

René Girard : épistémologie du sacré

« En vérité, je vous le dis »

© L'HARMATTAN, 2007
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-03267-5
EAN : 9782296032675

Stéphane Vinolo

René Girard : épistémologie du sacré

« En vérité, je vous le dis »

L'Harmattan

Ouverture philosophique
*Collection dirigée par Dominique Chateau,
Agnès Lontrade et Bruno Péquignot*

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Déjà parus

Philippe SOUAL (dir.), *Expérience et métaphysique dans le cartésianisme*, 2007.

Yoshiyuki SATO, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, 2007.

Nizar BEN SAAD, *Machiavel en France des Lumières à la Révolution*, 2007.

Paul SERENI, *Marx : la personne et la chose*, 2007.

Simon BYL, *Les Nuées d'Aristophane. Une initiation à Éleusis en 423 avant notre ère*, 2007.

Sylvie COIRAUT-NEUBURGER, *Le roi juif. Justice et raison d'État dans la Bible et le Talmud*, 2007.

Nicole ALBAGLI, *Descartes et les fondements de l'anthropologie*, 2007.

Christophe LAUDOU, *La mythologie de la parole*, 2007.

Dominique CHATEAU, *Sémiotique et esthétique de l'image*, 2007.

Ramsès BOA THIEMELE, *Nietzsche et Cheikh Anta Diop*, 2007.

Arno MÜNSTER, *Sartre et la morale*, 2007.

Aubin DECKEYSER, *Michel Foucault. L'actualité de la vérité*, 2007.

Miklos VETÖ (sous la dir.), *Historia philosophiae*, 2007.

G. W. BERTRAM, R. CELIKATES, C. LAUDOU, D. LAUER (coord.), *Socialité et reconnaissance*, 2007.

Pour Martine et Jean-Louis

INTRODUCTION

« [...], la question de la vérité du christianisme, sur tous les plans, à tous les niveaux, relève de l'analyse, de l'intelligence et de l'expérience »¹

La critique contemporaine présente généralement René Girard comme un penseur chrétien, ni plus ni moins, et l'essentiel de ses théories comme une apologie pure et simple du christianisme. Certains lecteurs s'en réjouissent, trouvant là un socle rationnel et anthropologique à leur foi chrétienne ; et d'autres au contraire le dénigrent lui et ses travaux dans un seul et même geste, de ce simple fait. Notre attitude tout au long de cette étude n'empruntera ni l'un, ni l'autre des chemins : ni l'admiration aveugle, ni le rejet *a priori*. Nous serons bien plus fidèles en cela à l'esprit des théories de Spinoza et décidons ni d'en rire, ni d'en pleurer mais de comprendre². Force nous est de constater dans un premier temps que cette qualification de penseur chrétien ne saurait être totalement fautive, puisque jamais Girard n'a caché sa foi³, et nous pourrions même probablement dire pour être plus précis que c'est un penseur

¹ Claude Tresmontant, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Seuil, Paris, 1970, p. 263.

² Nous citons souvent cette phrase que l'on attribue à Spinoza : « *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* ». Bien que cette citation ne se trouve pas *stricto sensu* dans les textes de Spinoza, nous pouvons en trouver deux intuitions dans ses textes. La première est dans le *Traité Politique* : « [...], j'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre », Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, 1, 4, traduction française de Madeleine Francès, Gallimard Pléiade, Paris, 1954, 2002, p. 920. La deuxième occurrence est dans la *Lettre XXX à Oldenburg* : « Pour ma part, ces troubles ne m'incitent ni au rire, ni, non plus, aux larmes ; ils m'engagent plutôt à philosopher et à mieux observer ce qu'est la nature humaine », Spinoza, *Lettre XXX à Oldenburg*, traduction française de Robert Misrahi, *idem*, p. 1175.

³ Doit-on voir dans ce fait et cet aveu, une explication de la réticence qu'ont toujours certains milieux universitaires en France à évoquer ses travaux, même si la barrière se fissure de plus en plus ? On pourra noter à ce sujet la création de l'*Association pour les recherches mimétiques*.

catholique. Toutefois, afin que ces qualificatifs que l'on attribue au chartiste soient pleinement justes et fassent pleinement sens, il nous faut préciser ce que l'on entend par là, car le rapport que l'on peut établir entre ses recherches et le fait qu'il soit chrétien n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire de prime abord. Ainsi, il faut bien voir que ce qui relie les thèses de René Girard au christianisme est à penser dans un sens inhabituel dans l'histoire de la philosophie ou dans l'histoire des idées. Il faut penser cette relation dans un sens qui probablement, une fois mis au jour, effraiera encore plus ses détracteurs. Car, René Girard n'est pas seulement un chrétien philosophe⁴, il est de plus et surtout pourrait-on dire, un philosophe chrétien. La différence n'est pas mince et l'on aurait tort de voir dans cette alternative ou dans cette inversion linguistique rien de plus qu'un simple jeu de mots pour amoureux de la langue française, tant nous savons que la place de l'adjectif en français n'est pas seulement une affaire de style, ni même un combat identitaire et grammatical contre nos amis anglo-saxons, mais qu'elle est aussi une affaire importante de sémantique⁵. Le qualificatif de « chrétien philosophe » engage le travail conceptuel et rationnel d'un homme et d'un chercheur, dont les convictions religieuses et premières sont celles du christianisme. Ce faisant, la conviction et la foi, dans cette configuration intellectuelle et conceptuelle de l'articulation, précèdent le développement des thèses et leur exposition rationnelle. La foi et l'influence des textes chrétiens précèdent sur ce versant de l'alternative sémantique, le développement rationnel des thèses scientifiques. Or, nous sommes bien loin de l'histoire des découvertes et des créations conceptuelles girardiennes si l'on s'en tient à ce cheminement. En effet, contre cela, il faut constater que le parcours intellectuel de René Girard est plus complexe et beaucoup plus riche que cette simple coexistence passive et originaire de la foi et de la quête rationnelle de la vérité en tant qu'enseignant-chercheur. Si nous affirmons ici que René Girard est un « philosophe chrétien » et que c'est bien dans cet ordre qu'il faut lire les concepts le qualifiant, c'est parce qu'il est avant tout un philosophe, un chercheur, un brillant universitaire, et que c'est par son travail de recherche, par le développement rationnel de ses thèses tout au long de son œuvre qu'il en arrive au christianisme et plus précisément au catholicisme. Il ne pose dès lors pas le christianisme comme axiomatique fondamentale de sa pensée ni même comme le socle indépassable de toute quête de vérité, mais celui-ci apparaît bien plutôt comme étant la conclusion rationnelle d'une analyse très poussée et complète des comportements humains, ainsi que d'une thèse originale sur la création ou l'émergence de la plupart des œuvres humaines. Telle est une des originalités du cheminement girardien, c'est toujours la quête rationnelle d'une vérité scientifique qui semble le pousser inexorablement vers la logique chrétienne. C'est la recherche de la vérité qui l'amène au christianisme et aux conclusions chrétiennes ; et non pas le christianisme qui éveille en lui un désir de recherche, ni même qui lui impose une Vérité de l'extérieur. Ainsi, nous verrons que pour cette raison, jamais René Girard, en tant que penseur chrétien, ne devra se heurter au problème d'adapter ses conclusions aux théories bibliques comme ont été obligés de

⁴ Nous avons déjà montré dans notre précédent ouvrage consacré à René Girard, en quoi celui-ci doit être dit à proprement parler « philosophe », c'est-à-dire, au sens que Gilles Deleuze a donné à ce terme : un créateur de concepts. Cf. Stéphane Vinolo, *René Girard : Du mimétisme à l'hominisation, la violence différante*, L'Harmattan, Paris, 2005.

⁵ Souvenons-nous en effet, que la place de l'adjectif détermine aussi le sens du groupe nominal. Ainsi, un « homme grand » n'est pas pour autant un « grand homme », de même donc un « chrétien philosophe » diffère d'un « philosophe chrétien ».

le faire plusieurs penseurs tout au long de l'histoire de la philosophie, puisque les conclusions de ses thèses sont très précisément une lecture suivie des textes évangéliques et de la *Bible* entendue dans le sens large et chrétien du terme (non seulement l'Ancien Testament mais aussi le Nouveau Testament). Pour ce, René Girard, tout au long de ses travaux, semble redécouvrir les conclusions des textes évangéliques, et tout se passe comme si ceux-là permettaient de relire *a posteriori* l'ensemble de son œuvre et de déchiffrer dans une seule vision d'ensemble le chemin parcouru depuis le sacré archaïque jusqu'à notre monde irradié par le christianisme.

