

***RENÉ GIRARD***

***Celui par qui le scandale arrive***

***Entretiens avec***

***Maria Stella Barberi***

## Table des matières

Avant-propos.....	1
I CONTRE LE RELATIVISME.....	4
Violence et réciprocité .....	4
Les bons sauvages et les autres .....	15
Théorie mimétique et théologie .....	21
II L'ENVERS DU MYTHE .....	29
1. Je vois Satan tomber comme l'éclair : une structure en escargot.....	29
2. Scandale et conversion.....	32
3. « Je ne prie pas pour le monde » .....	37
4. L'Église catholique et le monde moderne .....	40
5. L'hominisation. Un retour sur la théorie de Darwin .....	45
6. « Scandale pour les Juifs, folie pour les païens » .....	48
7. Face au meurtre collectif : Claude Lévi-Strauss et la théorie mimétique .....	52
8. Positivistes et déconstructionnistes.....	57
9. La théorie mimétique se pratique-t-elle ? .....	64

---

## Avant-propos

Celui par qui le scandale arrive ! Ce titre presque trop magnifique et quelque peu compromettant, m'a été proposé par Maria Stella Barberi et elle m'assure qu'en le soumettant à Benoît Chantre des Éditions Desclée de Brouwer, elle ne songeait pas du tout à la personnalité de l'auteur principal ! Ce sont les sujets traités qui l'ont inspirée : ils portent tous sur les points les plus controversés de la théorie mimétique.

Dans les trois essais qui constituent la première partie de ce livre, aussi bien que dans l'entretien avec Maria Stella Barberi qui constitue la seconde, je réponds à des objections qu'on me fait depuis longtemps, à des questions jamais encore traitées dans mes livres antérieurs, ou seulement effleurées. En même temps, je poursuis l'exploration des thèmes qui me tiennent à cœur, avec des exemples concrets et dans un cadre plus moderne que par le passé.

Dans le premier essai, après une brève analyse mimétique du terrorisme aujourd'hui, j'aborde le problème des conflits qui éclatent fréquemment entre des indifférents, des êtres qu'aucun désir ne rapproche ni ne sépare. Je montre pourquoi ces conflits-là, même et surtout les plus futiles, sont aussi mimétiques que s'ils s'enracinaient, avec tant d'autres, dans le désir trop partagé d'un objet non-partageable. La substance même des rapports humains, quels qu'ils soient, est faite de mimétisme.

La question majeure du second essai, est celle de l'ethnocentrisme souvent reproché à ma perspective anthropologique. Ceux qui protestent contre l'« ethnocentrisme occidental » s'imaginent volontiers ne rien devoir à l'Occident puisqu'ils s'en prennent furieusement à lui. En réalité, leur perspective est la plus occidentale qui fut jamais, plus typiquement occidentale que celle de leurs adversaires.

La révolte contre l'ethnocentrisme est une invention de l'Occident, introuvable en dehors. Son premier grand succès littéraire est le fameux essai de Montaigne sur « Les Cannibales », vieux déjà de plus de quatre cents ans. La rhétorique antioccidentale de l'auteur, pas toujours de très bonne foi, est le coup d'envoi d'une longue guerre contre un seul ethnocentrisme bien entendu, celui de l'Occident lui-même. Cette entreprise produit ses plus beaux chefs-d'œuvre au XVIII<sup>e</sup> siècle et ressurgit, plus virulente que jamais, après la Seconde Guerre mondiale.

Ce qui caractérise la phase la plus récente c'est le renoncement à l'élégance et à l'humour des grands ancêtres, en faveur de néologismes très vingtième siècle, tels que le mot « ethnocentrisme » lui-même. On recouvre d'un vernis un peu épais les bibelots rococos du siècle des Lumières. Là où Montesquieu disait : « Comment peut-on être persan ? » nos contemporains rugissent contre l'« ethnocentrisme occidental ». Le fond du débat n'a guère changé.

Ce débat est d'ailleurs légitime. La culture occidentale est ethnocentrique elle aussi, c'est bien évident, aussi ethnocentrique que toutes les autres et de façon plus cruellement efficace, bien entendu, à cause de sa puissance. Il ne s'agit pas de nier cela mais pourquoi ne pas reconnaître en même temps une évidence historique irréfutable ? À la différence de toutes les autres cultures, qui ont toujours été ethnocentriques tout de go et sans complexe, nous autres occidentaux sommes toujours simultanément nous-mêmes et notre propre ennemi. Nous sommes la Majesté suprême et l'opposition de Sa Majesté. Nous condamnons ce que nous sommes, ou croyons être, avec une ardeur peu efficace le plus souvent, mais au moins nous essayons. Ce qui se passe aujourd'hui est un exemple de plus de la passion pour l'auto-critique, qui n'existe que chez les êtres touchés par la civilisation judéo-chrétienne.

Le troisième essai de la première partie, écrit en l'honneur de Raymund Schwager n'a jamais été publié en français. Il reconnaît le bien-fondé du recours au terme de « sacrifice » dans le christianisme. C'est une rectification de la thèse dite « antisacrificielle » qui caractérise mes premiers écrits sur ce sujet et, surtout, Des choses cachées depuis la fondation du monde (Grasset, 1978). Cette rectification est loin d'être de pure

forme sur le plan théologique, mais elle ne change absolument rien à l'anthropologie mimétique. Elle rend ma perspective plus conforme aux grandes théologies traditionnelles, aussi conforme que je l'ai toujours souhaité. Raymond Schwager lui-même avait compris ce souhait, à la différence d'autres théologiens qui s'obstinent à m'imposer des examens de passage théologiques auxquels ils me recalent impitoyablement, alors qu'ils ont renoncé depuis longtemps à ce genre d'épreuve pour le reste de la chrétienté, et en particulier pour eux-mêmes. C'est un bien grand honneur qu'ils me font.

Les questions soulevées dans l'entretien avec Maria Stella Barberi sont trop nombreuses pour être énumérées dans une brève introduction. Je vais en mentionner une seulement, jamais abordée par moi auparavant, qui, par la place qu'elle occupe, confirme la dominante anthropologique de l'ouvrage dans son ensemble. C'est la question des rapports entre la théorie mimétique, d'une part, et, de l'autre, la perspective qui domine la seconde moitié du XXe siècle, celle de Claude Lévi-Strauss.

Dans le premier essai, que j'ai déjà mentionné, j'ébauche une critique du structuralisme. En dépit du génie déployé par son créateur, une anthropologie faite de « différences » seulement, étrangères à l'identité est forcément incomplète, mutilée. Elle supprime au profit du seul ordre social le désordre et les crises auxquels le grand politologue Carl Schmitt a très bien vu que les sciences de l'homme doivent faire place pour devenir vraiment scientifiques. C'est ce que la théorie mimétique s'efforce de faire, mais ce n'est pas dans l'esprit de Carl Schmitt, bien entendu, qu'elle le fait.

Dans l'interview avec Maria Stella Barberi, je reparle de Claude Lévi-Strauss et de l'influence que ses livres ont exercée sur moi. Ce qui me sépare du structuralisme anthropologique est plus important encore que ce qui m'en rapproche, mais cela ne m'empêche pas de rester très attaché à l'œuvre de son fondateur, l'une des plus belles qu'ait produites ce siècle anthropologique par excellence qu'est le XXe siècle. C'est Lévi-Strauss qui, sans le savoir, par l'intermédiaire de ses livres a été mon professeur d'anthropologie.

J'évoque également son attitude très négative à l'égard de la théorie mimétique. Sans jamais nommer ni celle-ci ni son auteur, c'est bien à moi, semble-t-il, qu'il reproche de vouloir recommencer l'entreprise absurde de Freud dans Totem et tabou.

Pour condamner mon travail, Lévi-Strauss se fonde sur les réactions épidermiques que suscitent en lui des expressions telles que « bouc émissaire » et « lynchage fondateur ». Ces expressions jouent un rôle essentiel dans mon œuvre, c'est vrai, mais pas dans le sens qu'imagine Lévi-Strauss qui ne connaît rien de moi, je le crains, en dehors de ce que la rumeur publique lui rapporte à mon sujet, et elle ne lui rapporte guère que ces deux ou trois expressions, accompagnées d'un sourire de commisération.

L'interprétation de mon œuvre qu'il adopte les yeux fermés n'a rien à voir, en vérité, avec l'interprétation vraiment populaire de « bouc émissaire », très simple mais très profonde. Elle fait de moi un disciple du dernier Freud. Dans l'entretien avec Maria Stella Barberi, je montre que cette « critique », automatiquement reprise par le milieu ethnologique français, ne tient aucun compte de la théorie mimétique telle que réellement elle est.

Le présent livre a une dimension polémique bien sûr, dirigée en particulier contre le relativisme obligatoire de notre temps, inséparable du structuralisme et de la déconstruction. Mais ce livre n'est pas polémique seulement. Il est surtout un état présent des recherches que je poursuis depuis plus de quarante ans. Il constitue une étape importante dans un travail qui, je l'espère, n'est pas encore achevé.

Je remercie très vivement Maria Stella Barberi de ses questions et de ses commentaires, aussi savants et raffinés que pertinents. Le présent livre lui doit non seulement son titre, mais une partie de sa substance et de son organisation. Elle est aussi le maître d'œuvre d'un second livre jumelé avec celui-ci, puisqu'il paraît en même temps chez le même éditeur : La Spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard. Je remercie également Guiseppe Fornari pour son aide toujours très appréciée et Joseph Bosshard. Je remercie enfin Benoît Chantre pour son enthousiasme contagieux, et toute l'équipe des Éditions Desclée de Brouwer. Sans

leur dévouement à tous, ce livre n'aurait jamais vu le jour.

### violence et réciprocité

*Who shall tell the concord of this discord ? Shakespeare, Le songe d'une nuit d'été*

Pourquoi tant de violence autour de nous ? C'est la question la plus débattue de nos jours et celle qui suscite les réponses les plus décevantes.

Dans le passé, quand les hommes énuméraient les menaces qui pèsent sur l'humanité, ils mentionnaient toujours la violence humaine, mais après d'autres périls qui leur paraissaient plus redoutables, le destin, les dieux, la nature, parfois même les bêtes dites féroces que peintres et illustrateurs imaginaient, il y a peu de temps encore, comme plus effrayantes et plus énormes qu'elles ne sont en réalité.

Au rappel de ceci, nos sourires sont plus nostalgiques qu'amusés. De toutes les menaces qui pèsent sur nous, la plus redoutable, nous le savons, la seule réelle, c'est nous-mêmes. Cette vérité se fait tous les jours plus éclatante car, tous les jours, notre violence augmente.

Avec la fin de la guerre froide, les risques de guerre cataclysmique ont diminué, et les pacifiques se sont réjouis, mais ce n'était que partie remise et on le pressentait. Depuis longtemps on annonçait, mais sans trop y croire, que le terrorisme allait relayer la guerre traditionnelle. On voyait mal comment il s'y prendrait pour se rendre aussi effrayant que la perspective nucléaire entre superpuissances. Aujourd'hui, on voit.

La violence semble prise dans un processus d'escalade qui rappelle la propagation du feu, ou celle d'une épidémie. Les grandes images mythiques ressurgissent comme si la violence retrouvait une forme très ancienne et un peu mystérieuse.

C'est comme un tourbillon au sein duquel les violences les plus violentes vont se rejoindre et se confondre. Il y a les violences familiales et scolaires, celles dont se rendent coupables ces adolescents qui massacrent leurs camarades dans des américaines, et il y a les violences visibles dans le monde entier, le terrorisme sans limites ni frontières. Ce dernier se livre à une véritable guerre d'extermination contre les populations civiles. Il semble qu'on se dirige vers un rendez-vous planétaire de toute l'humanité avec sa propre violence.

Lorsque la globalisation se faisait attendre, tout le monde l'appelait de ses vœux. L'unité de la planète était un grand thème du modernisme triomphant. On multipliait en sont les « expositions internationales ». Maintenant qu'elle est là, elle suscite plus d'angoisse que d'orgueil. L'effacement des différences n'est peut-être pas la réconciliation universelle qu'on tenait pour certaine.

\*

\*\*

Il y a deux grandes approches modernes de la violence. La première est politique et philosophique ; elle tient l'homme pour naturellement bon et attribue tout ce qui contredit ce postulat aux imperfections de la société, à l'oppression des classes populaires par les classes dirigeantes.

La seconde est biologique. Au sein de la vie animale, qui est naturellement paisible, l'espèce humaine seule est vraiment capable de violence. Freud pariait d'un instinct de mort. De nos jours, on recherche les gènes de l'« agressivité ».

Ces deux approches sont restées stériles. Depuis des années, j'en propose une troisième, à la fois très nouvelle et très ancienne. Lorsque j'en parle, un certain intérêt s'éveille, tout de suite remplacé par le scepticisme lorsque je prononce le mot clé de mon hypothèse, imitation.

Aux appétits et aux besoins déterminés par la biologie, communs aux hommes et aux animaux, dotés d'objets fixes, toujours les mêmes par conséquent, on peut opposer le désir ou la passion qui sont exclusivement humains. Il y a passion, désir intense, à partir du moment où nos aspirations vagues se fixent sur un modèle qui nous suggèrent ce qu'il convient de désirer, le plus souvent en le désirant lui-même. Ce modèle peut être la société tout entière, mais c'est souvent aussi un individu que nous admirons. Tout ce que l'humanité dote de prestige, elle le transforme en modèle. C'est vrai non seulement des enfants et des adolescents, mais aussi des adultes.

En observant les hommes autour de nous, on s'aperçoit vite que le désir mimétique, ou imitation désirante, domine aussi bien nos gestes les plus infimes que l'essentiel de nos vies, le choix d'une épouse, celui d'une carrière, le sens que nous donnons à l'existence.

Ce qu'on nomme désir ou passion n'est pas mimétique, imitatif accidentellement ou de temps à autre, mais tout le temps. Loin d'être ce qu'il y a de plus nôtre, notre désir vient d'autrui. Il est éminemment social...

L'imitation joue un rôle important chez les mammifères supérieurs, notamment chez nos plus proches parents, les grands singes ; elle se fait plus puissante encore chez les hommes et c'est la raison principale pour laquelle nous sommes plus intelligents et aussi plus combatifs, plus violents que tous les mammifères.

L'imitation, c'est l'intelligence humaine dans ce qu'elle a de plus dynamique ; c'est ce qui dépasse l'animalité, donc, mais c'est ce qui nous fait perdre l'équilibre animal et peut nous faire tomber très au-dessous de ceux qu'on appelait naguère « nos frères inférieurs ». Dès que nous désirons ce que désire un modèle assez proche de nous dans le temps et dans l'espace, pour que l'objet convoité par lui passe à notre portée, nous nous efforçons de lui enlever cet objet et la rivalité entre lui et nous est inévitable.

C'est la rivalité mimétique. Elle peut atteindre un niveau d'intensité extraordinaire. Elle est responsable de la fréquence et de l'intensité des conflits humains, mais chose étrange, personne ne parle jamais d'elle. Elle fait tout pour se dissimuler, même aux yeux des principaux intéressés, et généralement elle réussit.

Chez les hommes, les combats intra-spécifiques peuvent déboucher sur une mort violente dont la perspective n'arrête pas les combattants. Chez les mammifères, la rivalité mimétique est déjà présente mais elle est plus faible et elle s'interrompt presque toujours avant de devenir fatale. Elle débouche sur des réseaux de dominance qui sont plus stables, en règle générale, que les rapports humains, surtout lorsque ceux-ci sont livrés au mimétisme qui leur est propre.

Lorsqu'un imitateur s'efforce d'arracher à son modèle l'objet de leur désir commun, ce dernier résiste bien entendu, et le désir devient plus intense des deux côtés. Le modèle devient l'imitateur de son imitateur, et vice versa. Tous les rôles s'échangent et se reflètent dans une double imitation toujours plus parfaite, qui uniformise de plus en plus les antagonistes. Il ne faut pas voir là un simple effet de miroir, au sens lacanien, mais une action réelle qui altère nos rapports avec autrui et finit par nous altérer nous-mêmes dans le sens même que nous croyons éviter en nous opposant : le toujours plus de ressemblance, le toujours plus d'identité avec le rival mimétique. Ce processus d'indifférenciation ne fait qu'un avec le toujours plus de violence qui nous menace à l'heure présente.

\*

\*\*

Les grands philosophes grecs, en particulier Platon et Aristote, ont reconnu l'importance primordiale de l'imitation dans les comportements humains, mais ils ont méconnu la rivalité mimétique. Le cas de Platon est étrange. Il crée une ontologie de l'imitation : pour lui, toute réalité est imitative et, cependant, il voit l'imitation humaine comme déficiente, et même dangereuse. Il fait mine de la dédaigner, mais visiblement il en a peur, sans jamais définir clairement ce qu'il redoute. Cette peur est liée, bien entendu, aux rapports de rivalité qui, eux non plus, ne sont jamais vraiment définis.

Aristote, lui, ne pressent même plus dans l'imitation la cause de la violence. Pour lui, l'imitation est sans problème et il définit l'homme comme l'animal le plus mimétique. Il dit aussi que nous n'aimons rien tant que l'imitation. Il a raison dans les deux cas, mais il ne repère pas, lui non plus, dans l'imitation la source de la violence. Il voit bien que l'amitié débouche souvent sur la rivalité, mais il limite cette dernière à une émulation aristocratique qui porte sur les seuls comportements vertueux. Aristote ne pose jamais le problème de ceux qui, à la différence de lui, ne sont ni aristocrates ni supérieurement doués. Il ne craint pas la concurrence. Il voit le problème essentiel mais, avec beaucoup d'élégance, il s'arrange pour l'éluider.

Il faut rejeter et l'ontologie platonicienne de l'imitation et la conception philosophique et psychologique qui, à partir d'Aristote, limite l'imitation aux comportements extérieurs, aux façons de faire ou de parler. Dans les deux cas, l'essentiel est escamoté.

La philosophie romantique et moderne méprise l'imitation et plus on avance dans le temps, plus ce mépris se renforce. Il se fonde, chose étrange, sur une impuissance supposée des imitateurs à s'opposer à leurs modèles ! Les penseurs voient dans le mimétisme un renoncement à l'individualité véritable. L'individu s'écrase devant « les autres » et s'en remet à l'opinion commune.

L'imitation passive et soumise existe, mais la haine du conformisme, l'individualisme outrancier sont tout aussi imitatifs. Ils constituent de nos jours un conformisme négatif plus redoutable que l'autre. L'individualisme moderne est de plus en plus, il me semble, la dénégation désespérée d'un désir mimétique que chacun de nous cherche à rabattre sur la commune humanité, que nous faisons souvent métier de mépriser.

Lorsque nous imitons « les autres », dit-on d'habitude, nous renonçons à notre « personnalité propre ». Ce qui caractérise les imitateurs, ce n'est pas la violence, c'est la passivité, le comportement du troupeau. C'est là ce que j'appelle le « mensonge romantique », dont la version la plus célèbre, au XXe siècle, est celle de Martin Heidegger. Dans *L'Être et le temps*, le Moi « inauthentique » ne fait qu'un avec le on (« das Man ») de l'irresponsabilité collective. L'imitation passive et conformiste renonce à s'affirmer et à lutter. Tout cela s'oppose au Moi authentique du philosophe lui-même, qui n'a pas peur de s'engager contre des adversaires dignes de lui, dans l'esprit du *polemos* héraclitéen, c'est-à-dire de la violence qui est « père et roi de tout ». Le goût de la lutte et de l'opposition seraient une preuve d'authenticité, de volonté de puissance, au sens nietzschéen du terme.

La passion et le désir ne sont jamais authentiques au sens heideggérien du terme. Nous ne les tirons pas de notre propre fonds, nous les empruntons toujours à autrui. Loin de voir dans nos conflits une preuve de maîtrise, comme le fait Heidegger, il faut y voir le contraire exactement, la confirmation de la nature mimétique de nos désirs.

