaissance de la victime émissaire	225
2 – Privilégier l’approche culturelle pour étudier l’histoire de la science.....	226
B – L’apport décisif du christianisme au développement scientifique	227
1 – Trouver la victime	227
2 – La science des Évangiles	229
3 – Révélation chrétienne et puissance destructrice de l’armement.....	230
Bilan du chapitre 8	231
Quatrième partie : interpréter l’apport de la pensée apocalyptique néotestamentaire : la possibilité d’un déchaînement absolu des violences humaines	234
Chapitre 10 – Les spécificités de la conception girardienne de l’Apocalypse	236

I – Une lecture apocalyptique des Évangiles synoptiques	237
A – Une analyse dans la continuité de l’ « inspiration évangélique »	237
1 – Le contenu apocalyptique des Évangiles synoptiques	237
2 - Le cas des paraboles évangéliques	241
B – La place des autres textes du Nouveau Testament	241
1 – Girard et le Paul apocalyptique	241
2 – Absence de l’ <i>Apocalypse</i> de Jean et des autres littératures apocalyptiques	243
II – Une fin du monde faite de violences humaines	244
A – Absence d’intervention divine dans l’eschatologie girardienne	244
1 – Précisions quant au vocabulaire utilisé par Girard	244
2 – Une eschatologie centrée sur la question de la violence	245
B – Une lecture entièrement humanisée des violences apocalyptiques	246
1 – Une conception qui rejoint l’anthropologie girardienne de la violence	246
2 – L’importance décisive du choix personnel à effectuer	247
III – Apocalypse ou Royaume de Dieu : le choix entre la fin du monde ou la « réconciliation »	249
A – Une menace réelle	249
1 – La dialectique de l’Apocalypse : la guerre entre la violence et la vérité	249
2 – La possibilité réelle de la destruction du monde par les violences humaines	250
B – L’envers de l’Apocalypse : la « Réconciliation » girardienne, ou l’ « épiphanie de l’identité »	251
1 – Un concept présent dans toute l’œuvre de Girard	251
2 – L’ « épiphanie de l’identité »	252
Bilan du chapitre 10 :	253
Chapitre 11 : La place nouvelle de la violence au sein du christianisme historique...256	
I – L’échec de la Révélation et les conditions nouvelles faites à la violence	257
A – Une nouveauté radicale issue du refus du Royaume de Dieu	257
1 – La perte des « modèles transcendants », prélude à la libération de la violence .	257

2 – La Passion face à l’archaïsme : Girard lecteur d’Héraclite.....	259
3 – « L’âge du ressentiment » : une réalité repérable dans l’Antiquité ?	260
B – La double dynamique de la violence dans le christianisme historique	261
1 – Le paradoxe de la diminution des violences civiles	261
2 – Généralisation du concept de guerre civile	263
II – « Christianisme historique » et violence au sein de l’Empire romain	265
A – Les chrétiens et la violence	265
1 – La vérité de la violence s’inscrit dans l’histoire : les chrétiens, martyrs et boucs émissaires.....	265
2 – Le christianisme persécuteur, conséquence de la « lecture sacrificielle ».....	268
B – De la double lecture aux conflits entre chrétiens dans l’Antiquité	271
1 – Girard et les controverses théologiques antiques	271
2 – Absence de considérations sur les violences entre chrétiens	272
Bilan du chapitre 11	275
Chapitre 12 – La guerre, poursuite apocalyptique de la Révélation chrétienne.....	278
I – Les racines sacrificielles de la guerre.....	279
A – Diriger la violence vers l’extérieur de la communauté	279
1 – Des origines sacrificielles	279
2 - Reporter vers l’extérieur des luttes internes	280
B – Savoir et méconnaissance sur la guerre chez les Grecs.....	282
1 – Le poète de la guerre : Homère	282
2 – Dissimuler la réalité de la guerre : Platon contre Homère	283
3 – Le savoir sur la guerre de la langue grecque.....	284
II – Révélation chrétienne et « montée aux extrêmes » de la guerre	285
A - Révélation chrétienne et dérèglement de la guerre.....	285
1 – La totalité « en état de fièvre ».....	285
2 - La médiation interne sur le champ de bataille	286