Par conséquent, il ne faut pas penser le christianisme et surtout les thèses anthropologiques de René Girard comme le point de départ irrévocable et indiscutable d'un homme de foi, mais comme les conclusions d'un chercheur, d'un universitaire en quête de vérité, et c'est sur ce seul critère que nous les jugerons ici. C'est à cette seule condition que l'on peut comprendre de façon tout à fait rationnelle la présence croissante et presque envahissante du commentaire des *Évangiles* tout au long de l'œuvre de René Girard depuis *Mensonge romantique et vérité romanesque*⁶ qui demeure son texte probablement le plus proche de la critique littéraire, jusqu'à la lecture presque suivie des textes sacrés dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*⁷. Car s'il y a bien un point sur lequel les thèses de René Girard n'ont jamais subi de modifications, c'est sur le fait que le christianisme est une religion radicalement différente des religions archaïques en tant qu'elle est porteuse de vérités sur l'Homme⁸ ; et que ces vérités s'imposent non pas de par la transcendance des textes et leur caractère sacré, mais bel et bien par la recherche rationnelle et par la lecture des textes si toutefois nous avons le courage de les traiter comme des textes d'un corpus philosophique, anthropologique ou littéraire⁹. Ce faisant, cette vérité anthropologique du christianisme est accessible en tant que vérité, au même titre que toutes les vérités qui émaneraient des sciences humaines ou de la littérature, à toute personne lisant sérieusement les textes qui fondent la doctrine chrétienne. Il faut donc entendre ici par vérité anthropologique du christianisme le fait que la compréhension des textes bibliques nous permet de donner la meilleure lecture du réel que nous puissions atteindre. Elle nous permet d'accéder à une meilleure compréhension de ce qui « est », parce que ce dont nous parlent ces textes depuis toujours se trouve bel et bien ancré dans le réel, dans l'être, c'est pour cela que nous parlerons parfois, et nous aurons à revenir sur cette expression, d'un christianisme « immanent », ou d'une vérité immanente du christianisme. Ce qu'il y a de plus troublant et de plus passionnant dans

⁶ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961, Réédition Hachette Pluriel, 1995.

⁷ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris, 1999. Réédition Biblio Essai, Paris, 2003.

⁸ La seule divergence notable que l'on puisse lire dans l'interprétation des *Évangiles* que donne Girard, provient du problème qui consiste à se demander si la Passion du Christ est un sacrifice ou pas. Nous reviendrons plus loin sur ce léger déplacement conceptuel qu'a fait subir Girard à ses thèses, probablement sous l'influence du père Raymond Schwager auquel est dédié l'ouvrage de René Girard qui analyse longuement le *Livre de Job* : René Girard, *La Route antique des hommes pervers*, Grasset, Paris, 1985. Toutefois, nous montrerons que cela n'affecte en rien le fait que le christianisme y est pensé comme porteur d'une vérité anthropologique que n'atteignent pas les autres religions.

⁹ Nous verrons que c'est un des leitmotivs de la méthode de lecture girardienne que de dire « lisons tous les textes avec le même courage, les mythes, les tragédies et les textes sacrés. Repérons ce qu'il y a de similaire entre les formes de ceux-ci et voyons si cette similitude de structure porte aussi avec elle une identité de fond ».

la lecture que propose René Girard du christianisme, et c'est probablement aussi ce qui choque le plus ses détracteurs, c'est que la vérité que porte le message des *Évangiles* est une vérité qui nous permet de mieux déchiffrer l'être, de rendre compte du « il y a » du social et de la formation des collectifs humains. C'est pour cela que nous trouvons dans tous les textes girardiens la confrontation des textes chrétiens avec les théories psychanalytiques ou structuralistes. Il ne faut pas voir dans cette attitude une provocation ou un mélange abusif des disciplines. Mais puisque le christianisme est censé porter un discours sur « l'être » de l'Homme et non plus seulement sur son « devoir-être », il devient légitime de le confronter à d'autres discours qui eux aussi entendent prendre en charge cette anthropologie fondamentale.

Aussi, la vérité que nous verrons se faire jour petit à petit et tout au long de notre lecture du christianisme de René Girard, se veut du même ordre que celle dont nous parlent tous les chercheurs ; aussi bien ceux qui sévissent dans les laboratoires de sciences humaines que ceux qui exercent leur talent dans les sciences que l'on dit dures. C'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement voir le christianisme tel que le conçoit René Girard comme une pensée qui impose aux hommes les lois d'un « devoir-être » transcendant, ni comme un corpus de textes prescriptifs qui se contente de nous dicter de façon transcendante les lois de ce qui doit être selon le mode du « tu dois », dans le but de nous guider vers un Bien situé dans un au-delà inaccessible à la compréhension humaine. Parce que ce que nous révèle de façon pressante le christianisme si nous le lisons en compagnie de Girard, ce sont aussi les lois de l'être, les lois qui régissent les rapports interindividuels¹⁰ depuis la naissance de l'humanité, le « vivre ensemble » que nous bâtissons tous les jours et dont nos ancêtres nous ont transmis en grande partie les règles. Nous verrons comment Girard donne une lecture des textes chrétiens, qui est parfois tellement vertigineuse dans le détail¹¹ de la description, qu'elle semble pouvoir expliquer chaque mouvement de l'humanité, chaque ligne de nos grands textes, chaque verset des textes sacrés, mais qui est toujours aussi pleinement compréhensible selon la théorie mimétique et qui jamais ne s'impose à nous par un mystère transcendant que nous n'aurions qu'à accepter ou à rejeter en bloc. Il y a toujours dans les analyses de la coexistence d'une hypothèse extrêmement simple, avec une capacité à rendre compte des plus petits détails de l'histoire de l'humanité. Ces lois que met au jour le message du Christ et que dénonce la Révélation en les exposant sur la Croix, en exhibant leur réalité, et qui sont au fondement des relations les plus élémentaires comme les plus complexes qu'entretiennent les êtres humains, nous permettent de penser de façon tout à fait originale les relations humaines depuis le simple rapprochement entre deux individus jusqu'à la création des entités collectives les plus complexes comme peuvent l'être les foules, les cités, les nations ou encore en ce début de vingt et unième siècle le village planétaire.

Pour ce, nous verrons chaque fois que ce que nous permet de comprendre René Girard, c'est que dans tous les textes dans lesquels le christianisme nous dit « il faut »,

¹⁰ René Girard crée afin de décrire au mieux ces rapports entre les individus, que nous permet de comprendre la théorie mimétique et que dénonce le christianisme, le concept d'*interindividuel*.

¹¹ Nous verrons par exemple comment René Girard arrive à expliquer dans la parabole de la femme adultère, chacun des gestes du Christ, son silence premier, le fait qu'il s'agenouille et même le fait qu'il écrive dans le sable. Il y a dans les interprétations girardiennes d'une façon générale, quelque chose de proprement effrayant qui donne parfois le vertige, tant, chaque détail des phénomènes ou des textes qu'il analyse semble faire sens dans le cadre de la théorie mimétique.

c'est-à-dire chaque fois qu'il dicte un « devoir être », c'est parce qu'il porte en lui une conception unique et révolutionnaire du « il y a », c'est-à-dire qu'il porte en lui une théorie anthropologique de « l'être » de l'homme, une compréhension de cet animal spécifique qu'est l'Homme dans plusieurs de ses manifestations comme le sont de façon essentielle (mais pas unique) le désir ou encore la violence. C'est pour cette raison que nous défendrons tout au long de ce livre, que René Girard nous permet d'une certaine façon de fonder le christianisme dans l'être, dans une connaissance vraie du réel, et que les lois qu'il prescrit sont perçues à tort comme des lois transcendantes qui s'imposent de l'extérieur, alors qu'elles devraient être entendues comme des lois qui se fondent sur quelque immanence et qui émergent bien plus d'une théorie de l'Homme¹² et de l'hominisation – c'est-à-dire d'une anthropologie fondamentale – qu'elles ne tombent du ciel des Idées¹³. Si le christianisme se distingue des autres religions pour Girard, et en particulier du religieux archaïque, c'est en effet en tant qu'il porte et révèle une vérité anthropologique qui demeure voilée dans les systèmes archaïques par les mythes et les tragédies, un savoir dont peut disposer et tirer profit par conséquent tout aussi bien le croyant que le mécréant ou l'impie, pour peu qu'il fasse usage de sa Raison. Nous voulons donc montrer par cette lecture du christianisme tel que le présente le système girardien, comment celle-ci nous permet de retrouver une vérité de l'immanence du christianisme, une vérité qui est totalement fondée dans l'être, et ce faisant de retrouver une certaine objectivité du christianisme, une adéquation de celui-ci avec le réel, avec l'anthropologie. Si cette théorie de l'immanence du christianisme est vraie, et si celui-ci porte bien une anthropologie nouvelle bien plus que des lois transcendantes, alors se pose toutefois un problème difficile que nous aurons à poser aux textes de Girard. En quoi le Christ a-t-il besoin d'être divin pour nous révéler une vérité de l'être, des individus particulièrement pertinents et fins analystes en matière de désirs et de relations humaines comme le sont Shakespeare¹⁴, Dostoïevski ou encore Proust par exemple ne pourraient-ils pas le faire sans pour autant être des Dieux ? Qu'est-ce qui fonde, lors, la divinité du Christ si la totalité de son savoir, si la totalité du sens du message dont il est le porteur est accessible aux Hommes et est inscrit dans l'être même des choses depuis toujours ?