Les « individualistes » que nous croyons tous être ont l'impression de ne plus imiter personne dès qu'ils s'opposent violemment à leur modèle. Loin d'être incompatible avec l'imitation, la violence « héraclitéenne » est une version idéalisée de la rivalité mimétique. Une critique plus radicale repère ici le « mensonge romantique ».

\*

\*\*

Pour comprendre l'histoire actuelle, il faut d'abord regarder en nous tout autant qu'autour de nous. Notre monde est livré à la concurrence dans tous les domaines, à l'ambition frénétique. Chacun de nous est touché par cet esprit qui n'a rien de mauvais. L'esprit de concurrence, qui l'emporte depuis longtemps dans les rapports au sein des classes dominantes, s'est répandu dans toute la société et, de nos jours, il triomphe plus ou moins ouvertement sur toute la terre. Dans les nations occidentales, et surtout aux États-Unis, il anime non seulement la vie économique et financière, mais la recherche scientifique et la vie intellectuelle. En dépit de la tension et de l'agitation qu'il fait régner partout, les Occidentaux se félicitent, dans l'ensemble, de l'avoir adopté, car ses effets positifs sont considérables, à commencer par la richesse extravagante d'une grande partie de la population. Personne ou presque ne songe plus à l'abandonner, car il permet de rêver à un avenir plus brillant et plus prospère encore que le passé récent. Notre monde nous paraît être le plus désirable qui fut jamais, surtout lorsque nous le comparons aux régions du monde qui ne connaissent pas le même succès.

Il y a malgré tout quelque chose de négatif et de redoutable dans la situation actuelle, même pour ceux qui en profitent le plus et c'est l'attrait, bien dissimulé mais certain, qu'exerce « le modèle occidental » sur les foules misérables du tiers monde. La plupart des nations souveraines ont pris trop de retard pour participer efficacement à la concurrence internationale.

Des deux côtés, on prétend expliquer par des traditions ancestrales des phénomènes qui s'enracinent au contraire, de toute évidence, dans la perte de ces traditions et cette perte reste jusqu'ici sans aucune contrepartie. La haine de l'Occident et de tout ce qu'il représente provient non pas de ce que son esprit est vraiment étranger à ces peuples, non pas de ce qu'ils s'opposent réellement au « progrès » qu'au contraire nous incarnerions, mais de ce que l'esprit concurrentiel leur est aussi familier qu'à nous-mêmes. Loin de se détourner vraiment de l'Occident, ils ne peuvent pas s'empêcher de l'imiter, d'adopter ses valeurs sans se l'avouer à eux-mêmes et ils sont tout aussi dévorés que nous le sommes par l'idéologie de la réussite individuelle ou collective.

Cette conception rivalitaire que notre exemple impose à la planète entière ne peut pas faire de nous des vainqueurs sans faire en d'autres lieux d'innombrables vaincus, d'innombrables victimes. Il ne faut donc pas s'étonner si cette idéologie produit dans le tiers monde des réactions très différentes de celles qu'elle produit chez les vainqueurs. Elle produit avant tout un désir brûlant de briser une fois pour toutes le ressort de la défaite personnelle et nationale, l'énorme machine concurrentielle que sont devenus les États-Unis, suivis de près par l'Occident dans son ensemble.

Les hommes sont exposés à une contagion violente qui débouche souvent sur des cycles de vengeance, des violences en chaîne qui sont toutes semblables de toute évidence parce qu'elles s'imitent toutes. C'est pourquoi je dis : le vrai secret du conflit et de la violence, c'est l'imitation désirante, le désir mimétique et les rivalités féroces qu'il engendre.

Même si on admet que la rivalité mimétique cause beaucoup de conflits, on peut penser qu'il y a d'autres rapports conflictuels où le désir est absent, et que j'exagère son rôle en faisant de lui la cause principale des conflits humains. On pense que je m'abandonne aux plaisirs faciles du « réductionnisme ».

Il y a beaucoup de conflits, petits et grands, qui n'ont rien à voir, semble-t-il, avec le mimétisme et ses rivalités car le désir n'y joue aucun rôle. Les rapports humains les moins passionnés sont susceptibles, eux aussi, de se pénétrer de violence. Comment la conception que je propose, la conception mimétique pourrait-elle rendre compte des conflits qui éclatent, semble-t-il, et qui s'aggravent avec une facilité déconcertante entre des individus qu'aucun désir commun ne sépare ni ne rassemble ?

\*

\*\*

Pour répondre à cette objection, prenons un exemple aussi insignifiant que possible : vous me tendez la main et, en retour, je vous tends la mienne. Nous accomplissons ensemble le rite anodin du serrement de main. Devant votre main tendue, la politesse exige que je tende la mienne. Si, pour une raison quelconque, je refuse de participer au rite, si je refuse de vous imiter, comment réagissez-vous ? Tout de suite, vous retirez votre main aussi. Vous faites preuve à mon égard d'une réticence au moins égale et sans doute un peu supérieure à celle que je manifeste envers vous.

Rien de plus normal, de plus naturel, pensons-nous, que cette réaction et pourtant la moindre réflexion découvre son caractère paradoxal. Si je me dérobe au serrement de main, si je refuse, en somme, de vous imiter, c'est vous alors qui m'imitiez, moi, en reproduisant mon refus, en le recopiant.

L'imitation qui concrétise l'accord resurgit, chose étrange, pour confirmer et renforcer le désaccord.

Une fois de plus, en d'autres termes, l'imitation triomphe et on voit bien là de quelle façon rigoureuse, implacable, une double imitation structure tous les rapports humains.

Dans le cas que j'imagine, l'imitateur devient modèle et le modèle imitateur, comme tout à l'heure, et l'imitation resurgit de ce qui s'efforce de la nier. Lorsque l'un des deux partenaires laisse tomber le flambeau du mimétisme, en somme, l'autre le reprend non pas pour renouer le lien en train de se rompre, mais pour parachever la rupture en la redoublant, numériquement.

Si un personnage nommé B se détourne de A qui lui tend la main, A se sent tout de suite offensé et, à son tour, il refuse de serrer la main de B. Dans le contexte du premier, ce second refus vient trop tard et il risque de passer inaperçu. A va donc s'efforcer de le rendre plus visible en appuyant un peu, en forçant très légèrement la note. Peut-être tournera-t-il le dos spectaculairement à B. Loin de lui la pensée de déclencher une escalade de violence. Il désire simplement « marquer le coup », faire comprendre à B que le caractère insultant de sa conduite ne lui échappe pas.

Ce que A interprète comme un refus désobligeant n'était peut-être que distraction légère de la part de B dont l'attention était dirigée ailleurs. Imaginer une insulte délibérée est moins douloureux pour la vanité de A que de passer inaperçu même un seul instant. Le malentendu originel est minuscule mais, si B s'efforce de s'expliquer avec A, loin de se dissiper, l'ombre qui enveloppe le rapport devient impénétrable.

La froideur soudaine que A lui témoigne semble injuste à B et pour s'installer au même niveau, lorsque B renverra le message, il ajoutera un supplément de froid à la froideur de A. Ni A ni B ne désirent la brouille et pourtant elle est là. Qui est responsable ?

Sous le rapport de leurs contenus, les messages que nous nous adressons les uns aux autres sont, le plus souvent, des banalités sans intérêt mais sous le rapport du chaud et du froid dans nos relations, ce sont des thermomètres ultra-sensibles, beaucoup plus importants que les paroles échangées. Le langage, le « discours », comme on dit aujourd'hui, est bien moins essentiel que ne le prétend la mode actuelle.

La plupart des messages sont de pure politesse et ils sont faits pour être simplement renvoyés sans modification. C'est ce qu'on appelle la bonne réciprocité. Nous croyons renvoyer ces messages sans les modifier ou en les modifiant très peu, pour les rendre plus intelligibles seulement, pour servir de miroir à notre partenaire, pour lui renvoyer ce qui nous apparaît comme sa froideur à lui. Ce n'est jamais nous, croyons-nous, qui prenons les initiatives dangereuses, c'est toujours autrui.

Les rapports humains sont une double imitation perpétuelle parfaitement définie par le mot pas si

transparent que cela de réciprocité. Le rapport peut être bienveillant et pacifique, et il peut être malveillant et belliqueux, tout cela sans jamais cesser, chose étrange, d'être réciproque. C'est très important pour l'imitation, dont le rôle est partout et toujours minimisé.

Chez les animaux, je pense, il y a très peu d'imitation relationnelle. C'est surtout dans la rivalité violente, il me semble, que pointe la réciprocité et peut-être même pas là, car dans le combat, on a l'impression que les adversaires ne se regardent jamais. L'autre n'est jamais présent au sens où il l'est dans les rapports humains.

Ce qui définit le conflit humain n'est pas la perte de la réciprocité mais le glissement, imperceptible d'abord puis de plus en plus rapide, de la bonne à la mauvaise réciprocité. Ce glissement, on le remarque à peine, mais la moindre négligence, le moindre oubli peuvent troubler durablement nos rapports. Le mouvement en sens inverse, de la mauvaise à la bonne réciprocité, exige au contraire beaucoup d'attention et d'abnégation. Il n'est pas toujours possible.

En règle générale la double imitation universelle échappe aux observateurs. Les seuls parmi nous qui en deviennent conscients dans la vie quotidienne sont certains individus « psychologiquement » troublés, touchés par ce que le docteur Henri Grivois appelle la « psychose naissante ». Ces individus, souvent des adolescents, se sentent perpétuellement imités, parfois aussi imitateurs. Le fait que la plupart d'entre nous ne voient rien de tout cela et que, pour rester normaux, nous devons ne pas le voir, est très remarquable également et il devrait modifier un peu nos conceptions du banal et de l'original, du normal et de l'anormal. Le caractère machinal, inaperçu, du mimétisme dans les rapports les plus normaux fait que ces malades, des gens dépayés surtout, enlevés soudainement à leur milieu habituel, se croient l'objet de l'attention mimétique universelle ; ils se prennent donc pour le centre de l'univers. C'est ce que Henri Grivois appelle la centralité. Si l'on veut rester psychologiquement normal, il vaut mieux faire comme tout le monde et s'aveugler à l'universelle imitation.

\*

\*\*

La double imitation est donc partout. Même sous sa forme la plus machinale, elle peut engendrer le même type de conflit que la rivalité fondée sur le désir mimétique. La concorde se mue en discorde par une suite continue de petites ruptures symétriques, d'aggravations insensibles qui ne s'annulent que pour se reconstituer à nouveau. La cause principale est la tendance à surcompenser l'hostilité présumée de l'autre et, ce faisant, à la renforcer toujours. Les individus qui à l'instant même échangeaient des politesses, voilà maintenant qu'ils échangent des insinuations perfides. Et bientôt ce sont des injures qu'ils échangeront, des menaces et même des coups de poing ou des coups de revolver, et tout ceci je le redis, sans que la réciprocité soit jamais troublée.

Si finalement les adversaires en viennent à s'entretuer, c'est dans le but de se débarrasser de la mauvaise réciprocité, inarrachable chiendent qui se manifeste alors sous la forme des cycles de vengeance interminable. La vengeance réussit à enjamber les générations et à faire le tour du monde. Elle transcende le temps et l'espace. Il ne faut pas s'étonner si les peuples archaïques la tiennent pour sacrée.

Les cultures, même et surtout si elles ne pensent pas la violence en dehors du religieux, éprouvent devant elle une peur qu'il importe de repérer. Et le vrai symptôme de sa présence, c'est le pareil, l'identique, l'indifférencié. Les sociétés que terrorisaient jadis les jumeaux et qui se débarrassaient d'eux dès leur naissance croyaient percevoir dans leur ressemblance extrême une menace de conflit aigu.

La culture humaine consiste essentiellement en un effort pour empêcher la violence de se déchaîner en

séparant et en « différenciant » tous les aspects de la vie publique et privée qui, si on les abandonne à leur réciprocité naturelle risquent de sombrer dans une violence irrémédiable.

Les prescriptions matrimoniales se ramènent toutes au fond à une règle unique qui est le renoncement des familles nucléaires à ce qu'elles possèdent en propre, au premier chef leurs filles et leurs sœurs qui risquent de déclencher une rivalité destructrice entre ceux qui les possèdent depuis leur naissance.

Ces filles et ces sœurs qu'on ne doit pas épouser, on les remet à ses voisins pour qu'ils les épousent à notre place. On reçoit d'eux en échange, leurs filles et leurs sœurs qu'ils ne doivent pas épouser eux-mêmes, et que nous épouserons à leur place. L'interdit porte toujours sur les biens les plus proches, les plus accessibles, donc les plus susceptibles de susciter des conflits, les plus dangereux pour leurs possesseurs naturels.

Les cultures sont contraintes de tout échanger par leur crainte de la violence entre les proches. Le problème crucial est ventilé, fragmenté, dispersé et, en quelque sorte, perdu, égaré, oublié dans les méandres de règles compliquées à plaisir, semble-t-il, pour qu'on ne puisse pas retrouver trop aisément la réciprocité toujours sous-jacente malgré tout.

Dans plusieurs langues, le mot qui signifie le don, le cadeau, signifie aussi poison. Dans un univers encore très, très archaïque, tous les cadeaux, je pense, sont empoisonnés : leurs possesseurs initiaux ne donnent jamais que les choses qui empoisonnent leur propre existence et dont ils cherchent par conséquent à se débarrasser pour recevoir en retour des choses tout aussi utiles mais moins empoisonnantes, du seul fait qu'elles viennent d'ailleurs.

On fait aux voisins un cadeau empoisonné, en somme, pas vraiment pour leur rendre l'existence intolérable mais pour se la rendre à soi-même tolérable, en se débarrassant de tout ce qui entretient chez soi une discorde interminable.

Finalement tout s'arrange dans l'échange réciproque de cadeaux tous empoisonnés au départ et qui deviennent consommables à l'arrivée, une fois transplantés dans une communauté étrangère. Il est plus facile de vivre avec les femmes des autres qu'avec les siennes propres. C'est là, je pense, l'origine de l'échange. Mauss et bien d'autres se demandent toujours, sans trouver la réponse, pourquoi les échanges les plus pacifiques comportent toujours des aspects violents, des simulacres parfois très réalistes de conflits aigus. Pour répondre, il faut rappeler que l'échange, aussi universel que possible chez les hommes, est contraire à l'instinct animal, qui cherche toujours à se satisfaire au plus près, au sein de l'immédiatement accessible. Pour se mettre en place, le système de l'échange universel a dû susciter d'abord des combats terribles et, à cause du conservatisme extraordinaire des rites, des traces de cette violence persistent dans les échanges des systèmes archaïques beaucoup plus tardifs forcément, qui sont parvenus jusqu'à nous.

\*

\*\*

Les différences artificielles protégeaient réellement les communautés archaïques, je pense, d'une mauvaise réciprocité toujours précédée et annoncée par l'accélération inquiétante de la bonne réciprocité. Récemment encore, en milieu paysan, des coutumes subsistaient, des habitudes anciennes sans doute, destinées à ralentir le rythme des échanges même les plus banals. Au début du siècle, dans les montagnes auvergnates, même dans les transactions quotidiennes, on évitait le trop de vitesse. Si l'acheteur d'un veau à la foire du village sortait trop vite son porte-monnaie, le vendeur l'invitait à boire un verre d'abord, au café voisin, afin de retarder (un peu mais pas trop, bien sûr), le règlement de compte. Le double sens de cette expression, règlement de comptes, illumine la peur qu'inspire une réciprocité trop soudaine, déjà brutale.

J'entends le mot différence au double sens défini par Jacques Derrida : d'une part non-identité dans

l'espace, la différenciation du même et, d'autre part, la non-coïncidence dans le temps, le diffèrent du simultané.

La différence et le diffèrent, c'est tout ce qui permet sinon de détruire, tout au moins de masquer l'indestructible réciprocité, de la retarder en mettant le plus grand intervalle possible entre les moments qui la composent, intervalle de temps et d'espace, dans l'espoir que la réciprocité des échanges passera inaperçue. On s'efforce en somme d'oublier le pareil, l'identique, littéralement de le perdre, de l'égarer dans les méandres de différences si compliquées, et de diffèrements si prolongés qu'on ne pourra plus s'y retrouver.

Claude Lévi-Strauss, le premier, s'est efforcé de penser toutes les règles culturelles en termes de différences. Il y a là quelque chose de précieux pour l'intelligence du culturel mais d'incomplet. Il faut situer les différences dans leur contexte réel, celui des rapports mimétiques et de leur irrépressible puissance d'indifférenciation, de réduction à l'identique.

Le principe lévi-straussien n'a de sens qu'en vertu de la résistance d'ailleurs jamais vraiment victorieuse que les cultures opposent à l'identité toujours envahissante, toujours menaçante.

L'idée de différence ne se suffit pas à elle-même. Toutes les contorsions que l'on fait pour se dissimuler cette vérité ne pourront pas toujours dissimuler l'impossibilité de construire sur la seule différence une anthropologie cohérente. L'absolutisme actuel de la différence est une absurdité mais pas n'importe laquelle. C'est une absurdité depuis longtemps préparée par la conception trop étroite, mutilée, que l'anthropologie moderne s'est toujours faite de son objet. Cette discipline s'est toujours arbitrairement cantonnée dans l'étude des seules règles culturelles sans se préoccuper du terrain sur lequel les différences viennent s'inscrire, celui des rapports humains et de leur violence mimétique qui finit toujours par tout effacer.

Les ethnologues sont presque tous relativistes. Ils sont persuadés que rien, dans les cultures humaines ne transcende la diversité infinie des règles, des différences toujours différentes. Il n'y a que des différences, affirment-ils triomphalement. Ils ne se souviennent pas que ce sont eux au départ qui ont décidé de négliger les rapports humains, de les abandonner à ceux qui voudront bien s'en occuper, comme si cette affaire ne les regardait pas. Ils oublient par la suite leur propre décision inaugurale et ils prennent leur mutilation du champ anthropologique pour la découverte ultime.

Ce n'est pas la différence qui domine tout, c'est son effacement par la réciprocité mimétique qui, elle, est vraiment universelle et qui dément le relativisme illusoire de la sempiternelle différence. La réciprocité est déjà là au départ de toute culture et elle est toujours là après, elle resurgit dans sa forme mauvaise, violente, pour mettre fin à l'existence de ces mêmes cultures. Autrement dit, la violence, la vengeance réciproque fait toujours retomber les cultures périssables dans ce chaos d'où elles sont sorties. La conception mimétique révèle la vraie raison d'être des conceptions cycliques chez les Hindous, ou chez les philosophes présocratiques dont la fameuse parole d'Anaximandre reste la meilleure définition :

D'où toutes les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer, selon la nécessité car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps.

\*

\*\*

Le modernisme conquérant tranche sur toutes les cultures de l'histoire en ceci qu'il est le premier à se situer résolument du côté de la réciprocité et de l'identité contre les différences.

Face aux hiérarchies des religions archaïques et traditionnelles, perçues comme des injustices, le modernisme conquérant championne audacieusement l'égalité et la bonne réciprocité. Toute la philosophie

de la différence dont je viens de parler n'est qu'une réaction récente et partielle au dynamisme fondamental de la culture occidentale depuis bien avant les révolutions française et américaine.

Il n'est pas raisonnable de toujours se lamenter sur notre propension à la violence sans voir la contrepartie positive de notre condition. La fragilité et la mobilité de nos rapports sont le fondement indispensable non seulement du pire dans notre humanité, mais du meilleur. Si nos rapports ne pouvaient pas se détraquer, ils ne pourraient pas non plus se raccommoder. Pour que l'amour vrai soit possible, il faut que la haine le soit aussi.