B – La nature apocalyptique de la guerre au sein du christianisme historique : la « montée aux extrêmes ».....	286
1 – Caractéristiques principales de la « montée aux extrêmes ».....	286
2 – Possibilité de « montée aux extrêmes » de la violence dès la Révélation chrétienne.....	288
III – L’Apocalypse en sursis : théorie des différentes intensités mimétiques de la guerre.....	289
A – Les facteurs d’intensification de la logique apocalyptique de la guerre	289
1 – L’incapacité croissante du droit de la guerre à contenir les violences	289
2 – Une découverte anthropologique majeure : « l’agression n’existe pas »	290
3 – Vers les guerres asymétriques : soldats et « partisans »	293
B – Le diffèremment de la « montée aux extrêmes »	294
1 – La distinction entre « guerres théoriques et guerres réelles »	294
2 – Vers l’Apocalypse	295
Bilan du chapitre 12 :	296
Annexe au chapitre 12.....	299
Conclusion : les héritages antiques au cœur de l’histoire mimétique de l’humanité	300
A - Des sources grecques à la racine d’une théorie de l’archaïsme sacrificiel	300
B - Les textes essentiels : Ancien et Nouveau Testaments	302
C - Le texte biblique et la genèse de la modernité mimétique	303
D - Le mimétisme apocalyptique au sein des Évangiles synoptiques	305
E - Spécificités de la méthode historique girardienne	307
F - Questions de documents	308
G - Quelle place au sein de la recherche historique ?.....	310
Bibliographie	314
I - Travaux de René Girard.....	314
II - Sources anciennes	318
III - Travaux.....	325

Glossaire « girardien »	348
Table des illustrations.....	351
Figures :.....	351
Tableaux :.....	351
Table des annexes	352
Table des matières	353

ENGAGEMENT DE NON PLAGIAT

Je soussigné Benoît Cérézuelle
déclare être pleinement conscient que le plagiat de documents ou d'une
partie d'un document publiée sur toutes formes de support, y compris l'internet,
constitue une violation des droits d'auteur ainsi qu'une fraude caractérisée.
En conséquence, je m'engage à citer toutes les sources que j'ai utilisées
pour écrire ce rapport ou mémoire.

signé par l'étudiant(e) le **14/04/2021**



Titre : « *L'Apocalypse plutôt que le mythe*. Histoire de la pensée des héritages antiques développée dans l'œuvre de René Girard »

Résumé : René Girard (1923-2015) a élaboré tout au long d'une œuvre s'étendant sur une cinquantaine d'années une pensée historique qu'il qualifie d'« histoire mimétique de l'humanité ». Les héritages que Girard tire de l'Antiquité y sont d'une importance majeure, et permettent de placer chronologiquement cette période à la jonction entre « archaïsme » mimétique et sacrificiel et « modernité » mimétique mais non sacrificielle. Sa lecture des mythes et des tragédies grecques lui permet de postuler que chaque société pré-chrétienne (ou société archaïque) a son origine dans des mécanismes inconscients de violences mimétiques collectives. L'analyse effectuée des textes de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament* cherche à montrer que le christianisme consiste en une révélation totale du fonctionnement de ces violences, en particulier à travers les récits évangéliques. L'interprétation de ces mêmes textes est également à la racine de sa conception de la modernité mimétique, car le refus partiel de la Révélation donne l'impulsion à un double mouvement historique. D'une part, le contenu authentique du message chrétien s'inscrit dans l'histoire et y diffuse un savoir authentique sur le fonctionnement des violences humaines, faisant reculer l'archaïsme sacrificiel ; d'autre part, la disparition progressive de cet ordre sacrificiel, dont le rôle unique était de contenir les violences mimétiques, ne protège plus les sociétés dans lesquelles le christianisme se répand : dès lors, celles-ci se retrouvent donc devant le risque d'une Apocalypse entièrement constituée de violences humaines, conception que Girard précise à partir des passages apocalyptiques des textes évangéliques.

Mots clés : René Girard ; histoire ; Antiquité ; théorie mimétique ; Apocalypse ; mythe ; religion ; violence ; christianisme ; Bible ; tragédie grecque ; meurtre fondateur ; bouc émissaire.

Title: *Apocalypse instead of Myth*. The Historical Legacy of Antiquity in the Works of René Girard.

Abstract: Over half a century René Girard's (1923-2015) elaborated through his works a theory of history which he labelled *mimetic history of mankind*. References to Antiquity play here a major role and he constructs this period as the pivotal transition from a mimetic and sacrificial archaism to a mimetic modernity. On the basis of an interpretation of Greek myths and tragedies he contends that all pre-Christian societies (i.e. archaic societies) are grounded in unconscious mechanisms of mimetic collective violence. By means of an analysis of Old and New Testament, with an emphasis on the Gospel stories, Girard puts forward the idea that Christianity consists in the full revelation of the workings of this violence. On this same textual basis, he develops the notion of a mimetic modernity, since the rejection of this revelation initiates a double historical movement. On one hand the authentic meaning of the Christian message shapes history and disseminates an authentic understanding of the workings of human violence which pushes back sacrificial archaism. On the other hand the regress of this sacrificial order, which had for only function the containment of mimetic violence, no longer protects societies influenced by Christianity. Hence, they are facing the risk of an Apocalypse resulting exclusively from human violence, as suggested by apocalyptic texts of the Gospels.

Key words: René Girard; history; Antiquity; mimetic theory; Apocalypse; myth; religion; violence; Christianity; Bible; Greek tragedy; founding murder; scapegoat.

Laboratoire TEMOS (UMR 9016), Maison de la Recherche Germaine Tillion, 5 bis Boulevard de Lavoisier, 49 000 Angers