¹² Les thèses de Claude Tresmontant dont les textes essaient aussi de fonder le christianisme dans une connaissance de « l'être » devraient être rapprochées parfois de celles de René Girard. A la différence de Girard toutefois, Tresmontant défend l'idée selon laquelle le christianisme nous apporte des lois permettant le développement et la poursuite de la création continuée de l'homme, ainsi que l'advenant d'un homme nouveau. Ce faisant, là où Girard pose un savoir « anthropologique » du christianisme, Tresmontant semble poser pour sa part un savoir « génétique » de celui-ci : « Le rôle et la raison d'être du christianisme n'est pas d'apporter une morale pour régler les mœurs de la vieille humanité animale, mais de créer l'Humanité nouvelle qui est, en fait, l'Humanité réelle, que Dieu vise depuis les origines », Claude Tresmontant, *Le Bon et le Mauvais, Christianisme et politique*, François-Xavier de Guibert, Paris, 1996, p. 14. Le simple fait de voir dans le titre du livre de Tresmontant, le christianisme associé au couple « bon / mauvais » et non pas à celui de « bien / mal », nous pousse bien dans le sens d'une pensée de l'immanence, de la recherche d'une convenance ou d'une adéquation en nature.

¹³ Peut-être pourrions-nous sur ce point, rapprocher René Girard de certaines thèses de Spinoza. Puisque Spinoza montre bien que si nous comprenons la raison d'être de ces lois que nous percevons comme des commandements, elles ne nous apparaîtraient plus sur le mode de la transcendance, elles s'imposeraient au contraire comme des déterminations immanentes de « l'être » des choses. Cf. Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, édition et traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, in Spinoza, *Œuvre, III*, PUF, Paris, 1999. Nous pourrions aussi regarder l'étude passionnante d'Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier Montaigne, Paris, 1971.

¹⁴ C'est probablement dans les textes de Shakespeare que René Girard puise le plus afin d'appuyer sa théorie mimétique. Cf. René Girard, *Shakespeare : les feux de l'envie*, Grasset, Paris, 1990.

Pour ce qu'il en est de notre méthode, puisque le christianisme doit nous révéler son savoir de ce qui est, il est compréhensible que notre texte ne se limite pas à utiliser les textes chrétiens, et Girard ne s'y limite pas, puisque d'autres sources peuvent aussi porter cette vérité, et de fait de nombreuses autres sources affirment qu'elles mettent au jour cette vérité. En effet, si l'on prétend qu'une théorie détient une vérité sur un objet donné ou que des textes sont porteurs d'une description vraie d'une quelconque réalité, dans ce cas précis une vérité anthropologique, il n'est pas surprenant de voir l'auteur la confronter à ce que nous disent par ailleurs de l'Homme d'autres théories et d'autres champs du savoir comme l'anthropologie positiviste ou structuraliste, la philosophie, la psychanalyse, la littérature ou tout autre domaine du savoir prétendant développer une description et une théorie de ce même objet d'étude. Il faut donc bien comprendre dès le commencement de notre étude du christianisme de René Girard afin de percevoir toute l'originalité de cette thèse, ce que peut avoir paradoxalement de provoquant ou de déconcertant cette lecture girardienne. En effet, si le penseur français lui consacre de si nombreuses analyses – et de fait chronologiquement les œuvres de René Girard se concentrent de plus en plus sur une étude stricte du christianisme – c'est parce qu'il estime que le savoir qui gît dans la *Bible* est un savoir non seulement différent des autres savoirs mais aussi supérieur (en ce sens qu'il donne une meilleure description de la réalité) par rapport à celui que proposent aujourd'hui les sciences humaines. Si l'on en croit Girard, pour le dire de façon certes un peu provocante mais néanmoins très fidèle comme nous le verrons tout au long de cette étude, à l'esprit du texte, le Christ en sait plus sur l'Homme que Freud, que Lévi-Strauss ou que les autres sciences humaines qui le prennent aussi pour objet d'étude. L'anthropologie biblique telle que la développe René Girard n'est donc pas seulement « autre » eu égard aux autres thèses anthropologiques, elle est aussi « supérieure » dans sa capacité d'explication, dans sa capacité d'intégration d'un plus grand nombre de données.

Afin de rendre compte de cette thèse, et de pouvoir la juger sur ses résultats, nous analyserons la lecture que donne René Girard du christianisme dans un mouvement ternaire, qui semble convenir parfaitement en nature avec le christianisme lui-même. Tout d'abord, nous montrerons comment Girard pense le religieux archaïque et la création des dieux archaïques comme une solution spécifique qu'apporte (dans un mouvement totalement non-intentionnel) l'Homme au problème de la violence mimétique. Nous verrons lors que la transcendance divine archaïque se dessine comme une solution à la violence qui menace le groupe, et nous pourrions comprendre comment Girard trace un schéma par lequel les religions archaïques ont créé leurs dieux. Ce que nous montrerons donc dans la première partie de cette étude, c'est comment le religieux archaïque nous permet de mettre au jour la mécanique de la fabrication des entités divines et du sacré, telles que l'ont pensée des doctrines auxquelles le christianisme est demeuré pleinement étranger. Afin de confirmer cette théogonie archaïque, nous la verrons dans un deuxième temps se déployer dans les récits mythiques, puis dans les tragédies grecques. Il apparaîtra alors que le processus créateur des dieux qui est totalement occulté par les mythes, est peu à peu dévoilé tout d'abord dans un premier temps par les tragédies, puis par l'Ancien Testament, avant d'être mis en pleine lumière, sur la Croix, par le Nouveau Testament et en particulier par la Passion du Christ. Ainsi, là où Girard pose une frontière radicale entre le

religieux archaïque et le judéo-chrétien, nous montrerons comment de nombreux thèmes judéo-chrétiens sont préparés par les mythes et les tragédies.

Dans un troisième moment, dans lequel nous entrerons à proprement parler pleinement dans la lecture du christianisme tel que l'envisage René Girard, nous montrerons de façon précise comment le christianisme, bien que semblant respecter au plus près ce schéma et cette structure de la création des dieux archaïques, se pose en fait comme une rupture interprétative de celui-ci et comme une dénonciation du mensonge qu'il porte ainsi que de la violence fondatrice sur lequel il repose. Il nous faudra alors comparer le récit de la Passion (mais pas seulement, nous verrons aussi plus généralement les textes évangéliques) avec les mythes archaïques et les tragédies précédemment étudiés. Nous montrerons comment pour Girard, non seulement le christianisme nous révèle le processus de création des dieux des religions primitives mais en plus lui fait obstacle dans un seul et même geste, par le simple fait de le mettre au jour. En dénonçant ce mécanisme archaïque, en l'exhibant sur la Croix et en le mettant à la vue de tous, le message du Christ le rend inopérant, inefficace, et nous permet de voir le mensonge sur lequel il repose. C'est pour cela que les textes chrétiens ne cessent de parler de faux dieux, de faux prophètes¹⁵, dont les mécanismes de création et d'invention sont connus et donc dénoncés. Il apparaîtra ainsi que si le christianisme est structurellement identique aux mythes et aux processus qui mettent en place les dieux archaïques, il en parle d'un tout autre point de vue qui introduit une rupture entre ceux-ci et celui-là, qui est pour René Girard radicale et infranchissable.

En 1999, un de mes professeurs à l'Université Michel de Montaigne de Bordeaux III publiait un ouvrage intitulé : « *En vérité je vous le dis* »¹⁶. Je reprends donc ici en sous-titre la parole du Christ qu'il donne comme titre au sien. Il me faut préciser toutefois que cette étude que je propose ici n'est ni une lecture, ni un commentaire de son texte, encore moins une réfutation de celui-ci. Peut-être doit-on tout simplement voir dans le sous-titre de mon livre, encore une fois, une manifestation du mimétisme et de la médiation externe. Il se pourrait donc bien que le savoir du mimétisme ne suffise pas à lui faire obstacle et à se défaire de celui-ci. Lors de la publication de ma première étude consacrée à René Girard, plusieurs lecteurs se sont étonnés de mon admiration pour les analyses de Girard, me reprochant parfois le manque de critiques à son égard. Certes, je dois confesser que l'enseignement qui m'a été donné m'a toujours poussé à commencer mes lectures par l'admiration. Mes professeurs avaient compris, je crois, que la critique intellectuelle obéit à des lois contraires à celles de l'arithmétique. A savoir qu'une double admiration vous pousse toujours à la critique, alors qu'une double critique ne vous mène à rien si ce n'est au néant de la pensée. Si nous commençons par admirer Kant et que nous admirons par la suite encore plus Spinoza, nous serons forcément amenés à les faire entrer en dialogue, à les critiquer l'un l'autre, et à pousser nos analyses plus en profondeur dans les deux systèmes philosophiques. En revanche, si nous les critiquons immédiatement tous les deux, ne cherchant à nous satisfaire que des problèmes que peuvent contenir leurs systèmes, alors nous ne comprendrons probablement jamais leurs pensées. Telle est la

¹⁵ « Méfiez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous déguisés en brebis, mais au-dedans sont des loups rapaces », *Matthieu*, 7, 15. *La bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, p. 1712. Toutes les citations de la *Bible* feront référence à cette édition.

¹⁶ Armand Abécassis, *En vérité je vous le dis : une lecture juive des Évangiles*, Éditions 1, Paris, 1999.

tragédie de la pédagogie et de l'intelligence des textes, elles ne sauraient jamais commencer que par une certaine admiration.