Le modernisme conquérant parie sur la bonne réciprocité. Et il se montre effectivement capable à notre époque d'absorber à hautes doses tout ce que les cultures archaïques et traditionnelles rejetaient avec raison car elles n'auraient pas pu tolérer sans périr tout ce que nous tolérons encore aujourd'hui mais personne ne peut dire ce qui se passera demain. Notre évolution ne va pas sans grandes difficultés, sans tensions et convulsions extraordinaires. Les violences récentes sont les plus terribles sans doute, de toute l'histoire humaine. On ne peut pas toutes les mettre, d'ailleurs, au compte du modernisme conquérant.

Il y a là un énorme sujet que je ne fais qu'effleurer. Je me contente d'observer que notre monde a déjà supprimé avec les différences archaïques et traditionnelles tous les sacrifices sanglants qui visent à consolider celles-ci. Mais il a conservé et même multiplié les rites de bonne réciprocité qui existaient déjà dans le monde archaïque et qui sont destinés à empêcher la tendance des rapports pacifiques à glisser dans la violence. Plus que jamais nous nous répandons en salutations, protestations d'amitié, visites, festivals, cadeaux plus ou moins fréquents et précieux, etc.

On observe même, de nos jours, dans un monde traumatisé par le changement perpétuel, une tendance spontanée à allonger les vieilles formules de politesse, dans un effort inconscient je pense, pour renforcer leur efficacité. En anglais, par exemple, « Have a good day » remplace de plus en plus le traditionnel mais vaporeux « good bye ». En français, les taxis parisiens allongent aimablement les « bonjour, bonsoir » un peu désinvoltes en « bonne soirée » qui est ancien et en « bonne journée » qui est plus nouveau. Ces changements se produisent simultanément dans beaucoup de langues, mais indépendamment il me semble. Ce ne sont pas des anglicismes.

Un autre signe des temps c'est la façon scrupuleuse et même la nervosité dont notre société fait preuve dans l'observance de certains rites qui viennent de très loin mais dont l'importance, dans leurs modalités contemporaines, se renforce de plus en plus. Un des plus caractéristiques, il me semble, est le rite du cadeau. Comme tous les rites, bien sûr, il vise à consolider les liens sociaux tout en contribuant à la bonne marche des affaires. On dit souvent que ce rite est manipulé par le grand business pour augmenter la consommation. C'est vrai, bien entendu, mais ce n'est pas toute la vérité. La preuve que le cadeau est un rite véritable, ce sont les règles strictes qui le régissent. Elles exigent un doigté extraordinaire dans l'exécution pour la bonne raison que, en fin de compte, elles se contredisent. Elles essaient de concilier l'impératif de la réciprocité et de l'égalité avec l'impératif de la différence qui n'est pas moins essentiel.

Les grands impératifs du don définis par Mauss sont toujours présents dans le cadeau contemporain : donner-recevoir-rendre. Si l'un des deux cadeaux coûte plus cher que l'autre, le partenaire défavorisé n'ose pas manifester sa déconvenue, mais il n'en est que plus ulcéré. Le partenaire favorisé n'est pas content non plus : il se demande si la supériorité du cadeau qu'il a reçu ne constitue pas une critique indirecte de celui qu'il a donné. Il se sent soupçonné de pingrerie.

Si la différence des cadeaux reflète une forte inégalité dans les ressources des deux partenaires, le résultat sera pire encore. Loin d'être comblé, le partenaire avantagé sera dévoré de ressentiment. Il aura l'impression qu'on veut l'humilier.

La prudence exige une équivalence des cadeaux aussi rigoureuse que s'il s'agissait d'un troc. Il faut s'imiter très exactement, mais en donnant une impression de grande spontanéité. Chacun doit convaincre son

partenaire qu'en choisissant le cadeau qu'il lui donne, il obéit à une impulsion irrésistible, à une inspiration foudroyante, étrangère aux calculs mesquins de la commune humanité.

Vous m'offrez un magnifique stylo. Comment réagirez-vous si, tout de suite après, je vous remets avec componction, dûment enrubané, le même stylo exactement, même marque, même modèle, même couleur... Vous vous sentirez mortellement offensé.

Supposons maintenant que je vous offre ce même stylo mais pas tout de suite et je le choisis de couleur différente. Mon cadeau reste inacceptable. Supposons qu'à cette différence encore insuffisante j'ajoute celle de la marque, d'une plume insolite, d'un type d'encre très particulier, etc. Les choses devraient finir par s'arranger, semble-t-il, mais, à l'instant précis où la différence devient adéquate, un nouveau péril surgit. Dans le stylo extraordinaire que je vous donne, vous soupçonnez une critique subtile du stylo plus ordinaire que vous m'avez donné.

Dans notre monde, comme dans tous les mondes du passé d'ailleurs, on n'échappe au Charybde de la différence insuffisante que pour tomber dans le Scylla de la différence excessive. Il ne faut pas s'étonner si les crises de dépression se multiplient chaque année lorsque revient la saison des cadeaux.

Le drame c'est que, loin d'être imaginaire, l'angoisse suscitée par le cadeau est justifiée. Les sacrificateurs savaient tous, jadis, que plus un rite est efficace dans la réussite, plus il est redoutable dans l'échec. Si toutes les règles, même les plus byzantines, ne sont pas respectées, cette source de paix et d'harmonie que doit être le cadeau se métamorphose diaboliquement en une cause d'irritation infinie.

L'angoisse du cadeau permet d'apprécier la sagesse de ces habitants des îles du Pacifique qui renforçaient leurs rapports de bon voisinage en échangeant perpétuellement non pas des cadeaux éphémères et consommables, mais des objets sacrés, toujours les mêmes. On les apportait solennellement en bateau à ses voisins qui les conservaient un certain temps avant de les remettre, tout aussi solennellement, à une autre île voisine, et ainsi de suite. Grâce à la rotation perpétuelle de ces objets, tout le monde offrait et recevait des cadeaux toujours équivalents, puisque toujours les mêmes, et malgré tout toujours imprévus et mystérieux, puisque sacrés. Ce type d'échange n'exigeait pas la formidable dépense d'argent, d'énergie, de temps et de matière grise que réclame notre système. Il ne pouvait pas non plus susciter de comparaisons venimeuses. Il avait tous les avantages du cadeau moderne sans en avoir les inconvénients.

C'est Malinowski qui a décrit tout cela dans son plus grand ouvrage, *Argonauts of the West Pacific*.

\*

\*\*

Par petites touches successives, donc, nos rapports peuvent se dégrader sans que personne ne se sente jamais responsable de leur dégradation. La violence des non-violents que nous croyons tous être n'est jamais l'œuvre d'individus particulièrement « agressifs » dont des mesures prophylactiques appropriées pourraient nous débarrasser (expulsion rituelle, etc.) ; elle n'est pas non plus le fruit d'un instinct d'agression, un trait ineffaçable de notre nature humaine dont il faudrait s'accommoder, elle est le résultat d'une collaboration négative que notre aveuglement narcissique s'arrange toujours pour ne pas repérer.

Pour échapper à la responsabilité de la violence, pensons-nous, il suffit de renoncer à l'initiative de celle-ci. Mais cette initiative, personne ne se voit jamais la prendre. Même les êtres les plus violents croient toujours réagir à une violence qui vient d'autrui.

Les moralistes nous recommandent tous d'éviter la violence, bien entendu, mais dans la mesure du possible seulement. Ils nous autorisent donc, au moins tacitement, à riposter aux provocations évidentes

par la contre-violence mesurée que j'ai décrite plus haut, et qui nous paraît toujours justifiée, légitime. Ils ne s'interrogent pas sérieusement sur la légitimité de leur « légitime défense ». (Je ne tiens pas toute défense face à la violence pour illégitime. Mon point de vue n'est pas celui d'un pacifisme inconditionnel.)

Cet aveuglement au mimétisme laisse la porte grande ouverte aux escalades de la violence. Comment s'étonner que les morales ordinaires n'aient jamais rien changé au régime habituel de la violence ! Elles partagent les illusions habituelles à son sujet. C'est bien pourquoi elles nous agréent. Elles nous rassurent sur notre innocence et justifient nos nobles gémissiments sur la violence universelle, sans jamais nous inspirer le moindre doute à notre propre sujet, sans jamais nous suggérer que nous-mêmes, à notre modeste niveau, nous pourrions bien contribuer à l'universalité des phénomènes que nous déplorons.

Si le dynamisme des conflits les plus insignifiants est aussi insidieux que mon analyse le suggère, la violence est en nous aussi bien qu'autour de nous. Les seuls textes qui tiennent compte du mimétisme de nos rapports sont les Évangiles dont les recommandations essentielles sont rassemblées dans le fameux « Sermon sur la montagne ».

Vous avez appris qu'il a été dit : « œil pour œil et dent pour dent ». Eh bien ! moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant : au contraire, quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre ; veut-il te faire un procès et prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau. (Mt, 5,38-40)

La majorité des modernes voit dans ces recommandations une « utopie pacifiste » manifestement naïve et même condamnable car inutilement servile, doloriste et « probablement masochiste ». Cette interprétation porte la marque des idéologies qui voient des programmes politiques partout et attribuent « l'irrationalité » de nos rapports à la seule « superstition ».

Jésus nous demande-t-il vraiment de ramper aux pieds du premier venu, de quémander les gifles que personne ne songe à nous donner, et de nous porter volontaires pour satisfaire les caprices des puissants ? Cette lecture n'est attentive qu'en apparence au texte de saint Matthieu.

De quoi s'agit-il en vérité dans cette citation ? D'abord d'un furieux qui nous gifle sans provocation, ensuite d'un individu qui s'efforce de nous voler légalement notre tunique, le vêtement principal, souvent unique, dans l'univers de Jésus.

Une conduite aussi exemplairement répréhensible suggère quelque arrière-pensée de provocation. Ces méchants ne désirent rien tant que de nous exaspérer, pour nous entraîner avec eux dans un processus de surenchère violente. Ils font leur possible, au fond, pour susciter les représailles qui justifieraient leurs déchaînements ultérieurs. Ils aspirent à l'excuse de la « légitime défense ». Si nous les traitons comme ils nous traitent, ils vont bientôt maquiller leur injustice en représailles pleinement justifiées par notre violence à nous. Il faut les priver de la collaboration négative qu'ils réclament de nous.

Il faut toujours désobéir aux violents, non seulement parce qu'ils nous poussent au mal mais parce que notre désobéissance peut seule couper court à cette entreprise collective qu'est toujours la pire violence, celle qui se répand contagieusement. Seule la conduite recommandée par Jésus peut étouffer dans l'œuf l'escalade à ses débuts. Un instant de plus et il sera trop tard.

Si précieux soit-il, l'objet d'un litige est généralement limité, fini, insignifiant par rapport au risque infini qui accompagne la moindre concession à l'esprit de représailles, c'est-à-dire au mimétisme une fois de plus. Il vaut mieux abandonner l'objet.

Pour bien comprendre le texte de saint Matthieu, on peut le rapprocher d'une phrase où saint Paul affirme que renoncer aux représailles c'est poser « des charbons ardents » sur la tête de son adversaire, autrement dit c'est mettre ce dernier dans une situation morale impossible. Ce langage de tacticien paraît éloigné de Jésus. Il suggère l'efficacité pratique de la non-violence avec une pointe de cynisme, semble-t-il. Cette impression est plus apparente que réelle. Parler de « cynisme » ici, c'est minimiser les exigences concrètes de la non-violence, à l'instant où la violence se déchaîne contre nous...

Mes propres remarques n'acquièrent tout leur sens que dans le monde où nous vivons, toujours menacé par sa propre violence désormais. Même s'il était possible jadis de tenir pour « irréaliste » le Sermon sur la montagne, c'est impossible désormais et, devant notre puissance de destruction toujours croissante, la naïveté a changé de camp. Tous les hommes désormais ont le même intérêt vital à la préservation de la paix. Dans un univers vraiment globalisé, le renoncement aux escalades violentes va forcément devenir, de façon toujours plus manifeste, la condition sine qua non de la survie.

## Les bons sauvages et les autres

À l'époque où les ethnologues découvraient encore des religions primitives, les journalistes et vulgarisateurs s'intéressaient à ces découvertes dans la mesure où il s'y mêlait du cannibalisme rituel, des sacrifices humains et autres violences exotiques dont le public était friand.

La supériorité morale de l'Occident paraissait aussi évidente alors aux yeux des Occidentaux que sa supériorité technique. Elle encourageait un sensationnalisme qui ne persiste aujourd'hui que dans des publications de troisième ordre. Le public est aussi avide de violence que jadis, mais les médias vont chercher leurs exemples ailleurs que dans les religions archaïques. Ils craignent d'offenser une opinion publique plus respectueuse désormais des cultures non occidentales.

Les horreurs de la dernière guerre et la fin des empires coloniaux contraignent les Occidentaux à réfléchir à leur propre violence. C'est un progrès réel dont bénéficiera un jour, il faut l'espérer, notre connaissance du religieux.

Pour l'instant, hélas, l'anthropologie religieuse est au point mort. La politique et la mode se sont emparées du contentieux redoutable entre l'Occident et les cultures archaïques. De surenchère en surenchère, on en arrive à censurer tout ce qui risque de ternir la bonne réputation de ces dernières, dans la perspective anachronique du « politiquement correct ».

Aux États-Unis, certains musées d'ethnologie amérindienne, admirables sous bien des rapports, minimisent ou même éliminent complètement toute violence religieuse et guerrière dans les cultures des « native Americans ».

Pour justifier cette censure, il faut écarter les témoignages qui la contredisent et en particulier les travaux ethnologiques antérieurs à la disparition des religions archaïques, aujourd'hui à peu près complète. Pour justifier cet ostracisme, on affirme volontiers que toute recherche antérieure au « multiculturalisme » était « asservie à l'impérialisme occidental ».

Il n'en est rien. La plupart des ethnologues se sentaient solidaires des cultures qu'ils étudiaient, pas au point toutefois de dissimuler ce que leurs coutumes avaient de choquant pour la sensibilité moderne.

Dans la bonne volonté des ethnologues anciens à l'égard du monde archaïque il y a pourtant des exceptions, il faut bien l'avouer, et pas toujours négligeables. Le seul classique de l'ethnologie encore lu à notre époque, le célèbre Rameau d'or, ne dissimule pas son mépris pour les détestables « superstitions » des « sauvages grossiers » auxquels l'auteur, J. G. Frazer, a néanmoins fait l'honneur de consacrer son œuvre monumentale.

Si on regarde les choses de près, on s'aperçoit que même un Frazer et ses émules qui, vus de loin, semblent conformes à l'image que notre époque se fait d'eux, en réalité, sont assez différents. L'idéologie dans laquelle ils baignent n'est pas le racisme élémentaire que notre époque voit partout, mais la religion du Progrès alors triomphante et qui implique une certaine participation au combat anti-chrétien, très à la mode à l'époque de Frazer.

Si les ethnologues se montrent sévères pour les religions archaïques c'est pour atteindre par ricochet le

christianisme dont ils font, comme beaucoup de nos contemporains d'ailleurs, un mythe de mort et de résurrection semblable à tous les autres, indûment privilégié par l'« ethnocentrisme occidental ».

Ces chercheurs tiennent l'Occident pour supérieur aux autres cultures, certes, mais seulement parce qu'il a une longueur d'avance sur la voie royale du scepticisme religieux. Leur occidentalisme est plus historiciste que raciste. À leurs yeux, l'Occident n'est pas encore assez sceptique, sans doute, mais il est plus proche du but et il l'atteindra avant le reste de la planète, grâce aux ethnologues en particulier.

Cette ethnologie reflète les vertus aussi bien que les faiblesses de la philosophie dominante alors dans l'Université, un positivisme un peu court, certes, mais qui favorise les observations patientes et les descriptions consciencieuses.

Lorsqu'on se lassera d'exalter les cultures archaïques dans l'abstrait, on voudra sans doute les mieux connaître et on retrouvera avec admiration la formidable encyclopédie religieuse rassemblée par ces ethnologues, les Anglais surtout.

Tout autant qu'Hérodote et Thucydide pour un certain monde grec, cette ethnologie est désormais notre source unique de savoir pour une foule d'univers qui, sans elle, auraient sombré sans laisser de traces. Leurs observations sont d'une étendue et d'une précision sans équivalent dans l'histoire de la transmission culturelle. C'est ce que j'ai découvert en préparant *La violence et le sacré*.

Loin d'entraîner une rupture nette avec la façon dont les Occidentaux pensent le rapport de leur culture avec les autres, notamment avec les cultures archaïques, la fureur anti-occidentale d'aujourd'hui, par une ironie qu'il faut souligner, renoue avec une façon de penser typiquement, et même exclusivement, occidentale.

Lorsqu'un individu appartenant à une culture quelconque entre en contact avec une culture étrangère, il ne peut réagir, c'est évident, que de deux façons opposées. Il peut préférer sa propre culture ou il peut préférer la culture étrangère. La réaction la plus fréquente, la plus naturelle, la plus culturelle aussi, consiste à se préférer soi-même. Cette réaction domine toutes les cultures sans exception, y compris l'Occident.

Dans les sociétés archaïques et traditionnelles, plus encore que dans la société moderne, les individus doivent tout à leur culture et ils ne peuvent pas s'en distancer suffisamment pour en faire un objet susceptible d'être critiqué. Pour la plupart des hommes, même de nos jours, l'autocritique culturelle reste inconcevable.

Toutes les cultures regardent avec sévérité ceux de leurs membres qui ne préfèrent pas inconditionnellement le dedans au dehors et n'obéissent pas aveuglément aux impératifs religieux. S'il est vrai, comme je le pense, que ces impératifs, dans les cultures archaïques, surgissent d'expulsions fondatrices qui opèrent la distinction initiale entre le dedans et le dehors, l'acceptable et l'inacceptable, ceux qui les rejettent sont passibles à leur tour d'expulsion. La culture entière va reproduire contre eux la violence fondatrice, celle qui sert de modèle à tous les sacrifices, à toutes les purifications religieuses. La préférence que les cultures s'accordent à elles-mêmes doit être perpétuée à tout prix. Elle ne fait qu'un avec l'identité, l'autonomie relative, l'existence même de ces cultures.

Le monde occidental est unique sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres : à côté de la tendance à s'identifier à toutes les appartenances culturelles, à la famille, à la cité, à la nation, à l'Occident tout entier, commune à toutes les cultures, la tendance contraire très vite apparaît, l'opposition à ces mêmes appartenances. Cette seconde attitude est toujours minoritaire, je pense, mais elle réussit à s'implanter et à se répandre suffisamment, surtout à notre époque, pour paraître normale et légitime. En dehors de l'Occident, je pense, l'autocritique culturelle n'existe pas ou elle reste embryonnaire.

Les Occidentaux, en somme, ont inventé une façon nouvelle de penser le rapport entre leur culture et les cultures étrangères, une façon contraire à l'auto-adulation de toutes les cultures. Pour concrétiser cette attitude exceptionnelle, ceux qui l'embrassent s'appuient le plus souvent sur un système culturel étranger et ils comparent celui-ci au système occidental pour conclure à la supériorité du premier. Pour mieux s'opposer

à l'autoadulation occidentale, en somme, on adopte ou on feint d'adopter l'autoadulation d'une autre culture.

Ceci explique que, dans la culture occidentale des cinq derniers siècles, les cultures archaïques sont très présentes et font parfois l'objet, surtout dans le milieu des penseurs, des écrivains et des artistes, d'un engouement extraordinaire, bien que généralement passager.

Cette autocritique culturelle est toujours seconde par rapport à l'autoadulation qu'elle combat. Elle n'en est pas moins assez ancienne. Elle est déjà là dans la littérature de la Renaissance, notamment dans l'essai célèbre de Montaigne intitulé « Les Cannibales ». L'auteur s'y moque des réactions effarouchées de ses concitoyens face à deux indigènes du peuple tupinamba rencontrés par lui à Rouen.

Les Tupinamba habitaient le long de la côte atlantique dans le nord-ouest du Brésil. Leur système religieux se fondait sur une pratique cannibale qui ritualisait la haine réciproque de deux sous-groupes voisins. Ces deux communautés se faisaient la guerre en permanence pour se procurer des prisonniers qu'ils traitaient d'abord de façon décente, puisqu'ils les encourageaient à se marier et à avoir des enfants, à s'intégrer en somme à la communauté.

Comme beaucoup d'autres cultures, les Tupinamba pensaient que leurs captifs ne seraient vraiment propres au sacrifice qu'au terme d'une période d'intégration à leur propre communauté. Lorsque cette période était terminée, on tuait ces malheureux et on les dévorait dans un esprit de vengeance farouche contre le groupe rival qui agissait de même, de son côté, avec les prisonniers qu'il capturait. De part et d'autre, on répétait toujours la même violence cannibale et toujours dans le même but : venger les violences commises par l'autre groupe.

Montaigne ne mentionne ni le nom ni le lieu d'origine des Tupinamba. Leurs coutumes, semble-t-il, ne l'intéressent pas. On se demande s'il a vraiment regardé ces hommes. Ils lui servent de prétexte pour des envolées utopiques inhabituelles chez lui et des boutades satiriques amusantes, certes, mais pour les apprécier, mieux vaut ne rien connaître du contexte anthropologique. C'est cette raison peut-être qui rend les éditeurs des Essais si discrets, en règle générale, au sujet des Tupinamba.

Dans sa conclusion, Montaigne se demande rhétoriquement pourquoi nos Français ne prennent pas les Indiens au sérieux. Et il répond plaisamment : « ils ne portent pas de hauts-de-chausse ! » Montaigne lui-même prend-il son sujet au sérieux ? La seule allusion au cannibalisme dans son essai se trouve dans le titre : « Les Cannibales ». Montaigne veut montrer, je pense, qu'il se méfie de ce qu'on raconte sur les Tupinamba. Comme nos multiculturalistes, déjà il soupçonne une invention perverse de « l'ethnocentrisme occidental ».

Dans le débat d'idées, le scepticisme a toujours plusieurs longueurs d'avance sur la croyance. Malheureusement pour Montaigne, nous sommes très bien renseignés sur les Tupinamba. Par des contemporains à lui, des voyageurs capturés par eux mais qui réussirent à s'échapper. Leurs comptes rendus ne dépendent pas les uns des autres et pourtant ils s'accordent sur l'essentiel. Loin d'être hostiles aux Indiens, ces témoins sont presque aussi « politiquement corrects » que Montaigne. Leurs récits sont lucides et précis.

Le plus impressionnant à mes yeux, c'est la logique sacrificielle qui se dégage nettement de ces textes et qui, pourtant, n'est pas conceptualisée car les auteurs visiblement ne la connaissent pas. Elle est commune à une très vaste région des deux Amériques et on ne peut l'articuler vraiment qu'en comparant entre elles un grand nombre de cultures. Elle se rapproche de certains rites aztèques sans être vraiment identique. Les auteurs de ces récits ne l'ont certainement pas inventée.

On ne saura jamais si les silences de Montaigne, dans « Les Cannibales », reposent sur le scepticisme ou sur l'indifférence. Dans un cas comme dans l'autre, je suis déçu. À son essai, je préfère, sous le rapport anthropologique, celui d'Alfred Métraux qui fait la synthèse des témoignages anciens au sujet des Tupinamba. Il est tiré d'une thèse de 1928, remaniée en 1951 dans un esprit polémique à l'égard de la nouvelle vague primitiviste qu'annonçait déjà l'engouement extraordinaire pour un jeune et brillant ethnologue, Claude Lévi-Strauss.

Dans sa brève introduction, Métraux remarque ironiquement que « ces Indiens, qui nous apparaissent sous un jour si féroce, ont néanmoins été à l'origine du mythe du "bon sauvage"<sup>1</sup> ».

\*

\*\*

Après la Renaissance, la passion pour l'autocritique décline et l'attitude inverse regagne du terrain. En France, le retour vers l'Occident glisse aisément au culte de la monarchie absolue dont Louis XIV est à la fois l'objet, le prêtre et le premier fidèle.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle vague de primitivisme, plus haute que la précédente, submerge l'Europe. Elle va produire une foule de chefs-d'œuvre littéraires, des Lettres persanes aux Gulliver's Travels, de L'Ingénu à Candide sans oublier l'homme naturel de Rousseau, cette distillation suprême du « bon sauvage ».

Le siècle des Lumières et son paroxysme révolutionnaire seront suivis au XIX<sup>e</sup> siècle par un nouveau retour vers un Occident alors en pleine expansion capitaliste et industrielle. Chez les bourgeois conquérants du nord et du nord-ouest de l'Europe règne un optimisme sans précédent.

La foi dans le progrès indéfini d'une humanité rassemblée et guidée par l'Occident connaît alors son âge d'or<sup>1</sup>. Les rivalités mimétiques entre nations occidentales surexcitent la fièvre colonialiste et encouragent toutes les aventures. Il faudra la Première Guerre mondiale pour ébranler cette arrogance et la Seconde pour lui porter le coup fatal et déclencher la dernière oscillation du pendule, la nouvelle vague primitiviste, la plus haute de toutes dont les effets se poursuivent parmi nous, celle que j'ai déjà mentionnée au début de cet essai.

Notre « multiculturalisme » ou « pluralisme » ne veut pas se reconnaître d'ancêtres occidentaux mais il ne peut se comprendre qu'à partir de l'alternance qui, depuis des siècles, informe la réflexion occidentale sur la culture en général.

À cause de sa virulence, ce dernier mouvement tolère mal l'idée qu'il est quintessentiellement occidental et pourtant cette virulence même témoigne en faveur de cette idée. Elle est l'aboutissement pas forcément définitif de la surenchère qui caractérise le « primitivisme » depuis son origine et qui se renforce à chaque mouvement du métronome, dans un sens comme dans l'autre. Pendant longtemps, l'alternance de « primitivisme » et d'« occidentalisme » qui rythme la vie intellectuelle occidentale a fait preuve d'une grande fécondité. Elle est inséparable, c'est évident, de l'étonnante puissance d'assimilation et de renouvellement qui caractérise l'Occident depuis au moins un millénaire.

On peut se demander toutefois si cette alternance n'a pas épuisé sa fécondité, si elle n'est pas condamnée désormais aux outrances stériles. Dans certains départements d'anthropologie aux États-Unis, on affirme volontiers que les seuls observateurs compétents dans cette discipline sont ceux qui appartiennent depuis toujours à la culture observée.

Ce langage renie ce qu'il y avait de grand dans l'esprit de la Renaissance et des Lumières, l'appétit de savoir communicable universellement. Le multiculturalisme succombe fréquemment à cela même qu'il dénonce comme le péché majeur de l'Occident, l'appétit d'exclusion. Au lieu de favoriser toujours plus de communication et d'ouverture, il se referme sur une reconstitution artificielle des cultures non occidentales.

Les hommes sont ainsi faits qu'ils n'échappent à un excès que pour tomber dans l'excès contraire. À chaque battement du métronome, l'alternance se fait plus violente, mais plus abstraite aussi. L'extrémisme verbal pourrait bien dissimuler un appauvrissement du contenu, une perte de substance.

L'alternance ne fait plus qu'invertir les signes positifs et négatifs dans un jeu de bascule de moins en

moins significatif. Nous ressemblons désormais à ces insomniaques qui ne parviennent à s'endormir ni sur leur côté droit ni sur leur côté gauche et qui se retournent sans trouver le repos.

Si on observe l'évolution des deux courants, on se demande si leur opposition toujours plus théâtrale n'est pas destinée à dissimuler leur rapprochement. Même dans ses périodes les plus brillantes, l'autocritique a toujours été minoritaire mais, dans certaines périodes, comme aujourd'hui, elle acquiert un prestige tel que son influence devient prépondérante. Elle entraînait jadis des transformations réelles en dépit de ce je-ne-sais-quoi d'un peu frelaté qui caractérise déjà l'essai de Montaigne sur les cannibales.

Le primitivisme du « bon sauvage » est intouchable parce qu'il est devenu la tradition essentielle de l'Occident. Il faut y reconnaître aujourd'hui la doctrine centrale de l'anthropologie.

Un des résultats est que le primitivisme a perdu toute force subversive. Et ce qui est vrai du primitivisme est vrai également de l'occidentalisme qui a évolué, lui, dans l'autre sens et qui n'a plus aucun rapport avec le « traditionalisme » des cultures archaïques et traditionnelles.

L'autoadulation occidentale incorpore à chaque étape les résultats du courant primitiviste, y compris son principe constituant, l'autocritique culturelle perçue de plus en plus comme une spécificité occidentale, le principe même d'une supériorité qui se fonde non plus sur la permanence mais sur le changement.

Loin d'être un repli frileux sur une culture inchangeable, l'occidentalisme est exaltation de la puissance de renouvellement occidentale, mais celle-ci repose sur le primitivisme. On peut rattacher à cela l'esprit scientifique lui-même et l'exaltation de nos formidables prouesses techniques.

L'autocritique et l'autoadulation occidentales se rejoignent finalement dans une convergence paradoxale qui refuse de s'avouer. Les deux traditions jumelles font penser à ces doubles mimétiques qui redoublent d'hostilité en se découvrant trop semblables l'un à l'autre. Ils font tout pour dissimuler cette ressemblance en multipliant les différences qui n'en sont pas. Au-delà de leur opposition, on le sent, les antagonistes ont besoin l'un de l'autre pour perpétuer la discorde qui les fait vivre. L'entente secrète de ces doubles vise à empêcher la mise au jour de leur vérité commune, vérité dont ils pressentent que le surgissement va les anéantir simultanément.

Pour écarter l'opposition vide qui usurpe le devant de la scène, il faut comprendre ce qu'elle dissimule. Ce qui caractérise en profondeur l'occidentalisme d'un Frazer, c'est son effort pour exonérer l'Occident de sa violence propre en la rejetant sur les cultures archaïques et traditionnelles, accusées d'obscurantisme. Dans la course au progrès, il y a les bons élèves et les cancre qui, si on les laissait faire, retarderaient toute la classe. Ce sont eux les responsables de tout ce qui reste de désordre et de discorde dans un monde en progrès constant.

Tout ceci est risible désormais et le primitivisme contemporain a raison de le dénoncer. La vraie menace pour le monde vient, aujourd'hui, des folles ambitions étatiques ou capitalistes qui détruisent les vieilles cultures. Ce sont les pays dits développés qui pillent les ressources de la planète et lancent le monde dans des entreprises insensées sans se soucier des conséquences qu'ils ne savent pas prévoir.

Lorsqu'on noircit les sociétés archaïques pour mieux blanchir l'Occident, que fait-on en dernière analyse ? On divise l'humanité en deux compartiments qu'on voudrait étanches, le monde archaïque d'un côté, le monde occidental et moderne de l'autre. Et on s'efforce de reléguer la violence dans le compartiment réservé aux cultures archaïques et traditionnelles.

C'est bien là ce que faisait Frazer. Ceux qui font le contraire et idéalisent les sociétés archaïques pour mieux noircir l'Occident se croient très différents mais, en dernière analyse, ils font exactement la même chose. Eux aussi divisent notre univers en deux compartiments qu'ils tiennent pour étanches et ils s'efforcent de mettre toute la violence dans un seul d'entre eux, cette fois dans le compartiment occidental et moderne.

Mais cette thèse n'est-elle pas beaucoup plus vraie que l'autre ? Rejeter la violence sur un monde archaïque qui, en réalité, ne peut plus menacer personne puisque, cette fois, il est bien mort, c'est se moquer de nous. Déjà visiblement menteuse à l'époque de Frazer, la thèse est devenue franchement grotesque. N'est-ce pas la thèse que je soutiens en insistant toujours, comme je le fais, sur la violence des religions archaïques ? Est-ce que je ne démontre pas ce faisant que je suis, moi aussi, un « valet de l'impérialisme occidental » ?

Ces considérations sur l'insignifiance de la violence archaïque sont exactes dans l'absolu, certes, et elles seraient pertinentes s'il s'agissait pour moi d'établir les responsabilités des uns ou des autres dans les menaces qui pèsent sur notre monde, dans les injustices qui le déshonorent. Mais comme nous ne manquerons pas de justiciers, je m'occupe d'autre chose. Si la violence archaïque m'intéresse, ce n'est pas tout à fait pour les mêmes raisons que Frazer. je ne mets pas les sociétés archaïques en accusation.

Ceux qui me croient hostile à ces sociétés ne comprennent pas le sens de mon travail. L'importance de la violence primitive tient à sa clarté symbolique. Pour comprendre notre propre violence, il faut la confronter aux sacrifices rituels, repérer les ressemblances dont seule l'anthropologie mimétique ne se détourne pas.

La violence des sociétés primitives est incomparable, certes, à la violence moderne. Sa puissance absolue est nulle, ses conséquences écologiques, le plus souvent, le sont aussi. Elle n'est pas négligeable pour autant.

Frazer reste significatif parce qu'il a découvert que les boucs émissaires au sens rituel se retrouvaient partout dans les cultures archaïques et pas seulement dans le Lévitique. Il a élargi le sens d'une expression qui doit être élargie au sens de Frazer d'abord et ensuite un second élargissement s'impose, plus significatif encore.

Claude Lévi-Strauss pense que mon recours à cette expression révèle l'amateurisme dérisoire de mon travail. L'expression « bouc émissaire » l'agace. Elle n'a aucune importance en elle-même et le mot grec pharmakos ou n'importe lequel des termes qui désignent les victimes des expulsions rituelles ferait tout aussi bien l'affaire. À condition, bien entendu, qu'on en élargisse le sens au-delà, je le répète, de ce qu'a fait Frazer, au-delà de la signification rituelle elle-même, pour accéder enfin au phénomène psycho-social qui se dissimule derrière les rites et qui apparaît au grand jour dans notre société parce qu'il n'est plus ritualisé.

Voilà ce que Frazer a été incapable de faire. Il n'a jamais compris que, derrière les boucs émissaires rituels, il n'y a pas que de la superstition, il y a la tendance, universelle chez les hommes, à décharger leur violence accumulée sur un substitut, sur une victime de rechange. Nous repérons tous sans aucune peine désormais ce phénomène étrange parce que les rites ne sont plus là pour le manipuler en le dissimulant.

Frazer ne se doute pas et Lévi-Strauss non plus que, sous une forme le plus souvent atténuée mais toujours foncièrement identique à celle du religieux archaïque, les boucs émissaires persistent. Partout et toujours, lorsque les hommes ne peuvent pas ou n'osent pas s'en prendre à l'objet qui motive leur colère, ils se cherchent inconsciemment des substituts, et le plus souvent ils en trouvent. Ce qui est vrai des « rudes savages » stigmatisés par Frazer, reste vrai des sujets de Sa Très Gracieuse Majesté britannique, la reine Victoria, vrai aussi par conséquent de James George Frazer lui-même. Voilà ce que notre ethnologue ne peut pas envisager.

Cette universalisation des boucs émissaires devant laquelle Frazer a reculé, toutes nos langues occidentales l'ont réussie depuis longtemps sans que personne ne le remarque. Cette universalisation devient manifeste chaque fois que le premier venu donne à l'expression « bouc émissaire », dans la vie quotidienne, le sens psychosocial que l'anthropologie s'obstine à ne pas voir, le sens que nous comprenons tous lorsque nous affirmons : « Un tel ou un tel est le bouc émissaire de sa famille, de ses collègues, des médias, etc. » Ce que Frazer ne parvient pas à voir, nos multiculturalistes le voient, et il faut leur rendre hommage sur ce point. Le monde où nous vivons ne leur fait pas illusion : il est plein de victimes plus ou moins bien cachées. Malheureusement, nos jeunes iconoclastes, si lucides dans le contexte du monde actuel, achètent cette lucidité d'un aveuglement inverse à celui de Frazer. Ils ne voient pas que dans le monde archaïque il y a déjà

le même type de victime, les mêmes boucs émissaires. Tout ce que Frazer ne voyait pas, nos multiculturalistes le voient mais ce que Frazer voyait, ils ne le voient plus. Les deux écoles repèrent lucidement la moitié de vérité que l'école opposée rejette, et c'est pour mieux s'aveugler sur l'autre moitié.

Ce que l'alternance des points de vue dissimule chaque fois, c'est l'essentiel, c'est l'universalité de la violence. Un double aveuglement sélectif dissimule à la plupart d'entre nous la participation de toutes les cultures, et donc de tous les individus sans exception, aux formes de violence qui structurent nos appartenances collectives et notre identité individuelle.

\*

\*\*

Devant une matière aussi énorme, éparse, diverse et néanmoins répétitive que le religieux, la seule méthode consiste à chercher l'invariant autour duquel on espère que les variables s'organiseront.

Le religieux n'a pas d'invariant, me dit-on. Il n'en a pas au sens strict, c'est un fait, mais il a un quasi-invariant que personne n'a encore essayé et qui se révèle prodigieusement efficace, c'est la violence interne des communautés humaines. Repenser l'anthropologie en fonction de cette violence, faire de cette violence une nouvelle rampe de lancement pour l'étude du religieux, c'est l'aventure que j'ai tentée.

Toutes les sociétés humaines sans exception ont tendance à se détraquer sous l'effet de leur violence interne. Lorsque cela se produit, elles disposent d'un moyen de rétablissement qui leur échappe à elles – mêmes et que l'anthropologie n'a jamais découvert, la convergence spontanée, mimétique de toute la communauté contre une victime unique, le « bouc émissaire » originel sur lequel toutes les haines se déchargent sans se répandre catastrophiquement aux alentours, sans détruire la communauté.

À l'époque de *La violence et le sacré*, certains lecteurs me soupçonnaient d'un goût morbide pour la violence. Aujourd'hui, on m'attribue plutôt une grande ferveur de non-violence. C'est plus aimable, mais ce n'est pas moins faux. Ce qui m'a orienté vers la violence, c'est l'espoir de réussir l'entreprise manquée par la vieille anthropologie, la systématisation des mythes et des rites.

Je pense que cette entreprise serait impossible si nous ne disposions pas d'une autre source de lumière, inattendue, certes, puisqu'il s'agit de textes religieux encore, la Bible et les quatre récits de la Passion. Ceux-ci éclairent du dedans le processus victimaire en faisant voir l'erreur de l'accusation dont, derrière le Christ, tous les boucs émissaires sont l'objet. Ils sont tous accusés et condamnés à tort. Si on appréhende la puissance structurante de cette erreur, toutes les formes mythiques et sacrificielles se laissent déchiffrer.

Si la mise en accusation de Jésus réussissait jusqu'au bout, si ce bouc émissaire-là faisait comme les autres l'unanimité définitive contre lui, les Évangiles ne seraient réellement qu'un mythe de plus. Mais l'accusation échoue et les quatre récits de la Passion rendent cet échec manifeste. La Croix du Christ a bien la puissance universelle de dévoilement proclamée par saint Paul.

## **Théorie mimétique et théologie**

Dans *Brauchen wir einen Sündenbock* [Avons-nous besoin d'un bouc émissaire ?] 2 ? Schwager attribue au phénomène du « bouc émissaire » un rôle essentiel dans la rédemption chrétienne. Que faut-il entendre par là ? Les Évangiles le montrent. Ils représentent en Jésus une victime condamnée sans raison grâce à une contagion violente qui fournit à ceux qui y participent de fausses raisons, de fausses accusations. Ce n'est donc pas l'animal du Lévitique, la victime rituelle que désigne ici l'expression « bouc émissaire », mais la

signification moderne et familière, la victime injustement accablée par un groupe humain mimétiquement mobilisé contre elle.

Jésus lui-même annonce que sa mort ressemblera à celle du serviteur de Yahvé et autres prophètes collectivement assassinés ou maltraités dans des phénomènes analogues à la Passion. En disant que Dieu a fait de Jésus le porteur de tous nos péchés, le pécheur par excellence, Paul dit la même chose en des termes différents.