Je tiens à remercier les éditions l'Harmattan d'accueillir à nouveau mes travaux et tout particulièrement Brunot Péquignot. Je souhaite aussi exprimer une fois de plus ma gratitude au Centre de Recherches Philosophiques sur la Nature (CREPHINAT) de l'Université Michel de Montaigne de Bordeaux III, et à son directeur, Charles Ramond, qui me laisse parcourir le monde à ma guise pendant la rédaction de mon doctorat. Cette liberté qu'il m'offre m'est immensément précieuse. Enfin, je n'oublie pas Déborah qui m'accompagne toujours par-delà les océans.

Quito, le 28 Juin 2006.

Chapitre premier :

La consubstantialité de l'humanité et du religieux. De la création du sacré dans les religions archaïques

« Le religieux n'est rien d'autre que cet immense effort pour maintenir la paix »¹⁷

« La religion, en effet, n'a jamais qu'un seul but et c'est d'empêcher le retour de la violence réciproque »¹⁸

Voir de cette façon liés, dans une telle proximité, le concept de « religieux » et celui de « paix », ne manquera pas de faire bondir quelques-uns des plus doctes penseurs et philosophes français qui écrivent dans l'air du temps et au plus proche des désirs de leurs lecteurs, tant ce début de vingt et unième siècle semble nous révéler de la pire des manières que nous puissions envisager, que la religion, tout comme d'autres ont pu le dire fort justement et de façon beaucoup plus pertinente à propos de la géographie : « ça sert d'abord à faire la guerre »¹⁹. Bien loin de cette relation que pense René Girard entre le religieux et une mécanique de pacification des communautés archaïques, beaucoup pensent au contraire que le religieux est par essence conflictogène, puisqu'il ne se dessine que par rapport à ses autres : les autres religions (comme autre religieux) ou encore le profane et le laïc (comme autres *du* religieux). Ainsi, toute religion, en posant des frontières en serait réduite à faire la guerre à ses ennemis quels qu'ils soient. C'est là toutefois déterminer de façon *a priori* une conception du religieux qui repose sur une période historique bien réduite dans l'immense histoire religieuse de l'Homme, et faire fi de la connaissance, au sens métaphorique du terme, au sens d'un « naître-ensemble », du religieux et de l'humanité²⁰. Toute la théorie du religieux dans la pensée de René Girard ne peut se comprendre réellement si l'on ne commence pas par voir que le religieux archaïque, comme l'ont bien remarqué plusieurs ethnologues positivistes, et contrairement à de nombreuses formes que prend celui-ci aujourd'hui dans les formes contemporaines de la religiosité, est avant tout un « faire » collectif et public et non pas un « croire » privé ou individuel. Il relève avant tout de l'action bien plus que de la cognition et s'inscrit immédiatement dans un cadre collectif. Telles sont les deux catégories à partir desquelles il faut penser le religieux, il faut voir en lui un « faire - collectif ». La pensée contemporaine et toute la théorie du « retour du religieux » n'ont que trop pris l'habitude, probablement très influencées en cela par une lecture exclusive et trop rapide des trois monothéismes et de quelques lignes de bouddhisme, de lier de façon abusive, le religieux et la croyance, à tel point qu'il semble difficile de délier la présence du religieux d'une certaine épistémologie (pensée comme une théorie

¹⁷ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, Réédition Biblio Essais, Paris, 2004, p. 49.

¹⁸ René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, Réédition Hachette Pluriel, 1990, p. 86.

¹⁹ Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, Maspéro, 1976.

²⁰ Pour la théorie de la naissance de l'humanité telle que la pense René Girard, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre : Stéphane Vinolo, *René Girard : Du mimétisme à l'homínisation, la violence différenciante*, l'Harmattan, Paris, 2005, dans lequel nous montrons sa systématité, sa cohérence ainsi que sa richesse.

générale de la connaissance) ou tout au moins d'un certain partage de croyances. Toutefois, la proposition selon laquelle toute religion est un « système de croyance » est une limitation du concept de religion qui ne nous permet pas d'embrasser par la pensée la totalité du phénomène religieux dans son ensemble, tant d'un point de vue historique que d'un point de vue strictement conceptuel. Il est donc absolument nécessaire afin de comprendre la pensée de René Girard et plus précisément la spécificité de la pensée chrétienne, de commencer par se défaire de cette idée contemporaine, trop contemporaine, selon laquelle une religion scraït d'abord et avant tout un « système de croyances ».

En effet, bien avant de nous demander de croire en des théories, que celles-ci soient des théories de la Création de l'univers, des théories eschatologiques ou du Salut, les religions archaïques sont avant tout des codes sociaux que chacun des membres d'une communauté donnée se doit de respecter afin de permettre à la communauté de persévérer dans son être en limitant au maximum les menaces de désintégration qui pèsent sur elle depuis son cœur même. Contre l'idée que les religions sont uniquement des systèmes de croyances partagées au sein d'une même communauté, il nous faut poser afin de bien comprendre Girard, que l'analyse du religieux archaïque, nous montre bien plus qu'elles sont des systèmes d'actions partagées par une même communauté. Des systèmes de gestion des actions des individus afin de les contraindre positivement et négativement sitôt qu'ils sont projetés dans un collectif qui les menace tout autant qu'ils le menacent. Aussi, il faut constater que le religieux archaïque se contente pour l'essentiel de dire d'un côté ce qu'il faut faire, et d'un autre côté ce qu'il ne faut absolument pas faire sous peine de se voir infliger un grand malheur, non seulement à l'individu coupable de la transgression, mais aussi à la communauté dans son ensemble. Mais dans les deux cas, dans les proscriptions tout comme dans les proscriptions, l'important est de bien comprendre qu'il s'agit toujours de problèmes liés à l'action et à la collectivité, à l'action qui s'inscrit toujours déjà dans un collectif.

Certes nous pourrions nous faire ici l'objection selon laquelle la distinction entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut absolument pas faire repose *in fine* sur un système de croyances, et que cela n'est que par des croyances partagées qu'une communauté détermine la frontière entre l'obligatoire et l'interdit, nous serions dès lors replongés dans la définition du religieux archaïque comme « système de croyances » réglementant un « système d'actions collectives », ce qui ne ferait que différer le problème d'un degré. Néanmoins, il faut bien différencier malgré cela et dans cette objection, les religions qui nous demandent de croire, de celles qui nous demandent juste de faire ou ne pas faire. Notons par exemple que les religions archaïques ne « convertissent »²¹ pas les autres communautés à leurs dieux, pas plus que ne vous demanderait aujourd'hui de vous convertir un chaman australien ou amazonien. Non pas tant parce que ces religions sont plus tolérantes que les monothéismes, mais parce que pour pouvoir participer de ces communautés, il vous « suffit » de faire ce qu'elles dictent, il vous « suffit » de vous en tenir à ne pas briser l'ordre et l'enchaînement des actions tolérées ou interdites : libre à chacun des individus de justifier l'interdit de l'inceste comme il l'entend et par le dieu qu'il souhaite, tant qu'il accepte d'échanger

²¹ Nous serons amenés à revenir sur le problème de la conversion, notamment grâce aux travaux récents et fort éclairants présentés par Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice, les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris, 2005. Nous verrons dans cette étude la spécificité de la conversion chrétienne et comment elle s'accorde avec les théories girardiennes.

les femmes pour le bien de la communauté. De même, libre à vous de croire ou pas dans les qualités occultes de la potion que vous tend un chaman, libre à vous de croire que les vertus thérapeutiques et réunificatrices de celle-ci proviennent de propriétés chimiques imputables aux éléments, ou des formules magiques prononcées à des heures très précises par le groupe. Finalement peu importe, si vous voulez être intégrés dans les fêtes des tribus amazoniennes et si vous voulez être acceptés au sein de la communauté, contentez-vous de la boire, le « croire » intime importe peu dans votre participation à la communauté. En revanche, nous voyons bien comment dans la participation à l'eucharistie, la croyance dans le phénomène de la transsubstantiation est absolument essentielle. Afin de pouvoir recevoir le corps du Christ, vous devez croire. A ce titre, il est intéressant de noter qu'il n'y a pas dans les religions archaïques, de « croyants non-pratiquants » parce que la seule chose que celles-ci demandent, c'est très précisément et exclusivement la pratique sociale. Vous ne pouvez pas être un totémiste croyant non pratiquant parce que votre croyance dans les totems ne repose que sur des pratiques, et n'exige de votre part que des actes. Si vous voulez appartenir à la communauté des croyants archaïques, commencez donc par faire comme eux, à participer aux actions communes et à ne pas enfreindre les codes sociaux posés par celle-ci. En ce sens, nous percevons déjà, dès les premières lignes de cette étude, ce que peuvent avoir d'anthropologique les lois qui sont dictées par tout le religieux archaïque, en ce qu'elles se contentent d'établir des règles dont on pense (à tort ou à raison, peu importe pour l'instant) qu'elles permettent la persévérance dans l'être de la communauté. En dictant et en normalisant un « faire » commun, une axiologie collective, elles permettent de dicter les règles bonnes, c'est-à-dire ici uniquement les règles efficaces, qui seules peuvent garantir l'existence de l'être collectif, de « l'être ensemble ».