De toutes ces convergences textuelles, Schwager tire les conclusions qui s'imposent :

Par le mécanisme habituel du bouc émissaire n'a lieu qu'un transfert partiel. Dans sa substance la violence n'est jamais conduite vers l'extérieur, elle peut toujours apparaître à nouveau. Tous les Évangiles, au contraire, montrent que le message de Jésus – par l'amour inconcevable de Dieu et sa prétention à être un avec Dieu – a mis au jour la rancune souterraine et la volonté cachée de tuer, même chez les Pharisiens pieux et cultivés. Dans l'alliance contre lui se dévoilent les forces les plus sombres du cœur humain. Le transfert collectif y gagnait un tout nouveau péché. Il était plus réel, plus universel que dans les attroupements qui se rassemblent contre les boucs émissaires pris au hasard. Toutes les forces hostiles à Dieu se sont liées contre lui et sur son corps, ont déchargé leurs mauvais vouloirs. Ainsi, « il a pris en son corps sur la croix » les péchés de tous (1 Pierre 2, 24). Provisoirement, nous pouvons retenir que l'intelligence du mécanisme du bouc émissaire conduit avec pertinence à approfondir la compréhension de la parole du Nouveau Testament. C'est par rapport au péché et à la malédiction que s'affirme la fonction de Jésus comme sauveur : et là s'ouvre un chemin vers une plus large pénétration de la doctrine du salut<sup>3 4</sup>.

Le livre qui correspond à *Brauchen wir einen Sündenbock* ? dans mon propre travail est un dialogue avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort intitulé *Des choses cachées depuis la fondation du monde*<sup>2</sup>. Sur la plupart des sujets qui leur sont communs, les deux ouvrages, sans recourir toujours exactement au même langage ou aux mêmes exemples, exposent la même doctrine... à une exception près, et le paragraphe que je viens de citer la résume. J'en voyais la logique mais je ne pouvais pas l'adopter. Elle suscitait en moi un malaise aujourd'hui dissipé.

L'intuition de Schwager me paraît seule juste désormais et, pour lui rendre hommage, je vais essayer de répondre à la question que me posent, rétrospectivement, mes propres atermoiements. Qu'est-ce qui m'empêchait naguère de voir en Jésus un « bouc émissaire » qui « se sacrifie » pour les hommes ? Qu'est-ce qui m'empêchait de franchir le pas que Schwager a tout de suite franchi ?

Tandis que la réflexion de Schwager s'inscrit d'emblée dans un cadre théologique, la mienne aborde le judéo-chrétien par le biais de l'anthropologie moderne. Elle reste liée à celle-ci, ne serait-ce que négativement. Dans la théorie mimétique elle voit d'abord un moyen de subvertir le fondement intellectuel du relativisme qui domine notre monde.

Dès l'Antiquité, les défenseurs du paganisme nient la singularité du christianisme sur la base des ressemblances entre la séquence évangélique et de nombreuses séquences mythiques. Certains dieux et demi-dieux païens, Dionysos, Osiris, Adonis, etc., subissent un supplice collectif ou d'inspiration collective qui fait songer à la Passion. Cette violence se situe au paroxysme d'un désordre social, ou d'une absence d'ordre, et elle est suivie d'une espèce de « résurrection », d'une réapparition triomphale de la victime, qui rétablit l'ordre et révèle ainsi sa divinité.

Au XIXe et au début du XXe siècle, les ethnologues ont retrouvé cette séquence un peu partout dans les cultes archaïques et institutions apparentées, telles les monarchies sacrées. Fascinés par ces découvertes, ils travaillaient tous à une théorie globale du religieux. Ce projet n'a jamais abouti et on le tient de nos jours pour irréalisable et presque pour répréhensible. On y voit un impérialisme du savoir forcément lié à un impérialisme politique, en l'occurrence, le colonialisme.

Ce réquisitoire est excessif. Beaucoup d'ethnologues étaient anticolonialistes déjà à une époque où cette

attitude était plus méritoire qu'aujourd'hui. Ce qui les motivait, c'était la même double passion, scientifique et antireligieuse, qui motive toutes les grandes aventures de l'époque, notamment le darwinisme. On cherchait une essence du religieux assez universelle pour discréditer à jamais la revendication chrétienne de singularité. On s'attachait donc aux ressemblances entre les religions. De nos jours, il n'est plus question que de différences, mais le changement est plus apparent que réel. La diversité bruyamment exaltée en réalité est insignifiante car elle exclut la seule différence qui compte, celle qui sépare le vrai du faux, le réel de l'imaginaire.

Le relativisme religieux est une certitude métaphysique comme les autres. Comment s'acquiert-elle une fois qu'on ne croit plus à rien, au moins en principe, pas même à la science et ses démonstrations ? Si vous insistez pour obtenir une réponse, vos interlocuteurs finiront toujours par ressortir les ressemblances entre mythes et christianisme. Elles sont trop nombreuses et frappantes, vous dira-t-on, pour ne pas exclure la possibilité d'un christianisme vraiment unique.

Grattez les différences en somme, et vous retombez sur le socle dur de notre relativisme, sur les ressemblances que je viens de définir. Sans savoir ce qu'elles signifient, on croit les yeux fermés qu'elles l'emportent sur les différences.

En quoi le judéo-chrétien diffère-t-il systématiquement des mythes ? Nietzsche a très bien répondu à cette question. Dans le judéo-chrétien les victimes sont innocentes et la violence collective coupable. Dans les mythes, les victimes sont coupables et les communautés sont toujours innocentes.

Œdipe est vraiment coupable, vraiment responsable de la peste. Les Thébains ont donc parfaitement raison de l'expulser. Le Serviteur souffrant et Jésus sont innocents. Leur mort est une injustice.

Nietzsche et les modernes voient là une différence essentiellement morale. Dans leur bouche, le mot moral a quelque chose de méprisable. C'est chez Nietzsche lui-même que ce mépris est le plus extrême. Ce philosophe n'hésite donc pas à prendre parti pour les mythes contre le judéo-chrétien.

Ce qu'il ne voit pas c'est que, si la défense judéo-chrétienne des victimes est plus morale, certes, que leur condamnation dans les mythes, ce n'est pas pour les raisons imaginées par lui, la revanche sournoise des faibles sur les forts, ce qu'il appelle la « morale des esclaves », c'est parce qu'elle est la vérité. Les victimes sont des boucs émissaires désignés par le seul mimétisme violent. Elles sont donc réellement innocentes. Il y a dans le judéo-chrétien une coïncidence de la morale et de la vérité qui échappe complètement à Nietzsche et à tous les modernes car ils ne voient pas le bouc émissaire et son effet d'unanimité.

Derrière les ressemblances des mythes et du judéo-chrétien, la théorie mimétique repère un processus réel. Le chaos qui précède la violence collective est une décomposition réelle des communautés humaines, le fruit des rivalités mimétiques auxquelles tous les hommes sont enclins. En s'exaspérant toujours, le mimétisme se fait toujours plus contagieux et, finalement, il recompose ce qu'il a décomposé. Il réunifie les communautés contre des « boucs émissaires », c'est-à-dire des victimes qui passent pour responsables des désordres en vertu des seules contagions mimétiques.

La théorie mimétique nous explique pourquoi dans les mythes les victimes paraissent coupables et les communautés, innocentes. Il s'agit d'une illusion suscitée par les contagions violentes. Les mythes s'enracinent dans des phénomènes de foules dont ils sont les dupes. Ils sont incapables de critiquer même les accusations invraisemblables qu'on retrouve un peu partout chez eux, les crimes de type « œdipien », parricides, incestes, bestialités, transmission de la peste, etc. Les « fautes » des héros mythiques rappellent trop celles qui viennent à l'esprit des foules en quête de victimes pour ne pas relever de la même mentalité.

Si les mythes nous trompent en inversant le rapport réel des victimes et des communautés, les textes judéo-chrétiens rétablissent ou plutôt établissent une vérité jamais encore repérée en inversant cette première inversion. Ils mettent à l'endroit un rapport qui est toujours à l'envers dans les mythes, le rapport entre les victimes isolées, impuissantes, et les communautés qui les persécutent. Les textes judéo-chrétiens

dévoilent la vérité que les mythes dissimulent.

La défense des victimes n'est donc pas un prêchi-prêcha. En proclamant la vérité des boucs émissaires, le judéo-chrétien ébranle le système mythique dans son ensemble, car le mensonge dénoncé joue un rôle essentiel dans la culture humaine. Il y a des mythes, certes, qui mettent une sourdine à la culpabilité des victimes, il n'y en a aucun, en revanche, qui incrimine les communautés persécutrices.

Pourquoi les mythes et le judéo-chrétien se ressemblent-ils autant qu'ils le font ? Réponse : parce qu'ils sont tous confrontés au même type de crise, à la même machine à fabriquer de faux « vrais coupables ». Pourquoi le judéo-chrétien diffère-t-il plus encore des mythes qu'il ne leur ressemble ? Réponse : parce qu'il réagit à cette épreuve autrement que les mythes.

Dans le cas des mythes, la machine à fabriquer de faux « vrais coupables » fonctionne si efficacement, si irrésistiblement que toute opposition est éliminée. Et ce sont les effets de cette machine que les mythes représentent comme s'il s'agissait de la vérité.

Dans le judéo-chrétien, la machine fonctionne encore, mais de moins en moins bien et finalement, dans les deux Testaments, elle fonctionne si mal que la vérité entière des boucs émissaires et du mécanisme qui les produit est révélée.

La supériorité biblique ne peut pas se définir en termes de race, de peuple ou de nation ; elle n'a rien d'ethnocentrique. Les communautés judaïque et chrétienne ne résistent pas mieux, dans l'ensemble, aux contagions violentes que les communautés mythiques. Seules de petites minorités résistent. Au lieu d'être unanime comme dans les mythes, le rassemblement contre les victimes est seulement majoritaire. Si la soumission au mimétisme violent ne continuait pas à l'emporter, et de beaucoup, sur la résistance, il n'y aurait pas de bouc émissaire à réhabiliter.

La révélation est donc doublement rare. Non seulement elle est le fait d'une tradition unique mais, au sein de cette tradition, elle n'est vraiment vivante que dans des minorités récalcitrantes, des restes trop infimes pour l'emporter sur le plan de l'histoire réelle, assez influents toutefois pour dominer la rédaction de l'Écriture sainte et les grandes traditions ecclésiales.

Cela explique pourquoi, à la différence des conclusions mythiques, toujours harmonieuses et « constructives », car elles reflètent l'effet cathartique, purgatif de l'unanimité violente, les violences collectives, dans le judéo-chrétien, débouchent toujours sur une désunion que les Évangiles n'hésitent pas à souligner. Les synoptiques font dire à Jésus qu'il apporte la guerre et non pas la paix. Jean fait voir que partout où il intervient, Jésus provoque des dissensions. L'irruption de la vérité détruit l'harmonie sociale fondée sur le mensonge des unanimités violentes.

La théorie mimétique montre que le judéo-chrétien n'est pas un mythe. Chaque fois qu'il décrit la violence collective, il ressemble à un mythe, mais il s'en distingue radicalement par l'interprétation qu'il en donne. Les mythes sont le reflet passif et le judéo-chrétien la révélation active de la même machine collective à fabriquer des boucs émissaires, la foule mimétique et violente.

Non seulement le judéo-chrétien possède une vérité qui a échappé à tous les mythes mais, cette vérité, il est seul à savoir qu'il la possède. Ce n'est pas la niaiserie ethnocentrique ou la rivalité avec les autres religions qui lui font revendiquer un monopole sur cette vérité. Nietzsche avait raison sur ce point-là : aucune religion ne défend les victimes au sens où le judéo-chrétien les défend. Nietzsche voyait là, bien entendu, une infériorité, mais nous y reconnaissons une supériorité qui réfute le relativisme religieux sur son propre terrain, purement anthropologique. Il est impossible de penser que dans la religion de l'Incarnation, cette supériorité puisse être indépendante de la dimension religieuse.

Les ressemblances entre les mythes et le judéo-chrétien sont aussi réelles que les vieux ethnologues l'espéraient, mais leurs conséquences ne sont pas celles que leur antichristianisme attendait. Si le judéo-chrétien ressemblait moins aux mythes, il ne pourrait pas différer d'eux autant qu'il le fait. Il échapperait à

la tentation humaine fondamentale, celle que subit Pierre dans la cour du grand prêtre, la pression du conformisme social. Il ne pourrait pas l'emporter dans une épreuve qui lui est commune avec les mythes, mais qui est perdue par ces derniers.

Les vieux ethnologues n'avaient pas tort de chercher à systématiser le religieux, mais leur hostilité au christianisme leur dissimulait le sens de la démarche. Ils voulaient réduire le judéo-chrétien au mythique. Ils voulaient expliquer la lumière par l'obscurité et, comme il fallait s'y attendre, ils ont tout obscurci. Pour réussir, il faut faire l'inverse, il faut lire les mythes à partir de la compréhension judéo-chrétienne des phénomènes victimaires.

\*

\*\*

Une fois qu'on a repéré le rôle des boucs émissaires dans les mythes, on en déduit aisément une explication rationnelle du religieux archaïque. Une communauté éprouvée par une longue crise voit dans sa délivrance soudaine un miracle dont elle ne s'attribue pas le mérite. Elle se tourne donc vers... son bouc émissaire. Après avoir répandu le désordre et la mort de son vivant, cet être extraordinaire, une fois mort, fait revivre la communauté. Pour le bien comme pour le mal, ses pouvoirs paraissent transcender toute finitude humaine. Les dieux archaïques sont des boucs émissaires sacralisés.

En révélant leur innocence, l'inspiration biblique désacralise les boucs émissaires. Ce qui frappe le plus, au sortir du mythique, c'est l'humanité d'un Joseph, d'un Job, des prophètes, et de toutes les victimes réhabilitées dont la Bible est remplie.

Dans le contexte de cette désacralisation, le christianisme est forcément problématique. Pour un chrétien, Jésus sauve par l'intermédiaire de la Passion, c'est-à-dire d'un phénomène de bouc émissaire. N'y aurait-il pas là un retour en arrière ? Le Christ ne serait-il pas, lui aussi, un bouc émissaire sacralisé ? C'est une régression archaïque qu'on reproche, au fond, au christianisme lorsqu'on l'oppose au monothéisme strict du judaïsme et de l'islam.

Le poids de cette critique et le désir d'y répondre ont accentué mon hésitation devant les formules de Schwager que j'ai citées au début du présent chapitre. À suivre jusqu'au bout la logique mimétique, on aboutit à des définitions qui rappellent trop celles du sacré archaïque pour ne pas encourager ce que la théorie mimétique sous les autres rapports décourage, l'assimilation du christianisme à un mythe.

En fait, les analyses que je viens de rappeler montrent que la divinité du Christ ne peut pas se ramener à une sacralisation de bouc émissaire. Ce processus exige des boucs émissaires bien coupables, en apparence. Si leur innocence était reconnue, ils ne pourraient plus polariser la violence, ils perdraient l'efficacité qui les fait paraître secourables.

Si la divinité du Christ provenait d'une sacralisation violente, les témoins de sa Résurrection seraient la foule qui réclamait sa mort et non pas les rares individus qui proclament son innocence. Et la paix du Christ serait « telle que le monde la donne », ce serait la paix des boucs émissaires et non pas celle « qui surpasse l'entendement humain ». Le royaume de Dieu n'est pas de ce monde. Sur le plan terrestre, les Évangiles ne promettent que la division et la discorde que rend inévitables la désagrégation de l'unanimité violente.

Si le christianisme retombait dans le mythe en un point aussi central que la divinité du Christ, cette défaillance ferait tache d'huile et donnerait au Nouveau Testament dans son ensemble un caractère régressif par rapport à la Bible hébraïque. Le Nouveau Testament parachève, au contraire, le processus de désacralisation en révélant ce qui n'est révélé nulle part ailleurs : la genèse mimétique des boucs émissaires et leur rôle fondateur et organisateur dans la culture humaine.

Sur le plan mondain, la Passion n'est qu'un exemple parmi d'autres du processus qui domine les cultures humaines, le mécanisme du bouc émissaire. Mais de toute la Bible, c'est l'exemple le plus complètement démythifié, le plus susceptible de nous renseigner sur le processus fondateur et organisateur de toutes les cultures humaines que les Évangiles nomment « Puissances de ce monde ».

Ce processus toujours recommencé ne fait qu'un avec la longue lignée de meurtres qui remontent à la fondation du monde et que Jésus prolonge jusqu'à sa propre Passion. Il faut rapprocher ce thème synoptique de l'affirmation du « diable meurtrier depuis l'origine » dans l'évangile de Jean. Si Satan est principe d'ordre autant que de désordre, c'est parce que la violence mimétique dont il est le maître se résout dans le mécanisme du bouc émissaire. C'est d'ailleurs pourquoi il est dupé par la Croix, privé par elle de sa principale ressource. Il comprend trop tard que le misérable secret de sa puissance est dévoilé et neutralisé par les récits véridiques de la Passion, c'est-à-dire par l'Esprit de Dieu qui insuffle aux disciples le courage de proclamer cette vérité. Cet Esprit, je le rappelle, a pour nom le Paraclet, mot qui signifie le défenseur des victimes.

Tout ceci Schwager l'appréhende et je l'appréhendais aussi à l'époque de Des choses cachées depuis la fondation du monde, mais cela ne me suffisait pas. À mes yeux, l'intérêt principal de la théorie mimétique était sa puissance apologétique face au relativisme religieux dont elle révèle la faiblesse. J'aurais voulu quelque chose de plus manifeste encore. Je réclamais un signe. Ce qui me gênait surtout, c'était, pour la Passion du Christ, le recours au terme de « sacrifice » qui désignait déjà les rituels dans les religions archaïques.

Il me semblait que la définition traditionnelle de la Passion en termes de sacrifice fournissait des arguments supplémentaires à ceux qui voulaient assimiler le christianisme à une religion archaïque, et je l'ai longtemps rejetée.

Qu'est-ce qu'un sacrifice dans les religions archaïques ? C'est un effort pour renouveler les effets réconciliateurs de la violence unanime en substituant une victime de rechange au bouc émissaire initial.

Qu'est-ce que le sacrifice du Christ ? Pour le comprendre il faut partir du commencement, c'est-à-dire de ce que Jésus propose aux hommes pour échapper à la violence. Il les invite à couper court aux rivalités mimétiques. Chaque fois que le prochain nous confronte à des exigences excessives, ou qui nous paraissent telles, au lieu de rendre la pareille, il faut abandonner au rival potentiel l'objet du litige, il faut éviter d'enclencher l'escalade de violence qui conduit droit aux boucs émissaires.

C'est là la règle unique du Royaume. Et Jésus lui reste fidèle jusqu'au bout dans un monde qui n'en a cure. Il se retrouve seul contre tous. La violence des hommes se retourne contre celui qui la dénonce. Sa Parole révèle de plus en plus la vérité cachée de la culture humaine, le rôle fondateur et ordonnateur des boucs émissaires. L'accomplissement de sa mission voue donc le Christ à une mort qu'il est loin de désirer, mais à laquelle il ne saurait se dérober sans se soumettre à la loi du monde et des boucs émissaires.

Entre le sacrifice du Christ ainsi défini et le sacrifice archaïque, la distance est si grande qu'on ne peut pas en imaginer de plus grande. Pour se protéger de leur propre violence, les hommes parviennent à la canaliser vers des innocents. Le Christ fait tout le contraire. Il n'offre aucune résistance. Ce n'est pas pour jouer le jeu sacrificiel qu'il se voue au sacrifice, c'est pour y mettre fin à la façon dont la théorie mimétique permet, je pense, de l'appréhender. En révélant, par la publicité de sa mort, l'emprise des sacrifices, il desserre leur étreinte, il neutralise à la longue un mécanisme dont l'efficacité exige le secret.

La théorie mimétique éclaire l'opposition radicale entre le sacrifice archaïque et ce qu'on appelle le sacrifice du Christ. C'est cette opposition que toute la culture moderne s'arrange pour ne pas voir, s'obstinant par exemple à définir le sacrifice en termes de don ou d'offrande à la divinité. Ce thème un peu hypocrite permet d'escamoter systématiquement la violence, comiquement réduite à un processus ingénieux délibérément inventé pour disposer d'un cadeau, la victime, que les donateurs ne peuvent pas remettre en main propre à un destinataire toujours absent : la divinité.

Pour échapper à ce formalisme stérile, il faut recourir au réalisme biblique, au jugement de Salomon notamment. Ma réflexion sur les sacrifices se nourrit depuis toujours de ce texte inépuisable. Puisque les allusions au sacrifice des enfants sont nombreuses dans la Bible, je ne vois pas pourquoi il faudrait s'interdire d'en voir une dans un récit dont le génie ne se révèle que grâce à cette perspective-là.

Pour accorder deux prostituées qui se disputent un petit enfant, Salomon leur propose de le trancher en deux d'un coup d'épée et d'en remettre à chacune une moitié. En cédant l'enfant à sa rivale, la bonne prostituée met fin à la rivalité mimétique, non pas par le moyen proposé par Salomon, le sacrifice sanglant, que sa rivale a déjà accepté, mais par l'amour. Elle renonce à l'objet de la rivalité. Elle fait donc ce que recommande le Christ, elle pousse le renoncement aussi loin que possible, puisqu'elle renonce à ce qu'une mère a de plus cher, son propre enfant. De même que le Christ meurt afin que l'humanité émerge hors des sacrifices violents, la bonne prostituée sacrifie sa propre maternité « pour que l'enfant vive<sup>5</sup> ».

Méconnaître l'abîme qui sépare la bonne prostituée de la mauvaise, effacer cette différence en recourant au même terme de « sacrifice » dans les deux cas, voilà qui me scandalisait. J'ai donc longtemps réservé le terme de « sacrifice » à la solution proposée par Salomon, au type de sacrifice dont le geste de la seconde femme écarte à jamais la menace.

Pour justifier cette décision, j'ai insisté sur la critique prophétique des sacrifices, reprise par Jésus dans les Évangiles. J'ai parlé d'un christianisme non sacrificiel, seul authentique face à toutes les doctrines qui masquent la violence humaine, les religions, les philosophies et autres modes de pensée explicitement ou implicitement étrangères à la révélation chrétienne.

En parlant ainsi, je ne cherchais nullement à m'opposer aux positions théologiques orthodoxes que je connaissais mal. Je voulais seulement dissiper chez les non-chrétiens et, de nos jours, chez les chrétiens eux-mêmes, l'équivoque entretenue par l'ambivalence du terme de « sacrifice ».

Ce souci reste légitime à mes yeux, mais il ne faut pas l'« absolutiser ». Pour bien séparer les deux types de religieux, le mythique et le chrétien, je cherchais une différence symboliquement représentable, quelque chose d'aussi visible et de tangible que possible.

J'avais deux fois tort. Une première fois parce que la séparation que je souhaitais n'était pas vraiment indispensable, je viens de rappeler pourquoi. Et une seconde fois parce que le recours au même mot pour les deux types de sacrifice, si trompeur qu'il soit à un premier niveau, suggère, il me semble, quelque chose d'essentiel, à savoir l'unité paradoxale du religieux d'un bout à l'autre de l'histoire humaine.

Reconnaître la valeur positive du terme de « sacrifice », lorsqu'il embrasse les deux extrêmes définis par nous, ce n'est pas forcément minimiser la distance entre ces extrêmes, ni pratiquer une espèce d'amalgame par un quelconque tour de passe-passe intellectuel, fondé par exemple sur la notion d'offrande sacrificielle. Il faut, au contraire, prendre pleinement conscience de l'insondable abîme qui sépare ces extrêmes, et la théorie mimétique nous aide dans cette tâche. Plus les extrêmes sont éloignés l'un de l'autre et plus leur union en un même mot, paradoxalement, suggère un au-delà de l'opposition.

Le jugement de Salomon suggère cet au-delà. On ne peut pas reprocher à ce récit de minimiser l'écart entre les deux sacrifices. Cependant, il faut aussi rapprocher ceux-ci pour nous faire voir tout ce qui les sépare. Nous disons très bien nous-mêmes que la seconde femme sacrifie la rivalité à son enfant, alors que la première acceptait de sacrifier l'enfant à la rivalité.

Ce que dit le texte, c'est qu'on ne peut renoncer au sacrifice première manière, qui est sacrifice d'autrui, violence contre l'autre, qu'en assumant le risque du sacrifice deuxième manière, le sacrifice du Christ qui meurt pour ses amis. Le recours au même mot coupe court à l'illusion d'un terrain neutre complètement étranger à la violence, d'un poste d'observation non sacrificiel que les sages et les savants pourraient occuper en permanence pour s'emparer de la vérité à moindres frais, peut-être même pour « christianiser les sciences de l'homme », comme dit si bien François Lagarde<sup>6</sup>.

Dieu Lui-même réemploie à ses propres dépens le schème du bouc émissaire pour le subvertir. Cette tragédie n'est pas dénuée d'ironie. Ses connotations sont tellement riches que la plupart d'entre elles nous échappent. L'ironie tient en partie à l'homologie des deux sacrifices, aux étranges effets de miroir entre la violence des uns et, à l'autre extrême, un amour qui dépasse notre intelligence et nos pouvoirs d'expression.

Le réemploi divin du bouc émissaire scelle une unité religieuse de l'humanité qu'il faut peut-être penser comme un lent et terrible voyage hors du premier sacrifice vers le second, inaccessible en dehors du Christ. Entre la violence des origines humaines et le schème de la rédemption chrétienne, il existe une symétrie qui n'a pas cours aux stades intermédiaires de la désacralisation judéo-chrétienne. Dans la perspective des stades intermédiaires, il y a symboliquement comme un retour au religieux archaïque, forcément déroutant. Il ne faut pas y voir une retombée dans l'archaïsme des boucs émissaires sacralisés. Si les deux se ressemblent, c'est parce que la violence imite l'amour du Christ, ce n'est pas pour la raison inverse. Si les choses sont ainsi, c'est pour d'autres raisons encore et, notamment, parce que l'intervention divine, ainsi que l'a suggéré Ted Peters<sup>7</sup>, est d'une délicatesse extrême. Sans jamais attenter à la liberté de l'homme, sans que sa révélation se fasse jamais contraignante, le Christ guide l'humanité vers la vérité divine.

Au lieu d'être lui-même un autre bouc émissaire sacralisé, le Christ devient bouc émissaire pour désacraliser ceux qui sont venus avant lui et empêcher qu'on ne sacralise ceux qui viennent après lui. C'est en tant qu'interprète de ce rôle qu'il révèle à la fois le vrai dieu qu'il est lui-même, et l'homme qu'il est, longtemps voué à l'erreur gigantesque, mais inévitable, qui consiste à impliquer Dieu dans des violences purement humaines. Le Christ, son Père et le Paraclet sont donc à eux trois le seul Dieu qui corresponde à la définition de Jean : Dieu est amour.

Il y a deux modes du divin qui s'opposent radicalement l'un à l'autre et, pourtant, formellement se ressemblent. L'archaïque surgit directement de l'efficacité des boucs émissaires, et le chrétien surgit indirectement, paradoxalement, de leur inefficacité en raison de la destruction des faux dieux.

Aux boucs émissaires partiels, terrestres, temporaires et injustes des religions terrestres s'oppose, comme le dit Schwager, le bouc émissaire parfait, à la fois pleinement humain et pleinement divin. À tous les sacrifices imparfaits, d'une efficacité temporaire et limitée, s'oppose le sacrifice parfait qui met fin à tous les autres.

Dans Des choses cachées depuis la fondation du monde, certaines idées vont dans le sens de ce que je viens de dire, mais d'autres s'y opposent, en particulier la critique de l'Épître aux Hébreux qui me paraît injuste, elle aussi, désormais. Je repère donc dans mon livre une hésitation et une imperfection qui me font apprécier par contraste la démarche plus décisive de Schwager.

Entretiens avec Maria Stella Barberi

### 1. Je vois Satan tomber comme l'éclair : une structure en escargot

M. S. B. – Avec *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, vous proposez une nouvelle lecture des Évangiles, où vous retrouvez l'origine de la théorie mimétique. Après le débat qui a suivi la publication du livre, pensez-vous que cette nouvelle formulation théorique ait été bien comprise ?

R. G. – Aux Évangiles, il faudrait ajouter l'Ancien Testament, car le livre commence par la lecture du dixième Commandement, qui dit finalement ceci : le désir mimétique rivalitaire est interdit. Le Décalogue contient déjà cet interdit.

Concernant la réception du livre, et sans vouloir faire une analyse de chacune des recensions, il m'a semblé que l'essentiel a été compris, à savoir que la théorie mimétique ressort telle quelle des textes bibliques et évangéliques.

À partir du moment où j'ai pris conscience qu'elle était issue du biblique et des Évangiles, je n'ai plus voulu formuler une théorie indépendante, comme venant de moi, ce que j'avais fait dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*. De même dans *La violence et le sacré*, où j'aborde la théorie mimétique pour la première fois au chapitre VI, je la regarde encore comme mon invention propre.

Commencer directement par les Évangiles pour montrer qu'ils contiennent la théorie mimétique, comme je l'ai fait dans *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, pose toutefois un problème de composition. En effet, l'ordre de la chronologie historique est contraire à l'ordre de la compréhension. Il est difficile d'accepter le fait que les Évangiles puissent nous faire comprendre même ce qui vient avant leur révélation. Il y a plutôt une tendance à voir en eux une possible clé pour ce qui vient, chronologiquement, après.

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 archaïques. L'ordre de la chronologie se poursuit avec le judaïque et le chrétien. Les Évangiles sont donc 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 compréhension. En effet, dévoilant la mort du Christ innocent, ils dévoilent par là même l'avant : le mécanisme qui désigne et expulse un bouc émissaire et la dynamique mimétique qui conduit à ce meurtre.

Je pense que le plan de mon dernier livre aurait dû expliquer cela dès le départ. Mais donner cette explication d'emblée supposait que soient tenus pour acquis les développements qui ont suivi. Tout part des Évangiles et aboutit aux Évangiles. Comment dès lors construire un enchaînement démonstratif en commençant par les Évangiles, pour montrer que la connaissance de la théorie mimétique, qui dans notre esprit devrait être première, provient en fait des Évangiles ?

Nous sommes dans la nécessité d'aller et de revenir de l'alpha à l'oméga. Et ces mouvements constants, ces va-et-vient, obligent à des compositions en escargot, en volute, en spirale, qui finalement risquent d'être déconcertantes et même incompréhensibles pour le lecteur.

M. S. B. – Vous comprenez le lecteur qui n'a pas compris.

R. G. – Voilà. Les lecteurs ont compris, je l'espère, mais la difficulté consiste à prouver le caractère scientifique de ma démarche. Le mot « scientifique » ne s'applique pas à la lecture des Évangiles, mais à la

lecture que les Évangiles donnent des mythologies. Les Évangiles lisent le mythe. Montrer cela, cependant pose des problèmes de chronologie. Le lecteur s'attend à ce que les choses lui soient présentées selon l'ordre historique et donc à ce que l'on commence par l'archaïque.

M. S. B. – Toutefois, la progression thématique de votre ouvrage s'appuie sur la constante de la violence mimétique. Il est donc nécessaire de revenir toujours sur ce qui précède afin d'avancer dans la compréhension de cette violence mimétique.

R. G. – C'est juste. D'ailleurs, je pense qu'il faudrait aborder le livre comme un thriller. Tous les éléments sont donnés au début, mais il faut mener la lecture au bout pour que le sens apparaisse pleinement.

M. S. B. – Ainsi vous confirmez la structure elliptique de la composition qui va de l'analyse du skandalon à Satan, et de Satan au triomphe de la Croix. Vous commencez en établissant les éléments réels sur lesquels prend appui la lecture évangélique du mythe...

R. G. – Oui, par exemple, les Évangiles expliquent le fait que, dans les mythes, tant de héros soient des infirmes, des malades, des handicapés. Les Évangiles donnent un sens non seulement à la structure générale des mythes, mais aussi à d'autres phénomènes que l'Université et la science moderne n'ont jamais appréhendés. Déjà dans le second Isaïe, il est dit du Serviteur qu'il « n'avait ni beauté, ni éclat [...], méprisé et abandonné des hommes, il était semblable à ceux dont on détourne le visage » (Isaïe 53,2-3) ; ces phrases nous signalent les traits caractéristiques des boucs émissaires, et elles s'appliquent fort bien à beaucoup de personnages mythiques. Dans le Chant du Serviteur, le prophète est franchement présenté comme le bouc émissaire typique, persécuté non seulement parce qu'il est prophète, mais parce qu'il est de ceux que personne...

M. S. B. – ... ne regarde.

R. G. – Oui. Par ailleurs, ces traits physiques ont été repris par certains mystiques orthodoxes à propos du Christ. Les Chants du Serviteur, ainsi que le Livre de Job, sont vraiment d'immenses psaumes ; ils renversent la perspective mythique, ils retournent le mécanisme victimaire en donnant la parole à la victime. Dans mon dernier livre, j'utilise la métaphore d'une fourrure qui, au lieu de montrer le joli côté, l'aspect lisse et lustré des poils, montrerait la peau sanglante de la victime.

M. S. B. – Vous parlez aussi de gant retourné.

R. G. – Oui. Et les grands textes de l'Ancien Testament retournent les choses ainsi.

M. S. B. – Ils découvrent une sorte d'épistémè de la victime...

R. G. – Nietzsche l'a bien vu, puisque cette épistémè de la victime est le support même de la dissidence évangélique constituée par les disciples. Pourtant, il ne s'est pas rendu compte qu'il s'agissait de la vérité. Dans le récit mythique, l'opinion de la foule n'est jamais sujette à la critique d'une minorité dissidente. À l'inverse, beaucoup de psaumes décrivent le narrateur pourchassé par une foule sans aucune provocation de sa part.

M. S. B. – Tandis que Nietzsche, notamment dans l'Antéchrist, traduit en termes psychologiques le point de vue de la minorité...

R. G. – Oui, il remet le mythe à l'honneur, mais, davantage qu'une traduction, il faut y voir une explication. Il y a deux solutions : prendre le point de vue de la victime, ou prendre celui des lyncheurs. Et Nietzsche prend le point de vue des lyncheurs, comme s'il était le point de vue d'un petit nombre, d'une élite. C'est proprement absurde : les lynchages sont l'œuvre de la foule, du grand nombre. Et c'est là où les Évangiles font preuve d'une originalité décisive. Non seulement ils ne suivent pas la foule dans la condamnation de la victime, mais l'importance de la minorité récalcitrante est soulignée par le rôle que jouent les onze apôtres fidèles dans les Évangiles. Nous connaissons les noms et presque les visages de ceux qui composent la minorité. L'apport supplémentaire des textes évangéliques par rapport à ceux de l'Ancien Testament,

relativement à ce processus, réside dans la présence explicite de la minorité, des témoins véridiques. Pour écrire Job par exemple, il a fallu quelqu'un qui ne soit pas comme « les amis de Job », mais on ne trouve pas trace de cette minorité dans le texte.

M. S. B. – Sans doute reviendrons-nous à Nietzsche un peu plus tard, mais maintenant je voudrais vous interroger sur la signification que vous donnez à la citation évangélique constituant le titre de votre dernier livre. D'emblée, Je vois Satan tomber comme l'éclair peut apparaître comme très optimiste, c'est un peu comme si vous disiez que Satan est tombé raide parce qu'il a été touché par l'éclair...

R. G. – Satan n'est pas forcément anéanti. Il est tombé et demeure sur la terre. Autrement dit, Satan était transcendant, il était puissance céleste. Maintenant qu'il est tombé sur la terre, il ne va plus être une source d'ordre mais seulement de désordre. Le texte ne dit pas que Satan est éliminé. Au contraire, à cause de sa chute, Satan est beaucoup plus proche des hommes. On peut interpréter le texte de Luc de cette façon (Luc 10,18).

M. S. B. – La citation évangélique que vous venez de commenter suggère que Satan agit dans le monde comme un principe transcendant de la violence, il en est la forme, à la fois culturelle et cultuelle. Doit-on comprendre que la lutte de Satan est simplement l'expression symbolique de la violence humaine ?

R. G. – La phrase la plus explicative sur Satan dans les Évangiles me paraît être : « Satan expulse Satan » (Luc 11,18 ; Matthieu 12,26). Le Malin transpose la violence dans des formes sacrées et transcendantes. Mais il faut comprendre, me semble-t-il, que Satan expulsait Satan jadis et qu'à partir de la révélation, il ne l'expulse plus. Satan s'enchaînait lui-même, par le mécanisme victimaire, mais à présent il est déchaîné, il n'est plus capable de s'enchaîner. Dieu ne va pas se charger d'enchaîner Satan, et les hommes ne le peuvent plus. Pour parler en termes lacaniens, ce qui ne m'arrive pas souvent, je dirais que Satan est le sujet de la structure. C'est Satan qui fait fonctionner les astuces mimétiques et qui en est le maître.

M. S. B. – Si je comprends bien, vous dites qu'il n'y a pas de Satan, mais seulement des relations sataniques...

R. G. – Votre question est de savoir s'il y a un Satan existant, si Satan est un être réel ? Je m'appuie sur la théologie traditionnelle, la théologie médiévale qui refuse l'être à Satan. C'est logique et conséquent de le lui refuser. Mais ce n'est pas obligatoire.

M. S. B.—Vous joindriez-vous à l'affirmation de saint Augustin selon laquelle le mal est un manque de bien ?

R. G. – Sans doute, mais je ne suis pas sûr de voir toutes les implications. Satan est toujours un « moindre être ». Il parasite l'ordre.

M. S. B. – Satan, peut-il donc être défini comme parasite d'un ordre qui le précède et qu'il doit détruire pour exister ? Paul dit qu'avant la Loi, il n'y a pas de péché...

R. G. – C'est peut-être ce que Paul veut affirmer. Le Christ est le seul homme qui franchisse la barrière de Satan. Il meurt pour ne pas participer au système des boucs émissaires, c'est-à-dire au principe satanique. À partir de sa résurrection, un pont, qui n'existait pas auparavant, s'établit entre Dieu et le monde ; le Christ prend pied dans le monde par sa mort et détruit les remparts de Satan. Sa mort a donc mis le désordre dans l'ordre satanique pour s'implanter dans le monde et ouvrir une nouvelle voie à travers laquelle les hommes peuvent passer. Autrement dit, Dieu reprend place dans le monde, non parce qu'il a violé l'autonomie des hommes et de Satan, mais parce que le Christ a résisté, a triomphé de l'obstacle (de Satan). Cela pourrait bien être une théorie de la rédemption. Il n'y a pas une seule théorie de la rédemption. Il y a des théories acceptables, préférables, mais l'Église n'a jamais dit : voilà la seule théorie de la rédemption conforme à l'orthodoxie. C'est très intéressant. Un théologien français a insisté récemment sur cette idée. Le schéma de la rédemption n'est pas officiellement précisé.

M. S. B. – Pour revenir à la question du rapport entre loi et péché : le Christ a détruit les remparts de Satan, mais ce qui est satanique après la révélation ne l'était peut-être pas avant.

R. G. – Précisément. On pourrait dire qu'à l'époque où la violence était transcendante la seule transcendance était Satan. Mais il faut bien distinguer le religieux de la transcendance satanique. Le religieux archaïque ne cherche jamais à s'unir à Satan, il cherche au contraire à tenir le dieu à distance, il est étranger à toute mystique nietzschéenne. Après la révélation, ce qui était légitime au stade archaïque ne l'est plus. Les différentes tentatives de Satan pour se camoufler, se réenchaîner, autant que de se désenchaîner deviennent alors proprement sataniques. Le terme « satanique » ne s'applique ici qu'à un univers postérieur à la révélation chrétienne.