Ce faisant, nous pouvons bien poser une certaine revendication d'objectivité sociale de celles-ci, en ce sens que certaines actions mettent réellement et objectivement en danger la communauté. Aussi, les actions prosrites (les interdits) et les actions prescrites (pour l'essentiel, nous le verrons, des sacrifices) permettent bien à la communauté de persévérer dans son être et semblent bien lui assurer une certaine pérennité. Les actions néfastes sont celles qui augmentent la propension à la violence des membres de la communauté, alors que d'autres actions au contraire permettent de lui assurer une certaine stabilité en proposant des solutions préventives à cette violence intestine. C'est là ce que nous nommerons tout au long de notre texte, « l'efficacité du religieux » que nous opposerons à « la vérité du religieux », en ce qu'il repose sur une vérité anthropologique qui s'appuie elle-même sur des actions ayant une influence réelle sur ce qui exacerbe la violence dans une communauté ou au contraire sur des processus qui permettent de la contenir. Nous verrons que même si ces communautés présentent ces règles comme émanant de la transcendance divine afin de les justifier et de garantir leur efficacité, elles proviennent en fait bien plus de l'immanence sociale. Ce qui fait le lien entre le mensonge de la transcendance divine et la vérité de l'immanence sociale, c'est l'efficacité et l'autoréalisation de l'ordre. Nous opposons à ceux qui pensent les religions selon les concepts transcendants de Bien et de Mal, le fait qu'en cherchant à préserver la communauté de la violence, les religions archaïques posent un bon et un mauvais, que l'on peut déterminer de façon objective à l'aune de leur efficacité à faire obstacle à la violence intestine. Il nous faut renverser la phrase que nous posions plus en amont, et montrer dans le premier chapitre, comment les structures créatrices du religieux archaïque font que nous pouvons affirmer que dans le

texte girardien, le religieux archaïque, ça permet d'abord de maintenir la paix. Nous montrerons toutefois que cette paix sociale a un prix que refuse de payer le christianisme, ce qui en fait pour Girard, la religion qui révèle la Vérité du processus créateur des dieux, et donc aussi la vérité de l'efficacité sociale du mensonge.

Dès ses premières recherches en anthropologie²², c'est vers ce domaine spécifique qu'est l'anthropologie du religieux que se tourne René Girard. Le religieux est donc très tôt au centre des préoccupations de l'académicien et le reste encore aujourd'hui dans ses derniers ouvrages. En effet, après avoir développé l'essentiel de ses thèses dans la littérature²³ et en tant que critique littéraire, d'y avoir réalisé quelques créations conceptuelles fort novatrices comme par exemple « le désir mimétique » qui est probablement le concept philosophique auquel le nom de Girard reste encore le plus intimement attaché²⁴, il se plonge dans les réflexions des ethnologues en commençant par analyser le rôle fondamental du religieux que ceux-ci repèrent très tôt dans les sociétés primitives et qu'ils décrivent comme étant absolument essentiel à la structuration sociale de celles-ci. Il faut noter toutefois si l'on veut embrasser la totalité de ses livres, que les thèmes religieux vers lesquels se tourne immédiatement Girard ne sont pas uniquement ceux des religions archaïques ni même ceux des religions des peuples que l'on appelait autrefois « primitifs ». Aussi, nous pouvons remarquer que les concepts à proprement parler chrétiens hantent la réflexion girardienne depuis toujours comme à son insu, et ce dès son premier livre. Il ne serait pas tout à fait correct à la lecture des textes, de laisser entendre que le christianisme est un souci intellectuel tardif dans ses réflexions, même si sa conversion l'est. Nous en avons pour preuve le titre du dernier chapitre de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, juste avant la conclusion de l'ouvrage, dans lequel apparaît déjà de façon fort explicite et pressante l'influence conceptuelle du christianisme et l'importance déjà essentielle (même si nous remarquerons qu'elle ne cessera de croître au fil des livres et des études) de la Révélation : *L'apocalypse dostoïevskienne*²⁵.

La réflexion anthropologique de René Girard s'ouvre sur la question du sacrifice dans les sociétés archaïques, sur sa place dans les sociétés mais aussi sur la

²² Le premier texte à proprement parler anthropologique de René Girard reste aussi probablement un de ses plus importants, et il marque vraiment le destin magnifique de l'hypothèse du « désir mimétique » en lui permettant de passer du champ de l'explication littéraire, à celui d'une théorie globale de la Culture dans son ensemble. Cf. René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972. Toutefois, puisque la littérature détient elle aussi un savoir sur l'Homme, parfois plus précis que celui que développent les sciences humaines, nous pourrions dire que Girard, même dans ses textes que l'on qualifie de « littéraires », est aussi un anthropologue et cherche toujours à mettre au jour un savoir de l'Homme et un savoir sur l'Homme.

²³ Aujourd'hui, Olivier Maurel continue de faire jouer la théorie mimétique de René Girard dans la littérature et dans l'explication des grands romans. Cf. Olivier Maurel, *Essais sur le mimétisme, Sept œuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard*, l'Harmattan, Paris, 2004. L'auteur y passe au crible des concepts girardiens *Roméo et Juliette*, *Phèdre*, *Candide*, *Les liaisons dangereuses*, *Lorenzaccio*, *L'éducation sentimentale*, *Le moulin de Pologne* et *Zelig*.

²⁴ Toutes les thèses de René Girard reposent sur le fait que le désir humain n'est pas autonome, mais s'appuie sur un mécanisme mimétique, c'est-à-dire sur une imitation. Ce mécanisme, parce qu'il est tel, est par conséquent un processus qui s'ignore lui-même et s'inscrit dans une dialectique du même et de l'autre. On aurait donc tort de croire que les hommes souhaitent s'imiter. Mais c'est bien parce que nous voulons tous nous différencier, que nous sommes tous amenés à désirer les mêmes objets. Cf. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

²⁵ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem*. Chapitre XI, pp. 289-323.

mécanique sociale qu'il contribue à mettre en marche. Il s'agit en effet pour Girard avant tout de penser et de rendre compte immédiatement de l'ambivalence de celui-ci, ambivalence que n'ont cessée de montrer les ethnologues qui se sont penchés sur la problématique sacrificielle, et en particulier bien entendu Hubert et Mauss dans leur célèbre *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*²⁶. Mais si le sacrifice intéresse tout particulièrement Girard, c'est avant tout pour deux raisons que nous pouvons faire se rejoindre dans un seul et même souci qui est celui de la stabilité de la communauté qui se livre à cette pratique. C'est la fonction sociale réelle du sacrifice qui intéresse Girard, au-delà du seul rituel dans son versant religieux. Tout d'abord en effet, Girard s'intéresse au sacrifice parce que celui-ci y voit une pratique sociale transculturelle dont il faut mettre au jour le but et la raison d'être. Derrière le sacrifice, nous pouvons penser le social. Mais aussi parce que celui-ci trace un lien conceptuel direct pourrait-on dire, entre le sacrifice et le sacré. Ainsi, le sacrifice semble être un concept clé de l'anthropologie du religieux, pour la raison suivante. La thèse de Girard est que le sacrifice n'est pas une pratique anodine, ni uniquement symbolique, bien au contraire parce que : « Une fois qu'on a décidé de faire du sacrifice une institution « essentiellement », sinon même « purement » symbolique, on peut dire à peu près n'importe quoi »²⁷. S'il le place au centre de sa réflexion dont nous avons dit qu'elle s'enracine dans l'anthropologie du religieux, c'est parce que le sacrifice est l'acte par lequel les religions primitives ont créé leur sacré. Le panthéon primitif est habité par de trop nombreux sacrifiés pour que cela relève uniquement du hasard, il faut donc rendre compte de ce fait. Nous pouvons, si nous suivons Girard dans son argumentation, poser la définition suivante selon laquelle : sacrifier c'est créer du sacré²⁸. Effectivement ne pouvons-nous pas trouver plusieurs religions dans lesquelles c'est de la mort d'un individu que surgit dans un deuxième temps le Dieu bienfaiteur ? Nous devons noter que René Girard comme penseur n'est pas isolé sur ce terrain du meurtre fondateur, et qu'un autre penseur fort célèbre est déjà allé dans ce sens d'un meurtre fondateur d'une religion. Freud ne fait-il pas du meurtre de Moïse un des éléments essentiels dans la fondation du judaïsme²⁹, ou du meurtre du père un des éléments essentiels dans l'apparition du totémisme³⁰ ? Nous aurons à revenir longuement sur Freud et son anthropologie, mais nous sommes obligés dans ce premier moment de remarquer que la liaison de « la violence et du sacré » est déjà présente dans les textes du père fondateur

²⁶ Henri Hubert, Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *L'Année sociologique*, 2. Paris, 1899, pp. 29-138. Ce texte est reproduit dans Marcel Mauss, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Editions de Minuit, Paris, 1968, pp. 193-307.

²⁷ René Girard, *La violence et le sacré*, *idem*, p. 10.

²⁸ Face à une telle affirmation, nous ne pouvons que nous poser la question que Charles Ramond place d'une certaine façon au cœur de son livre sur René Girard, à savoir : « Comment et pourquoi avons-nous oublié ? ». Les passerelles sémantiques que met en place Girard dans un grand nombre de ses concepts ont ceci de surprenant qu'elles semblent relever systématiquement de l'érudition et du bon sens : « Comment avait-il pu nous échapper que « Satan » signifie « accusateur » (en hébreu) et « Paraclet » « avocat » (en grec) ? Pourquoi n'avions-nous jamais ouvert notre dictionnaire, pour remarquer que « parabole » désigne ce qu'on « jette en pâture » à une meute pour la calmer ? Pourquoi voulions-nous à tout prix oublier que « mythe » signifie d'abord, dans l'usage courant, « mensonge » ?, « martyr », « victime » plutôt que « témoin » ? », Charles Ramond, *Le vocabulaire de René Girard*, Ellipses, Paris, 2005, pp. 3-4. Nous verrons au cours de notre étude que Girard nous permet de répondre à ces deux questions, au pourquoi et au comment de notre oubli.

²⁹ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische religion*, 1939, traduction française par Cornélius Heim, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Folio Essai, Paris, 1993, 2004.

³⁰ Sigmund Freud, *Totem und tabu, 1912-1913*, traduction française de Serge Jankélévitch, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1923, 1993.

de la psychanalyse. Nous pouvons même pousser plus en avant la thèse que Freud applique au judaïsme, ne connaissons-nous pas aussi un autre juif, qui après un processus de condamnation à mort et de résurrection fonde lui aussi une nouvelle religion ? Dès lors, nous voyons bien que se pose le problème de cette apparition soudaine de sacré par le sacrifice ainsi que la raison d'être sociale de ce sacré, mais aussi de son efficacité stabilisatrice et créatrice. Il faut donc rendre raison de deux choses, tout d'abord il faut comprendre comment fonctionne la mécanique sacrificielle afin de pouvoir créer des entités sacrées, puis, il faut déterminer quel est son rôle dans une communauté donnée. Afin de pouvoir comprendre dans son ensemble le sacrifice comme pratique sociale, il nous faudra suivre Girard dans un premier temps dans son explication précise de la fonction du sacrifice dans les communautés archaïques pour comprendre la théogonie archaïque tout comme son efficacité sociale.

Tout au long de ses ouvrages, depuis les premières études les plus littéraires jusqu'aux recherches portant *stricto sensu* sur les *Évangiles*, René Girard repère un schéma unique et très simple de création des dieux archaïques que l'on peut décomposer en trois temps dont les analyses girardiennes nous permettent de penser à la fois la raison d'être individuelle, mais aussi l'articulation de tous dans un ensemble qui prend tout son sens. Ainsi l'œuvre de René Girard nous permet de dessiner le chemin social par lequel les dieux archaïques ont été créés. Nous pouvons avec la théorie girardienne, mettre au jour le processus, ou plutôt devrions-nous dire la mécanique, puisque nous verrons que celle-ci échappe au savoir et à l'intention des individus, par laquelle les sociétés archaïques se sont données – ou ont vu émerger – de la transcendance divine. Il y a dans la pensée de René Girard une théogonie purement mécanique dont nous allons ci-après rendre compte afin de montrer comment elle s'oppose au chemin du Christ. Cette naissance des dieux archaïques fonctionne selon le même système et le même schéma que le processus d'homimisation, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence entre le moment lors duquel les Hommes sont devenus des Hommes, et celui lors duquel des Hommes se sont donnés un Dieu : la théogonie telle que la pense René Girard est aussi et à la fois une anthropogonie. Il nous faut toutefois distinguer plusieurs lectures ou tout au moins plusieurs moments historiques dans la lecture de celles-ci ; dans la lecture et la compréhension de ce processus créateur, et nous aurons à distinguer sans cesse les différentes façons selon lesquelles les cultures nous rapportent ces événements fondateurs. Bien que nous étudierons les trois moments séparément afin de bien distinguer la place de chacun dans la logique du processus de création des dieux, il nous faudra aussi distinguer sans cesse entre les différents modes selon lesquels nous avons aujourd'hui accès à ceux-ci. Aussi, derrière la forme du schéma créateur, il nous faudra repérer un fond des récits, une façon de parler de celui-ci. Il faudra sans cesse tenir à distance le fond et la forme. Nous opérerons donc constamment une distinction entre l'événement fondateur proprement dit, c'est-à-dire l'événement tel qu'il s'est produit la première fois, l'événement hominisant et divinisant, et les différentes formes de traditions culturelles qui nous le rapportent ou qui le perpétuent, c'est-à-dire pour l'essentiel ses répétitions pratiques ou ses récits théoriques. Nous verrons plus particulièrement deux types de récits qui relatent cet événement, tout d'abord nous analyserons la structure et le fond sémantique des mythes fondateurs par lesquels les différentes cultures nous rapportent leur naissance, puis nous proposerons aussi une lecture selon ces mêmes méthodes, de la

tragédie grecque dont nous montrerons avec Girard qu'elle met en scène l'évènement doublement fondateur : la théogonie et l'anthropogonie.

Comme il est impossible à Girard – ainsi qu'à tout autre anthropologue d'ailleurs – de lire directement l'évènement créateur de ces dieux archaïques et l'évènement clef de l'humanisation tout comme de la divinisation, nous sommes tous contraints de nous appuyer sur des récits dont nous montrerons qu'ils relatent avec plus ou moins de fidélité cet évènement. Toute pensée de l'anthropogonie ou de la théogonie ne peut faire l'économie d'un déchiffrement des « traces » de ce passé. C'est pour cela que c'est avant tout dans les mythes et dans les tragédies (c'est-à-dire dans tous les textes qui se veulent des récits de l'origine) que nous devons suivre Girard afin de mettre au jour ce schéma ternaire de la création des dieux archaïques. Ce choix n'est pas tout à fait innocent. En effet, nous verrons que selon René Girard, nous pouvons révéler une volonté de transparence de plus en plus grande eu égard à cet évènement fondateur, qui s'étend tout au long de l'Histoire et qui va des mythes, jusqu'aux *Évangiles*. Chaque récit propose une lecture de l'évènement doublement fondateur (d'un point de vue anthropologique et théologique), mais nous montrerons qu'il y a de grandes différences dans la façon de rapporter celui-ci, et ce, même entre les mythes et les tragédies. Girard introduit une rupture trop brutale entre d'un côté les mythes et les tragédies, et de l'autre la Révélation chrétienne. Nous essaierons dans ce travail de tempérer ce gouffre infranchissable et de montrer comment la Révélation est préparée sur bien des aspects par le mythique et surtout par le tragique, même si, seuls les *Évangiles* présentent la vérité de l'évènement fondateur avec une telle force, en le mettant en pleine lumière. Nous inversons donc ici volontairement l'ordre dans lequel Girard présente les données dans ses propres textes. En effet, c'est à partir des données communes aux mythes et aux tragédies que celui-ci peut dans ses textes remonter à la vérité de l'évènement fondateur, il part donc de données culturelles et remonte au moment pré-culturel. L'ordre que nous nous proposons de suivre ici est quelque peu différent afin de restituer plus aisément l'intelligibilité du texte. Nous suivrons un ordre chronologique parce que notre étude doit en arriver au renversement chrétien et montrer en quoi le christianisme est identique et pourtant aussi radicalement différent du processus de création des dieux archaïques. Dans tous les cas c'est un individu mis à mort collectivement qui est divinisé dans un deuxième moment de la mécanique, mais le discours tenu sur celui-ci par les protagonistes directs du meurtre mais aussi par les simples observateurs est radicalement différent. Donc, nous montrerons comment se structure chronologiquement et logiquement le processus de Révélation dans l'Histoire de l'humanité et dans l'histoire des religions. Cette étude peut donc aussi être lue d'une certaine façon comme une Histoire de la Révélation d'un point de vue girardien, puisque nous retraçons dans les lignes qui suivent tout le chemin qui va des religions archaïques jusqu'à la Révélation. Nous commençons par présenter l'évènement fondateur dans sa nudité, puis nous verrons dans un deuxième moment comment celui-ci est d'abord raconté par les mythes de telle façon qu'il permet la naissance des dieux archaïques. Puis nous verrons dans un troisième temps comment nous pouvons trouver un deuxième déplacement du récit dans les tragédies et qu'en ce sens, bien que relatant le même évènement que les mythes, elles présentent les données d'une toute autre façon. Enfin, nous montrerons comment la rupture radicale dans l'œuvre de Girard, est portée par la Révélation chrétienne, par les textes judéo-chrétiens qui seuls atteignent le sens que le philosophe nomme « vrai » de la création

des dieux. Le lecteur devra donc dans un premier temps nous faire confiance, suivre notre chemin et accepter momentanément les hypothèses de base sur lesquelles nous commençons l'étude puisque nous en inversons l'*ordo exponandi* afin de restituer la pleine intelligibilité de la thèse de René Girard.