M. S. B. – Toutefois, votre lecture du texte de Marc (3, 23-24) montre que Satan est toujours au cœur des relations rivalitaires...

R. G. – À partir du moment où « Satan expulse Satan », il ne s'agit plus de relations rivalitaires et Satan devient le dieu de la Violence. Mais je n'en conclus pas pour autant que les religions archaïques sont sataniques. Les religions archaïques sont légitimes à leur place et à leur époque ; elles ne deviennent illégitimes qu'à partir du moment où leur mensonge est révélé. Auparavant, elles sont légitimes. C'est une donnée importante que je n'ai pas encore suffisamment développée.

## 2. Scandale et conversion

M. S. B. – Je pense qu'un point peut déjà être retenu : c'est à partir de la révélation que la violence démasquée devient un danger manifeste et une possible occasion de chute. C'est la signification que vous attribuez, il me semble, à l'expression « la pierre d'achoppement, la pierre du scandale », qui, quelquefois identifiée avec Satan, est essentielle aux développements théoriques de votre démonstration...

R. G. – Oui, le texte évangélique assimile explicitement Satan et le scandale, lorsque Jésus reprend Pierre : « Vade rétro Satana », parce que tu me fais obstacle, « Tu es pour moi un scandale, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes » (Matthieu, 16,23). Par ailleurs, Jésus se perçoit lui-même comme scandale, en tant que bouc émissaire, pour les témoins de la crucifixion.

M. S. B. – Vous aviez déjà dédié un chapitre au thème du skandalon dans Des choses cachées depuis la fondation du monde. Le scandale, le plus typique des relations mimétiques, exalte le caractère ambivalent, d'attrance et de rejet, du désir humain. Et puisque le scandale fait trébucher, toujours sur la même pierre, ceux qui y sont impliqués, son obsessionnelle répétition finit par se propager, telle une vraie contagion.

Or ma question est la suivante : une conception du scandale comme pierre d'achoppement, comme objet interdit ou à contourner, n'exige-t-elle pas de chaque individu qu'il s'écarte de son modèle... objectal ?

R. G. – ... Lacan emploie le mot « objectal », me semble-t-il ; les psychanalystes l'ont toujours employé, je crois...

M. S. B. – ... Je suis lacanienne sans le savoir... je vais donc modifier ma question : Par rapport à l'interdit de provoquer le scandale, que le judaïsme impose – interdit auquel vous attribuez le caractère de « transcendance juridique » –, de quelle manière le christianisme reprend-il la pierre rejetée, pour en faire une pierre fondatrice, angulaire ?

R. G. – C'est très net chez Dostoïevski ; on pourrait même lire les romans de Dostoïevski sous cet angle. En début de roman, il y a toujours un scandale entre des individus, puis s'ouvre la grande scène principale, avec un scandale collectif. Par exemple, dans Les démons, la soirée chez la femme du gouverneur, une snob qui veut avoir autour d'elle tous les révolutionnaires... Les principaux sens du mot scandale dominent le texte, à leur place propre, jusqu'à la Crucifixion.

M. S. B. – Dans *L'Idiot* également, la scène de la crise épileptique et de l'évanouissement du prince Mychkine...

R. G. – Oui, cette tendance aux paroxysmes collectifs est tout à fait étonnante.

M. S. B. – Un paroxysme qui est, souvent, l'annonce d'un changement...

R. G. – Stéphane Trofimovitch, dans *Les démons*, fait partie de ce scandale et lorsqu'il s'en va, une conversion se produit. C'est à la fois le paroxysme du désordre et la conversion, mais bien sûr à un autre niveau que le paroxysme fondateur des sociétés archaïques.

M.S. B. – Ça pourrait être un exemple de la conversion de la pierre du scandale en pierre angulaire, cette condition que vous évoquez dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* !

R. G. – Oui, mais justement, la pierre d'angle c'est la croix : le chapitre sur le scandale ne devrait pas se trouver à la fin du livre ! C'est une découverte tardive que je n'ai pas eu le temps d'intégrer à sa vraie place.

M. S. B. – En effet, le thème du dernier chapitre *Des choses cachées depuis la fondation du monde* deviendra le thème des premiers chapitres de *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.

R. G. – Cette tendance à la spirale est constante dans mon travail. Ces dernières années, lorsque l'on me demandait ce que je faisais, je répondais que j'essayais de faire *Des choses cachées depuis la fondation du monde* dans l'ordre inverse, de commencer par l'oméga et non pas par l'alpha, puisque l'oméga est le maître de tout.

M. S. B. – On peut donc savoir d'avance quel sera le thème de votre prochain ouvrage...

R. G. – Je reviens à l'archaïque, à la sacralisation des boucs émissaires. Le judaïsme « dédivinise » les victimes et « dévictimise » Dieu ; c'est la séparation et la transcendance absolue. Dans le christianisme, Dieu est victime à nouveau. Il est victime divine. Il est donc normal que pour le judaïsme, et pour l'islam, le christianisme apparaisse comme une régression mythologique. En réalité, il n'en est rien, puisque la victime reste innocente. Tandis que, dans le mythe, la victime est toujours, d'une manière ou d'une autre, coupable. C'est à partir de cela que doit être interprétée, à mon avis, le dogme de l'Incarnation ; il s'agit de montrer que celui-ci ne consiste pas à diviniser un homme. L'incarnation vient de Dieu : « Et le Verbe s'est fait chair et il a demeuré parmi nous » (Jn, 1, 14).

M. S. B. – C'est la question théologique de la Croix, qui est au centre de votre essai *Théorie mimétique et théologie*<sup>8</sup>. Dans une perspective eschatologique, la Croix ne peut pas être considérée comme expression de la violence sacrificielle, à moins qu'on ne veuille interpréter la volonté divine comme si elle était soumise aux mêmes mécanismes mimétiques que ceux des hommes. Puisque cela ne serait pas raisonnable, comment faut-il interpréter la liaison entre la violence sacrificielle, révélée par le texte évangélique, et le sacrifice du Christ, qui s'est accompli à l'intérieur du projet divin ?

R. G. – La liaison est évidente dans le prologue de Jean, qui explique le lien entre la violence sacrificielle révélée par le Christ et le refus de cette révélation par le monde en tant que monde. Ce refus n'empêche pas certains individus de recevoir le Christ et de devenir enfants de Dieu.

M. S. B. – Vous voulez dire que même la signification rationnelle de la révélation est soumise à l'incarnation de Dieu ?

R. G. – Oui, certainement. Le mécanisme du bouc émissaire n'est littéralement pas révélalement sans le Christ : ou bien il se produit, rassemble tout le monde et personne n'est là pour le révéler, ou bien il ne se produit pas, il y a des gens pour le révéler, mais il n'y a rien à révéler. Car là où il n'y a pas l'unanimité, le mécanisme ne se produit pas. La Passion vient éluder cette impossibilité. Au début, les disciples sont pris dans l'emballement mimétique et ils trahissent tous. Il n'y a pas d'exception à l'unanimité, il n'y a pas de

témoin lucide.

Pour que la vérité anthropologique soit dévoilée, la Croix est nécessaire. C'est le don de l'Esprit : seule la Croix peut faire apparaître l'innocence de la victime, en faisant descendre l'Esprit sur les disciples. Mais le fait que cette révélation ait lieu le troisième jour est très important. D'abord, l'unanimité s'est faite contre Jésus. Même les disciples y ont participé. On dirait que Satan a gagné la partie. Et puis, deux jours plus tard, a lieu la révélation. Qu'elle ait lieu après coup permet aux disciples de comprendre le processus. L'unanimité persécutrice se défait. Le Saint-Esprit donne aux disciples le pouvoir de se séparer de la foule et de la contredire. Par conséquent, il faut considérer la Résurrection comme une révélation.

M. S. B. – Affirmeriez-vous que la foi dans la Résurrection conditionne la connaissance d'une vérité purement anthropologique ?

R. G. – Certainement. Récemment, Schwager a remarqué que, de mon point de vue, la conversion était un préalable à la connaissance. Je dis effectivement que connaître la victime émissaire nécessite une espèce de conversion, parce que c'est se connaître soi comme persécuteur. Prenez les deux grandes conversions qui sont à la fin des Évangiles, l'une avant la mort de Jésus – la seconde conversion de Pierre, après son reniement – et l'autre – celle de Paul – qui vient après la mort de Jésus : il s'agit dans les deux cas d'une connaissance de soi en tant que persécuteur. Pierre renie le Christ et Paul persécute les premiers chrétiens.

M. S. B. – Y a-t-il une connaissance de soi autre que la connaissance de soi en tant que persécuteur ?

R. G. – Sans doute pas. En même temps, il faut savoir que la notion de bouc émissaire est paradoxale, même au niveau le plus banal : parce que nous en voyons partout, nous dénonçons hautement les persécuteurs. Mais nous ne nous sentons jamais personnellement impliqués dans le mécanisme du bouc émissaire. L'expérience des boucs émissaires est universelle comme expérience objective et exceptionnelle comme expérience subjective. Personne ne dira : « Ah tiens, je ne m'en rendais pas compte, mais je suis persécuteur. » Apparemment, tout le monde participe à ce phénomène, sauf chacun de nous.

Le Christ l'avait annoncé : vous serez tous scandalisés à cause de moi. Eh bien, voilà, Pierre est entré dans la foule et a rejoint cette foule. Mais aucune explication ne nous permet de comprendre comment sortir de la foule. Dans trois Évangiles, Pierre découvre seul qu'il vient de participer à la Passion et se met à pleurer. Seul l'évangile de Luc, pour bien montrer le lien avec Jésus, fait traverser à Celui-ci la cour et regarder Pierre : une scène comparable à la conversion de Paul. Luc a voulu en quelque sorte concrétiser le rôle de Jésus dans cette affaire, c'est-à-dire la grâce. Cela nous renvoie à l'évangile de Jean, qui dit « il vaut mieux pour vous que je parte, que je meure » (Jean, 16,7), parce que si je ne mourais pas de cette façon, vous resteriez liés au système du bouc émissaire, auquel vous croiriez toujours. Le suprême paradoxe des Évangiles est que la Résurrection, loin d'être la mystification suprême, que presque tout le monde voit en elle désormais, est la source de toute démystification. C'est elle qui rend les disciples capables de dire non à l'unanimité. Elle démystifie l'unanimité violente qui toujours s'est faite contre la victime. Pour connaître complètement son rôle de persécuteur, il faut comprendre qu'il a fallu la mort du Christ et l'ouverture du cercle satanique.

M. S. B. – La connaissance de soi en tant que persécuteur nécessite l'ouverture du cercle satanique, et l'ouverture de celui-ci nécessite le renoncement à soi en tant que persécuteur, c'est-à-dire la grâce...

R. G. – Le prologue de Jean dit : « La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point comprise (...) Elle est venue parmi les siens, et les siens ne l'ont pas reçue ; mais à tous ceux qui l'ont reçue... », ne serait-ce qu'un peu, à demi, comme les disciples, elle « leur a donné la grâce de devenir enfants de Dieu » (Jean 1,5-12). Par conséquent, tout le monde ne profite pas de la défaite de Satan, de la brèche ouverte dans son royaume, il ne s'agit pas d'emblée du salut de toute l'humanité. À ceux qui l'ont reçue, a été donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Mais puisque ceux-ci ne se prévalent pas forcément de ce pouvoir, la première phrase « les hommes ne l'ont pas reçue » reste vraie dans l'absolu. Le salut dans la période intermédiaire, historique, est possible mais pas certain. Les hommes peuvent profiter de la grâce. Les

disciples reviennent mais sont très peu nombreux. C'est une grâce. Toute la problématique de la grâce est là. Partout, dans les Évangiles, la grâce n'est pas due au mérite, et surtout chez Marc. Mais les disciples sont les disciples, même s'ils ont fait preuve d'inintelligence jusqu'à la résurrection. Un tout petit quelque chose vient d'eux, une réponse à un appel. De la même manière, le « bon larron » fait partie des disciples. La relation personnelle, existentielle, est nécessaire. Mais il ne suffit pas non plus de dire que les disciples reçoivent Jésus. Cela ne suffit pas puisqu'ils vont tous trahir. Et même Pierre n'y comprend rien. C'est normal, puisque Dieu pénètre dans le monde hostile dominé par Satan. Mais alors, comment va-t-il défaire la fermeture de Satan ? En faisant ce que Satan tient pour impossible, c'est-à-dire mourir plutôt que bénéficier du mécanisme du bouc émissaire. Jésus préfère être bouc émissaire lui-même. La phrase de Jean, que je viens de citer, dit très clairement que, sans la mort du Christ, il n'y aurait pas eu de conversion des disciples ; ils seraient restés enfermés dans l'ordre de Satan.

La mort du Christ représente la perte du royaume de Satan : le cercle satanique est ouvert, et la vérité et la grâce de Jésus peuvent descendre sur ceux qui ne se dérobent pas. Le Saint-Esprit, c'est-à-dire le défenseur des victimes, agit d'abord sur Pierre et sur les autres apôtres pour leur dire que Jésus est innocent et qu'ils sont dans l'erreur. Il agit aussi sur d'autres persécuteurs pour leur montrer qu'ils sont persécuteurs, pour leur montrer l'innocence de la victime. Ce que nous appelons la conversion, c'est faire enfin l'expérience du bouc émissaire comme l'expérience subjective du persécuteur.

M. S. B. – Vous parlez du paradoxe de la Croix, l'expression est traditionnellement employée par les théologiens.

R. G. – Je ne l'aime guère. Je ne vois rien ici qui contredise la raison. Le paradoxe de la Croix est qu'elle reproduit la structure archaïque du sacrifice pour l'inverser, mais cette inversion est une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers « depuis le commencement du monde » : la victime n'est pas coupable, elle n'a donc plus le pouvoir d'absorber la violence. La Croix est la révélation d'une vérité déstabilisatrice sur le plan social. Et, alors que la structure reste parfaitement identique à l'archaïque, il est frappant de constater que, dans les Évangiles, la révélation de la divinité de la victime se produit seulement dans la petite minorité dissidente et non dans la majorité persécutrice. Elle est réservée à ceux qui voient, et cette rupture dans l'unanimité empêche l'autre forme de religieux, l'archaïque, de se former. Nous le voyons à la fin de l'évangile de Jean, qui s'achève sur la division. Toutes les interventions du Christ provoquent une division chez les auditeurs, notamment à chaque fois que se produit un miracle. 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). La conclusion est donc aussi pessimiste que possible sur le plan du monde, qui est défait par cette révélation. Mais le plan du monde ne compte plus. L'union à Dieu prend la première place.

M. S. B. – Vous dites que la mort du Christ a produit une crise dans l'ordre du monde. Ne doit-elle pas être aussi perçue comme le moment de la crise dans la relation au Père ?

R. G. – Je ne crois pas. Que l'on soit orthodoxe ou catholique, que le filioque<sup>9</sup> soit accepté ou non, il y a intervention du Père. C'est de lui que vient la grâce, cet Esprit Saint qui n'était pas accessible jusqu'à la mort du Christ. Alors seulement, un pont peut s'établir entre la puissance absolue de Dieu et les disciples. Mais peut-être pensiez-vous au « Pourquoi m'as-Tu abandonné ? » du vendredi de la Passion. L'abandon est particulièrement frappant chez Marc, évangile du bouc émissaire absolu. La tradition faisait de l'évangile de Marc celui de Pierre. L'auteur de l'évangile de Marc, quel que soit son nom, était sans doute plus proche de Pierre que des autres disciples. Et dans Marc la trahison de Pierre est la plus forte, la plus riche en descriptions concrètes et scènes visuelles. On y trouve ce « Pourquoi m'as-Tu abandonné ? » parce que Jésus, effectivement, est abandonné, même du Père. Ceci est différent de ce que l'on trouve dans Jean. En effet, dans l'évangile de Jean, Jésus reste toujours maître de ce qui se passe. Dans la scène de l'arrestation,

par exemple, Jésus n'est surpris par rien. Ou encore la scène de l'agonie : elle est plus terrible chez Marc et chez Matthieu ; alors que chez Luc elle s'adoucit. Chez Jean, on a parfois l'impression de se trouver devant la majesté du Christ byzantin. Les nuances sont assez importantes. Les critiques voient là des oppositions insurmontables, mais on peut penser cette diversité de façon positive. L'esprit humain est incapable d'appréhender la vérité avec un seul texte ; il lui en faut quatre, pour une même vérité. Les différents accents me semblent nécessaires, parce qu'il est impossible à l'esprit humain de concevoir à la fois le bouc émissaire total et la divinité du Christ. Chaque évangile, et c'est leur force à tous, souligne particulièrement un aspect de ce mystère.

M. S. B. – L'évangile de Marc, en étant le plus proche de l'aspect anthropologique, l'est-il aussi de votre théorie mimétique ?

R. G. – Marc est le plus proche du moment anthropologique, c'est-à-dire du moment où il n'y a pas de Dieu du tout. Et, bien que, par ailleurs, les gens n'aiment pas beaucoup ces longues listes de miracles, pour dévoiler les relations mimétiques, vous avez raison, Marc est incomparable. Vous y trouverez tous les textes où les disciples se montrent sous un mauvais jour, où ils rivalisent, par exemple, pour savoir qui sera le plus proche du Christ, où ils inventent leur propre hiérarchie, où ils se « bouc-émissarisent » les uns les autres ; tous ces textes sont d'une grande puissance. Marc saisit bien tout cela.

Des critiques, un peu simplistes, font de Marc un révolté, un subversif. Cette idée est grotesque. Ils vont même jusqu'à envisager que, si les disciples ont été maltraités dans son évangile, c'est qu'il écrit contre les apôtres, par conséquent, contre l'Église. En réalité, l'évangile de Marc démontre que la lumière ne vient que de la Résurrection et qu'avant elle les disciples avaient été incapables de comprendre quoi que ce soit. Toute la théologie est là, déjà, mais encore peu développée, très compacte. Parce qu'en même temps que le plus concret, l'évangile de Marc est le plus bref, celui qui a le moins de textes théoriques. De Marc – l'évangile du bouc émissaire pur – à Jean, l'évangile se « théologise » de plus en plus. D'ailleurs, de Marc à Matthieu et de Matthieu à Luc, il s'allonge de plus en plus. Mais, pour revenir à Marc, lorsque j'ai écrit des textes sur la mort de Jean-Baptiste, ou sur les démons de Gerasa, je me suis rendu compte que Marc était très riche en détails concrets. Ainsi dans les démons de Gerasa, c'est le seul où le mauvais esprit dit : « Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux » (Marc 5,9). C'est le mauvais esprit qui dit lui-même : « Je suis la foule » et « je suis la foule romaine ». Aujourd'hui, on pense que l'évangile de Marc a été écrit à Rome, mais il y a dix ans, on pensait qu'il avait été écrit à Antioche, et qui sait ce que l'on pensera demain...