Toutefois, cette confiance temporaire que nous demandons ici au lecteur ne sera pas vaine ni déçue, puisque chacun des points que nous développons ici, chacune des hypothèses, chacune des données que nous présenterons dans un premier moment de nos analyses, dans les mythes, dans les tragédies ou les textes judéo-chrétiens, trouvera chemin faisant sa confirmation et toute sa force explicative. Notre texte doit donc être lu comme les chrétiens doivent (ou auraient dû) lire depuis toujours les mythes ou les tragédies, dans une lecture qui pourrait s'apparenter à un anachronisme méthodologique que nous posons comme axiome de lecture mais qui sera justifié par la richesse des conclusions qu'il porte *a posteriori*. C'est-à-dire que bien que les mythes et les tragédies précèdent chronologiquement pour un grand nombre d'entre eux les textes judéo-chrétiens, nous verrons que seule la Révélation, pour Girard, doit nous permettre de saisir leur sens le plus intime, leur sens le plus « vrai ». Il faut connaître les thèses bibliques si nous voulons déchiffrer les mythes et les tragédies, parce que seules celles-ci mettent au jour le principe archaïque sur lequel ces textes sont construits. C'est pour cela que René Girard peut affirmer sans tomber dans une contradiction ou un anachronisme que : « Les récits de la Passion sont ce déchiffrement »³¹, déchiffrement des mythes et des tragédies. Le lecteur de ce texte doit donc attendre de cette étude d'un point de vue strictement épistémologique, l'effet d'une boucle autoréférentielle, qui, arrivée à son terme, permettra de jeter une nouvelle lumière sur ses premières lignes en les confirmant dans un mouvement dans lequel, comme je le crois depuis toujours, depuis mes premières lectures des textes les plus sublimes de Jean-Paul Sartre, le futur éclairera le passé.

I – L'évènement fondateur : anthropogonie et théogonie girardiennes

René Girard est sans aucun doute un penseur de l'origine, nous avons déjà montré dans notre précédente étude comment la conception de l'origine qu'il propose résiste à la critique déconstructionniste en posant la différence elle-même à l'origine, ou en pensant l'origine comme mouvement même de la différence, nous ne reprendrons donc pas nos développements, mais nous reverrons rapidement les conclusions de certaines de nos analyses afin que la pensée du christianisme telle que la propose Girard apparaisse dans un mouvement cohérent qui en porte toute la richesse. Puisque Girard est un penseur de l'origine, nous pouvons en conclure que pour celui-ci, il y a bien une fois où cela a dû se passer comme cela réellement, l'évènement fondateur n'a rien de l'hypothèse du Contrat Social³² dans laquelle

³¹ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, *idem*, p. 105. Nous retrouvons cette même idée dans de nombreux livres de René Girard, par exemple dans *Celui par qui le scandale arrive* : « [...], il faut lire les mythes à partir de la compréhension judéo-chrétienne des phénomènes victimaires ». Desclée de Brouwer, Paris, 2001, p. 72. Dans tous les cas, ce sont les *Évangiles* qui permettent à Girard de lire de façon rétrospective les mythes et les tragédies. En mettant au jour le principe sur lequel sont construits les dieux archaïques, les *Évangiles* permettent une meilleure compréhension des récits de cet évènement anthropogonique et théogonique.

³² René Girard est toujours très sévère avec les théories du Contrat Social : « L'idée du meurtre fondateur passe pour une invention bizarre, [...]. Elle est plus vraisemblable que toutes les thèses modernes sur

Rousseau, parmi d'autres penseurs, construit volontairement et consciemment une fiction intellectuelle d'une situation originaire afin de penser *a posteriori* la naissance de l'obligation ou de la contrainte politiquement légitime. Contre cette fiction méthodique, Girard pense l'origine comme un fait réel, même si celle-ci n'a pas eu lieu qu'une seule fois et s'est répétée à de nombreuses reprises : « [...], il faut affirmer l'existence réelle de l'évènement fondateur. Il ne faut pas diluer sa spécificité extrarituelle et extra-textuelle »³³. Force nous est donc d'affirmer, sans quoi nous nous priverions de toute compréhension réelle de la pensée de Girard, que celui-ci est à la fois un penseur de l'origine mais aussi et surtout un penseur réaliste de l'origine, ou un penseur de l'origine réelle. Il ne faut toutefois pas penser l'origine, dans les analyses de Girard, comme un moment unique. En effet, cette origine s'est répétée de très nombreuses fois et dans de nombreuses communautés. C'est donc bien un évènement, mais un évènement itérable. Si nous pouvions avoir accès aux temps les plus reculés de l'Histoire de l'humanité, nous devrions pouvoir retrouver le schéma explosif et pourtant évolutionniste que propose Girard. C'est tout au moins une des convictions fondamentales de celui-ci. Aussi, contre la tendance d'une certaine philosophie contemporaine, il ne cesse d'affirmer l'importance du réel, et il insiste dans chacun de ses livres sur la faculté de la théorie mimétique à expliquer et à rendre compte avant tout de ce qui est³⁴, en mettant au jour ce qui a été. Le réel occupe une place prépondérante dans tous les ouvrages de Girard. Nous devons donc commencer par présenter cet évènement fondateur, afin de comprendre tout d'abord comment il se structure, comment il se déploie dans la temporalité qui est celle de l'humanité (puisque'il est non seulement un évènement mais aussi une mécanique). Nous présentons maintenant les trois phases essentielles desquelles il se constitue, et nous analysons ci-après les trois moments de l'homínisation. Mais n'oublions pas qu'ils sont aussi les trois temps de la création des dieux archaïques, à cause, ou grâce, à un facteur de cognition sociale que nous expliquerons. Il nous faudra plus tard, dans la deuxième grande partie de notre étude, confronter ce schéma archaïque à celui de la naissance du dieu chrétien.

A – Désir et différence

La théorie de l'homínisation girardienne, tout comme celle de la création des dieux archaïques (nous verrons lorsque nous arriverons au bout de ces explications pourquoi les deux théories ou les deux thèses, n'en font finalement qu'une seule) reposent pleinement sur une théorie du désir. Nous savons que René Girard est avant tout le penseur et le créateur de la théorie du « désir mimétique », et que si ses conclusions permettent de penser la Culture dans son ensemble, ses premiers travaux sont des recherches littéraires dans lesquelles il rapproche plusieurs auteurs autour d'une même conception du désir. Afin de bien voir comment cette thèse influence et

l'origine des sociétés, lesquelles se ramènent toutes à une forme ou à une autre de la même *absurdité indéterminable* [sauf indication contraire, c'est toujours moi qui souligne], le « contrat social », René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, *idem*, p. 128. Nous verrons que ce rejet du Contrat Social occupe aussi une place importante dans son opposition à Freud qui est d'une certaine façon et comme nous le montrerons, un penseur du Contrat Social.

³³ René Girard, *La violence et le sacré*, *idem*, p. 63.

³⁴ « D'une certaine manière, je ne comprends pas les impératifs, les interdits de la philosophie, comme par exemple le refus du réel à l'époque actuelle », René Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, *idem*, p. 183.

détermine pleinement toute une théorie de l'homínisation mais aussi toute une théorie du religieux en en constituant son ossature, nous ne prendrons pas comme point de départ des êtres humains, mais des anthropoïdes, ce faisant nous montrerons aussi que les thèses girardiennes sont des théories génétiques.

Il nous faut repartir du moment pré-humain et rendre compte de l'émergence des dieux par cette mécanique spécifique du « désir mimétique ». Tout commence toujours dans la pensée de l'homínisation, tout comme dans les récits de ce processus, par une phase d'indifférenciation entre les membres de la communauté animale, par un moment lors duquel chacun n'est plus que le double de l'autre, comme son reflet dans un miroir, tant dans ses actions que dans ses désirs. Il faut dès lors, dans un premier temps rendre compte de ce premier stade, ou de cette première phase du processus. La première étape du processus d'homínisation est celle de l'indifférenciation, le moment lors duquel les individus deviennent des doubles les uns pour les autres. René Girard sait gré à l'ethnologue structuraliste Claude Lévi-Strauss d'avoir repéré le premier cette similitude au coeur de nombreux mythes étudiés par le structuralisme et lui accorde volontiers la paternité de cette idée d'une indifférenciation première : « C'est Lévi-Strauss, le premier, qui a repéré l'unité de nombreux débuts mythiques en recourant au terme d'indifférencié »³⁵. Toutefois, il ne faut pas faire de Girard un disciple de Lévi-Strauss car l'indifférenciation de laquelle font état les ethnologues structuralistes est toujours une indifférenciation symbolique qui, par un manque d'espace, par un manque de « case vide » comme dirait Gilles Deleuze, empêche le système de commencer à signifier et empêche les différences structurantes et donc aussi Culturantes de se mettre en place. Tout comme nous ne pouvons commencer une partie du jeu du solitaire³⁶ sans éliminer un des éléments du jeu, l'indifférenciation paralyse les mouvements en ne permettant pas aux éléments d'entrer en rapport les uns avec les autres. Mais ce faisant, les théories structuralistes restent prisonnières d'un système d'interprétation logique et symbolique qui perçoit certes très bien l'importance du passage de l'indifférenciation au système de différence (comme mouvement même de Culture), qui voit bien que la Culture doit se définir comme un « système de différences », mais qui ne peut pas penser ces différences comme autre chose que des problématiques logiques et symboliques. Le symbolisme structuraliste n'arrive jamais à une interprétation aussi poussée des mythes que le réalisme girardien parce qu'il n'accorde pas suffisamment d'importance au réel : « Pour lui, toutefois [pour le structuralisme de Lévi-Strauss], cet indifférencié n'a qu'une valeur rhétorique ; il sert de toile de fond au déploiement des différences »³⁷. Contre cela, c'est d'une indifférenciation réelle dont veut partir René Girard et c'est sur la théorie du « désir mimétique » qu'elle repose dans son entier. Il faut donc voir que les mythes fondateurs (mais nous verrons que c'est aussi le cas des tragédies et des textes judéo-chrétiens) commencent toujours par penser les individus comme des doubles, non pas dans un but de faire advenir à la fin du récit la différence (comme si les peuples archaïques étaient en quelque sorte déjà des structuralistes et consciemment intéressés par l'émergence de la pensée sauvage), mais tout simplement parce que les Hommes sont au commencement des mythes de vrais doubles, ils sont réellement indifférenciés. Et si les mythes et les tragédies racontent tous cette indifférenciation originaire, c'est parce que la première fois, lors de l'événement

³⁵ René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982, Réédition Biblio essai, 2003, p. 49.

³⁶ Notons bien pour la suite des arguments, que pour que la partie de solitaire puisse commencer, il suffit de supprimer n'importe lequel des pions, de façon aléatoire. Seule la création d'une case vide est importante.

³⁷ René Girard, *idem*, p. 49.

fondateur, cela a réellement eu lieu ainsi. Afin de comprendre cela et cette indifférenciation, nous ne pouvons faire l'économie de quelques rappels sur la théorie du désir mimétique, sans quoi nous ne comprendrions *in fine* ni d'où provient cette indifférenciation, ni surtout comment et pourquoi elle est source de violence.

On entend dire parfois par les détracteurs de la théorie mimétique que dans les thèses anthropologiques de René Girard, tout commence toujours avec la violence, moteur unique de tous les développements. C'est pour cela que certains commentateurs ont toujours voulu voir en lui un chercheur passionné par celle-ci, littéralement obnubilé par sa férocité et ce faisant particulièrement friand des mythes et des tragédies les plus mortifères ; alors que d'autres voient en lui au contraire un pacifiste allergique à tous type de violence et un dénonciateur de tous lieux dans lesquels elle pourrait se manifester. Les deux assertions sont fausses, et c'est là méconnaître grandement ses livres et ses thèses, tant il est vrai que pour Girard, au commencement est l'imitation et non pas la violence³⁸. L'Homme n'est pas un animal spécialement violent, ni génétiquement, ni même socialement, mais il est un animal particulièrement doué pour imiter ses congénères. Nous ne reviendrons pas ici sur l'explication de la théorie du désir mimétique dans son ensemble que nous avons déjà développée abondamment dans un texte précédent³⁹, mais nous rappellerons en quelques lignes les acquis de celle-ci afin de pouvoir développer ci-après de façon très précise et intelligible les thèses qui s'intéressent à proprement parler au christianisme de René Girard et à la création des dieux archaïques.

Les êtres humains sont des animaux particulièrement mimétiques, c'est-à-dire qu'ils s'imitent de façon essentielle. Si le mimétisme s'étend tout au long de la chaîne du règne animal et si les Hommes ne sont certes pas les seuls animaux à être mimétiques, il faut comprendre, et nous pouvons l'accorder à René Girard, que de par la plasticité très grande des cinq sens humains⁴⁰, nous sommes plus aptes à l'imitation que l'essentiel des animaux. René Girard retrouve dans cette affirmation les thèses aristotéliennes. Ce faisant, le mimétisme envahit un grand nombre de nos comportements, il touche à notre capacité à nous donner des objets de désir et il pénètre aussi petit à petit dans ce domaine très particulier et critique des actes de préhension, des comportements d'acquisition. Alors que nous croyons tous être absolument autonomes dans nos choix et pouvoir choisir librement ce que nous désirons (c'est là l'illusion romantique de ceux qui pensent toujours choisir et désirer librement, hors de toute référence à un modèle), nous sommes en fait tous influencés par les autres individus qui nous montrent les objets à désirer, en les désirant eux-mêmes : « En désirant tel ou tel objet, le rival le désigne au sujet comme désirable »⁴¹. C'est dans les grands romans et dans les textes des grands auteurs que René Girard découvre cette hypothèse, mais un simple regard attentif à la société de consommation dans laquelle nous vivons tous, nous permet de voir la pertinence et la justesse de cette thèse, tant nous aspirons tous plus ou moins à la possession des mêmes objets, des

³⁸ « Au début, on pensait que j'avais un goût pour la violence, [...]. Aujourd'hui, la plupart des gens verraient plutôt en moi un non-violent. C'est l'âge sans doute. Aucune de ces conjectures n'est vraie », René Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, *idem*. p. 193.

³⁹ Stéphane Vinolo, *René Girard : Du mimétisme à l'humanisation, la violence différante*, l'Harmattan, Paris, 2005.

⁴⁰ Sur l'extrême plasticité des sens humains, nous pourrions lire le très beau livre de Michel Scroes, *Les cinq sens*, Grasset, Paris, 1985.

⁴¹ René Girard, *La violence et le sacré*, *idem*. pp. 216-217.

mêmes titres : « [...] , l'Autre et l'Autre seul peut déclencher le désir »⁴². Tous nos désirs sont donc aussi et toujours des désirs *selon* l'autre, nous ne désirons que sous influence ou sous perfusion du désir des autres individus : « Ce qu'on nomme désir ou passion n'est pas mimétique, imitatif accidentellement ou de temps à autre, mais tout le temps »⁴³. Dans la ligne que nous avons l'habitude de tracer entre l'objet et notre désir il y a toujours déjà un tiers médiateur, un modèle de notre désir, qui nous montre l'objet désirable en le désirant lui-même. Nos objets de désir nous sont signalés par un modèle qui nous influence dans chacun de nos choix et auquel nous souhaiterions ressembler par la possession de l'objet.

Il faut bien comprendre que dans la théorie du désir mimétique, la possession de l'objet n'est pas la fin en soi du désir, elle n'est que le moyen d'atteindre le seul but réel du désir : l'être du médiateur. Nous retrouvons cela dans de nombreux romans, et notamment dans le *Don Quichotte* de Cervantès : « Le sujet désirant veut devenir son médiateur ; il veut lui voler son être de chevalier parfait ou de séducteur irrésistible »⁴⁴. Dans le désir, l'avoir n'est donc rien de plus qu'un moyen d'atteindre un être derrière lequel nous courrons, celui du médiateur : « L'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'être de ce médiateur que vise le désir »⁴⁵. Mais si nous souhaitons lui ressembler, ce n'est pas tant pour être un autre être que celui que nous sommes actuellement, mais c'est parce que nous croyons que celui-ci jouit de cette autonomie des désirs tant convoité et recherchée. Nous croyons que le médiateur, dans sa hauteur métaphysique, est, lui, réellement autonome dans ses choix, qu'il détermine tout seul ses objets de désir : « C'est parce qu'il n'ose pas regarder en face son néant qu'il se précipite vers un Autre épargné, semble-t-il, par la malédiction »⁴⁶. Ce que vise le désir par la possession de l'objet que convoite le médiateur est l'autonomie, dont nous croyons que seul celui-ci peut pour l'instant jouir. La relation mimétique est toujours un désir « d'être », et si nous cherchons à posséder des objets, c'est parce que nous croyons que c'est en eux que réside l'autonomie métaphysique du médiateur, que c'est par leur possession qu'il peut être autonome. Il semble dès lors dans un premier moment que toute la théorie du désir mimétique pourrait déboucher sur un rapprochement des individus, puisque nous allons assister à une homogénéisation des comportements, à une homogénéisation des croyances et des désirs.

Toutefois, ce à quoi nous assistons est exactement et paradoxalement le contraire, et nous trouvons là ce qui est probablement un des mécanismes les plus importants que nous permet de comprendre Girard, et aussi une dialectique entre le même et l'autre, qu'il est absolument essentiel de comprendre pour percevoir la richesse de la théorie mimétique : « Ici comme ailleurs, c'est le rapprochement qui engendre le conflit. Il s'agit là d'une loi fondamentale qui gouverne aussi bien le mécanisme de l'amour « de tête » que l'évolution sociale »⁴⁷. En effet, afin de comprendre cela, il nous faut analyser une distinction conceptuelle qu'introduit Girard à propos du désir mimétique, et plus précisément à propos des médiateurs et de leurs positions. Une fois que nous en sommes au stade de l'imitation des désirs, seuls deux chemins sont possibles quant à l'évolution de cette relation à trois (sujet-objet-modèle).

⁴² René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem*. p. 47.

⁴³ René Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, *idem*. p. 18.

⁴⁴ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem*. p. 70.

⁴⁵ René Girard, *idem*. p. 69.

⁴⁶ René Girard, *idem*. p. 83.

⁴⁷ René Girard, *idem*. p. 126.