M. S. B. – La critique historique semble vivre une nouvelle période de succès. Qu'en pensez-vous ?

R. G. – Je n'ai pas lu la critique historique très récente, mais j'ai beaucoup apprécié le travail de Raymond Brown, qui était au séminaire théologique de Menlo Park, à côté de Stanford. Cet érudit très patient a écrit un livre en deux gros volumes, *The Death of the Messiah*, qui passe en revue toutes les critiques microscopiques qui ont été faites, en partant de l'arrestation de Jésus jusqu'à la Résurrection, en passant par le procès, la Passion et la crucifixion. C'est un travail totalement respectueux de la critique historique, mais qui, finalement, tout en acceptant des choses parfois très douteuses à mes yeux, maintient l'orthodoxie. Le père Brown soutient fermement l'idée que Jean ne connaît pas Marc. Je pense qu'il a raison. Ses arguments sont convaincants. Jean ne tire pas de Marc certains faits communs à l'un et à l'autre. Les traditions sont indépendantes et le vocabulaire semble confirmer l'absence de rapport. Pourtant les faits sont les mêmes. Or, si l'on veut vraiment discréditer les Évangiles, il faut opter pour l'hypothèse d'une source unique. Le grec utilisé par Marc est à la fois le plus pauvre, le plus incorrect sous le rapport du langage, et le plus fort sur le plan littéraire, le plus implacable sous le rapport du bouc émissaire, je le redis. Prenez par exemple les deux voleurs crucifiés auprès de Jésus. Dans Marc, ils sont tous deux hostiles à Jésus, autrement dit, il n'y a pas d'exception à l'unanimité violente. Avec Luc, sur les deux voleurs, l'un n'entre pas dans cette mécanique. Il est sauvé, parce qu'il reconnaît la vérité. Il se reconnaît persécuteur. Ceci ne se trouve pas chez Marc. Il n'y a pas encore de « bon larron ». L'idée que Jésus est bouc émissaire de tous les hommes reste présente chez Luc, mais d'autres significations se superposent à elle et la rendent moins frappante. Si l'on n'avait que

Luc, il serait plus difficile de se rendre compte à quel point les disciples, avant la Résurrection, ne comprennent rien. Mais avec l'évangile de Marc, on ne peut pas se tromper : avant la Résurrection, les disciples ne disent jamais un mot qui ne soit une sottise. C'est systématique. Mais cette dureté de Marc a une fonction théologique et non pas polémique et politique. Ce n'est absolument pas une satire des disciples. C'est un portrait de l'humanité antérieure à la révélation chrétienne.

### 3. « Je ne prie pas pour le monde »

M. S. B. – Votre présentation des Évangiles est très vivante. Elle confirme que la théorie mimétique fonctionne très bien pour la lecture de l'Incarnation et de la Passion du Christ. L'incarnation comme démythisation du religieux, et la passion comme dévoilement de l'innocence de la victime. Mais existe-t-il un rapport entre les conséquences eschatologiques de l'Incarnation et de la Passion – à savoir la Résurrection du Christ et la participation des justes à la Jérusalem céleste – et la théorie mimétique ?

R. G. – Il ne peut pas y avoir de théorie mimétique de la Résurrection. La Résurrection est soit une invention de propagande religieuse, soit la source de la vérité. Et, sur le plan structurel et dynamique, la signification anthropologique et théologique de la Résurrection est tellement cohérente qu'il est très difficile de penser que c'est une invention. En revanche, il faut relier à la Résurrection du Christ toute la théorie de la rédemption. C'est précisément l'argument que j'ai essayé de développer tout à l'heure : le royaume de Satan est lié à l'unanimité mimétique, mais les disciples réussissent à briser cette unanimité grâce au Christ, c'est-à-dire à la grâce qui vient de la Résurrection.

Il me faudrait expliciter davantage ce que je viens de dire. Si la grâce vient de Dieu, afin de révéler la vérité aux disciples et au monde, ce n'est pas dans un but terrestre puisque ce qui se produit là va forcément menacer le monde, étant donné que celui-ci ne va pas se convertir. L'évangile de Jean le dit : « Je ne prie pas pour le monde » : je ne prie pas pour un monde fondé sur la victime émissaire. Maintenant que ce monde va être privé de victime émissaire, comment fera-t-il ? Dès lors que Satan ne va plus expulser Satan, il va se déchaîner à tel point qu'il va détruire le monde. C'est l'idée de l'Apocalypse. Il faut réhabiliter ce thème au lieu de le confondre avec les élucubrations auxquelles il a donné lieu depuis. Les disciples voyaient que la révélation était la fin du système des choses de ce monde. Mais ils étaient un peu en avance sur l'histoire. Ils s'imaginaient que le monde allait être tellement influencé par la mort du Christ que le système des boucs émissaires allait cesser de fonctionner immédiatement, alors qu'en réalité deux mille ans ne suffisent pas pour que l'influence de la Passion pénètre vraiment le monde, se glisse sous tous les phénomènes victimaires, pour que soit dévoilée la non-culpabilité des victimes, l'illégitimité des persécutions et des systèmes fondés sur l'exploitation des uns et des autres, bref, pour que soient dévoilés tous les systèmes de la violence qui se décomposent depuis deux mille ans. La seule erreur des disciples – mais ce n'était 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 2000. Aujourd'hui, les théologiens suppriment les textes apocalyptiques. Ils ne l'affirment jamais explicitement, mais ils bâtissent des théologies entières sans y faire la moindre allusion. Ils ont retranché les textes apocalyptiques, de même qu'ils ont retranché Satan. Ce sont des expulsions dont on ne parle pas.

Hans Urs von Balthasar a bien vu cela et il dit dans un texte de sa Dramatique divine<sup>5</sup> que la théorie mimétique réintègre et englobe des aspects importants auxquels les théologiens devraient prêter plus d'attention. Mais il a aussi l'impression que, dans la théorie mimétique, le Christ est un bouc émissaire aléatoire, alors qu'il y a une logique dans le choix de Jésus comme bouc émissaire. Le Christ a provoqué Satan en offrant aux hommes le Royaume de Dieu. En refusant ce dernier, les hommes ont donc trouvé leur bouc émissaire déjà prêt.

Le Christ a essayé de briser le système en offrant le Royaume. Mais la critique historique s'évertue à distinguer un Jésus bon garçon, un peu naïf, qui prêche des idées gentillettes quoique utopiques – c'était

déjà la lecture historique de Renan – et les théologiens sournois, qui auraient inventé la théologie que nous connaissons. C'est une vision parfaitement fautive, puisque le lien entre le Royaume de Dieu et la Croix est direct : le refus du Royaume de Dieu a pour conséquence la Croix. Autrement dit, le monde a toujours le choix. Si le monde avait accepté l'offre de Jésus, il n'y aurait pas eu de Croix, il y aurait eu le passage de ce monde au Royaume de Dieu, sans coup férir. L'homme est responsable du malheur qui vient de ce refus du Royaume. La 10<sup>e</sup> méprise historiciste est le résultat d'une incompréhension anthropo-théologique.

M. S. B. – D'ailleurs, dans les évangiles, le choix par rapport au Royaume de Dieu se présente quelquefois de façon très concrète...

R. G. – Oui. Dans Matthieu, on rencontre la parabole du refus du Royaume de Dieu. On comprend très bien que l'Église ait mis Matthieu en tête des évangiles, parce que le phénomène du bouc émissaire y est représenté avec force et, en même temps, cet évangile contient plus de développements théologiques que Marc.

M. S. B. – Souvent les lectures historiques relancent la thèse que les chrétiens auraient en quelque sorte abusivement exploité des thèmes de l'Ancien Testament. Au cours de vos recherches, vous avez travaillé surtout sur l'évangile de Marc. Ce choix est-il aussi dicté par le souci d'éviter une lecture trop allégorique de l'Ancien Testament ?

R. G. – Pour ne pas trahir la Révélation, il faut toujours considérer les quatre Évangiles simultanément. Mais Jean est très important pour le dogme du Saint-Esprit. Dans Luc, il y a des choses magnifiques et indispensables, telles que la rencontre avec les disciples d'Emmaüs. Pour la compréhension du sens de la Résurrection, cet épisode est essentiel. Et comprendre la Résurrection, signifie comprendre le Nouveau Testament, donc la victime. Les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament ne prennent sens qu'à partir de la victime. Ce sont là les emprunts les plus intéressants que le Nouveau Testament fait à l'Ancien. Par exemple : « Ils m'ont haï sans raison » (qui est une définition de la victime émissaire) ou « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé ». Il s'agit toujours de mettre en rapport la Crucifixion avec des phrases qui révèlent l'innocence d'une victime, son statut de bouc émissaire. C'est le vrai lien prophétique entre l'Ancien Testament et le Nouveau.

Les grands textes de la semaine sainte, comme les « Leçons des ténèbres », sont surtout des psaumes de la victime, entourée d'ennemis, qui attend d'être lynchée. Les lamentations de Jérémie (1, 1-14) et autres psaumes sont le renversement de la mythologie. Alors les bons apôtres d'aujourd'hui disent : « Oh, que c'est violent ! L'homme qui va être lynché se plaint ; il est méchant avec ses lyncheurs ! » En tant que chrétiens, les critiques de la Bible veulent qu'on souffre sa passion sans se plaindre. Mais les voix des psaumes appellent Dieu au secours, demandent à Dieu de foudroyer leurs ennemis ! On voit bien ici la perversité de la critique actuelle selon laquelle la violence se trouve uniquement dans les textes. De quoi parlent ces textes ? C'est l'histoire d'un homme qui est persécuté, qui sait qu'il va mourir. Il est seul. Il a peur. Ces textes sur la peur ont une force extraordinaire. N'a-t-il pas le droit de se plaindre, d'appeler au secours ? Appeler au secours, évidemment, c'est appeler à la violence. Mais l'intérêt de ces textes n'est pas qu'ils soient violents.

Ils expriment au contraire la nécessité de sortir de la violence.

M. S. B. – Vous avez anticipé déjà un peu la réponse à ma question sur la formule de « l'imitation du Christ ». Cette formule, sur laquelle s'est souvent exercée la littérature apologétique, a été, et continue à être, un paradigme des lectures doloristes du christianisme. De même que Jésus a souffert et pâti sur la Croix, acceptant librement le rôle de victime sacrificielle (dans le sens d'un sacrifice demandé par le Père plutôt que par la foule), de même le bon chrétien, pour préparer son salut, doit porter les croix de la vie.

Mais vous, quand vous parlez de l'imitation du Christ, vous vous référez à l'imitation du Père et vous l'opposez aux discours des « mauvais maîtres » qui, se disant affranchis de tout modèle, prétendent être imités...

R. G. – La relation au Père est une imitation positive. La souffrance du Christ n'est pas une imitation. Le Christ est original dans sa souffrance. C'est une bonne raison pour être contre le « dolorisme ». Mais le Christ dit : imitez-moi en tant qu'imitateur de mon Père ! Car, contrairement à ce que prétendent les prophètes modernes, cela n'a aucun sens de dire : imitez-moi parce que je ne suis pas imitateur. Nietzsche avait compris le caractère ridicule du maître moderne se posant en individualiste et disant : imitez-moi ! Il a vu ce que cela implique et dit : ne m'imites pas parce qu'autrement vous me mettez dans une position christique où je n'ai pas envie de me mettre.

M. S. B. – Depuis Des choses cachées depuis la fondation du monde, vous avez un peu changé de position par rapport à Paul, en particulier concernant l'épître aux Hébreux ?

R. G. – Il est reconnu que l'épître aux Hébreux n'est pas de Paul. D'un autre côté, l'épître est très importante comme exemple de lecture sacrificielle. Il faut toujours replacer ces textes dans leur contexte spirituel. Et le contexte de l'épître est très complexe. L'épître aux Hébreux cherche à définir la mort du Christ par rapport au sacrificiel de toujours, et offre cette formule : le dernier sacrifice. Ce sacrifice est très différent des autres. Et cette différence est indiquée dans l'épître qui cite le psaume 40, le plus extraordinaire qui soit (He 10,6). Le psaume, que l'épître met dans la bouche du Christ lui-même s'adressant au Père, dit : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, tu m'as circoncis l'oreille ; / Alors j'ai dit : voici, je viens » (Ps 40,7-8). Ce qui veut dire, si tu ne veux ni holocauste ni sacrifice, la violence n'a plus de barrière, rien ne peut plus l'arrêter. L'ancien système est fini, donc pour ne pas infliger la violence il faut accepter de la subir. Tout est dans cette idée.

M. S. B. – C'est dans la logique même du renoncement aux sacrifices que l'épître parle du dernier sacrifice...

R. G. – Oui. Voilà pourquoi, à partir d'un certain point, accepter la mort devient nécessaire. Le psaume 40, qui est très proche des chants du Serviteur souffrant, suit le même raisonnement du Christ disant : puisque tu ne veux pas d'holocauste, pour ne pas passer du côté des persécuteurs, il va falloir que je souffre moi-même. Il n'y a pas de position intermédiaire entre les persécuteurs et les persécutés. Pas de position de repli pour regarder à distance. Impossible d'adopter la position de l'anthropologue, du sociologue, qui croit possible de s'installer à l'extérieur et pense ne pas être impliqué. Alors, au fond, dans Des choses cachées depuis la fondation du monde, l'idée d'un lieu non sacrificiel, d'où l'on pourrait juger tout, est déterminée par un point de vue trop anthropologique. L'anthropologie, c'est bien, mais elle ne peut ni reculer ni rester fermée face aux questions posées par la révélation. Il n'y a pas d'esprit neutre qui serait une troisième voie entre Satan et le Saint-Esprit.

M. S. B. – Ce qui implique que l'on ne peut pas christianiser les sciences sociales...

R. G. – La christianisation des sciences sociales n'est plus une science sociale, elle débouche sur une impossibilité. En effet, il n'y a pas de troisième voie pour le sacrifice. Il n'y a pas de savoir seulement objectif.

M. S. B. – On a l'impression que votre pensée se structure de plus en plus autour d'une conception apocalyptique. Considérez-vous que l'histoire est accomplie et qu'elle a épuisé toutes ses potentialités éventuelles ?

R. G. – Ma pensée a toujours été apocalyptique. Je pense que, depuis la révélation, ce qui passe pour l'erreur apocalyptique des premiers chrétiens, c'est leur conviction que tout était accompli. Ainsi, ma vision est apocalyptique, mais je ne dis pas que la fin du monde va venir demain. Je ne dis pas non plus qu'elle ne viendra pas. Et sur ce plan nous en sommes exactement au même point que ceux qui nous ont précédés : nous ne savons pas. Nous ne sommes pas capables de prévoir les possibilités créatrices qu'engendre cette espèce de déconstruction du « vieux sacrificiel ». Je pense qu'il faut considérer l'histoire qui est la nôtre et voir si, derrière ce qui s'est déjà produit, d'autres couches de phénomènes ne vont pas se révéler. Si des aspects de la vie qui étaient contraints par le système sacrificiel ne vont pas s'épanouir, d'autres domaines

de la science, d'autres types de vie. Tout ce que la Passion défait dans l'ordre de la culture pourrait bien être une ouverture, un enrichissement extraordinaire. C'est même certain. Il faut tenir compte aussi de ce que Jésus appelle les « signes des temps ».

M. S. B. – L'injonction du « souci pour les victimes<sup>11</sup> », spécifiquement adressée à notre monde, assume dans la contemporanéité un sens anti-christique. L'équivoque associée à cette injonction débouche ainsi le plus souvent sur de plus larges conflits à travers lesquels chacun revendique, par la force, son rôle de victime. Est-ce dans ce sens qu'il faut comprendre notre époque, dans un contexte apocalyptique ?

R. G. – Le souci des victimes me paraît un phénomène à la fois positif et négatif. L'erreur vient des idéologies : l'idée que tout est soit bon, soit mauvais. La révélation de l'innocence de la victime est la véritable acquisition chrétienne qui s'épanouit à notre époque, mais au cours du siècle passé, elle a pu devenir le moteur de nouveaux phénomènes victimaires, rendant son utilisation équivoque. Dans mon dernier livre, j'ai dit à ce propos qu'il ne s'agit évidemment pas de considérer comme négatifs l'invention de l'hôpital, les soins médicaux et les lois sociales ; au pis ils peuvent être insuffisants ou mal appliqués. Ce ne sont pas ces institutions qui sont en question, mais la revendication généralisée du sentiment victimaire qui finit par se dresser contre la loi naturelle et toute loi qui règle les rapports humains : s'il est interdit d'interdire, alors je peux désirer ce que possède mon prochain et ignorer le dixième Commandement. On se retrouve au milieu des conflits sans savoir pourquoi.

#### 4. L'Église catholique et le monde moderne

M. S. B. – Vous voyez dans l'Église catholique la forme du témoignage christique. Or on lui a souvent reproché son rôle de gardienne de la loi du monde, une sacralisation institutionnelle de la violence. Je pense surtout à l'Inquisition...

R. G. – Je me souviens d'un Italien, en fait devenu américain, qui disait : l'Église, c'est comme les syndicats. Il ne faut pas appartenir à un syndicat annexe, à une branche secondaire, mais au plus fort, au plus ancien...

M. S. B. – Beaucoup l'ont affirmé, Max Weber, par exemple, disait : « Si vous avez des exigences religieuses, pourquoi aller chercher des nouveautés. Allez dans les églises. »

R. G. – Les chrétiens ne devraient pas penser selon la pensée de leur temps, mais ils sont aussi excusables de le faire que nos contemporains non chrétiens. Le monde chrétien a été successivement féodal, aristocratique, bourgeois et aujourd'hui populaire. Imaginez la responsabilité de ces hommes, tout à coup face à la rupture, alors qu'ils vivaient dans la croyance en l'efficacité de la violence. Il était impensable qu'ils se transforment d'un seul coup en hommes du XXe siècle. Ils ont commis toutes sortes de méfaits, bien sûr, mais qui n'apparaissent comme tels qu'après coup, grâce à un recul historique impensable à leur époque. Je veux dire que la fonction de l'Église correspond toujours un peu aux possibilités de l'époque. J'ai lu dans une anthologie américaine une lettre du Grand Inquisiteur espagnol contre la chasse aux sorcières. Dans un esprit très moderne, aux alentours de 1600, le Grand Inquisiteur comprend qu'il faut opposer les décisions de la foi au déchaînement de la foule. L'Inquisition représente alors le point de vue de la jurisprudence, contre la foule. Désormais, nous n'avons plus besoin de faire le procès de l'Inquisition, il a déjà été fait, mais nous ne devons néanmoins pas oublier qu'au XIIIe siècle, au moment de la guerre avec les albigeois, lorsque le légat du pape Innocent III dit : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens », c'est bien parce que ces hommes croyaient vraiment au paradis qu'ils parlaient ainsi. Ils pensaient que les envoyer un peu plus tôt ou un peu plus tard au paradis ou en enfer ne changerait rien. Mais, en tout cas, c'est la loi qui décide et non pas la foule.

M. S. B. – Ce n'est pas politiquement correct !

R. G. – Ce n'est pas du tout « politically correct ». Mais continuer à monter en épingle l'Inquisition, au XXe siècle, qui a connu le nazisme et le communisme, « il faut le faire », comme on dit ! On refait cent mille fois dans les médias le procès de l'Inquisition, mais celui de Staline beaucoup moins et celui de nos stalinistes à nous, pas du tout. Il faut, je crois, prendre l'histoire au sérieux. Cette manière de tout aplatir est le fait de gens qui ont complètement perdu la conscience de l'histoire, et cela au moment où il serait indispensable de l'avoir. C'est d'ailleurs ce que nous disent toutes les sciences qui sont en train de s'historiciser, notamment l'astrophysique qui, sur cette voie, a suivi la théorie de l'évolution. De mon côté, je cherche à montrer la nature radicalement historique du religieux. Nous condamnons l'Inquisition au nom des valeurs chrétiennes. Nous ne pouvons pas la condamner au nom du Mahâbhârata, qui est constitué d'une série de meurtres alternés, à peu près dans le style de l'Iliade !

Cela dit, le fait que l'on puisse reconnaître aujourd'hui l'innocence de certains types de victimes est extraordinaire. C'est la puissance de notre monde. C'est tellement fort qu'au lieu de sentir qu'il s'agit d'une chose totalement nouvelle, nous jugeons l'histoire comme si nos ancêtres étaient coupables de ne pas penser comme Le Monde et le New York Times au XIIe siècle. Et c'est vrai, en un sens : grâce aux textes de leur révélation, les chrétiens auraient dû être en avance sur les autres. En fait nous avons avancé à peu près au même rythme. Nous avons failli donc, et à l'intérieur de cette vue historique je pense que le pape a raison de demander pardon. Les conservateurs vous diront que tout le monde agissait de la sorte. D'accord, mais ça ne suffit pas, les chrétiens auraient dû comprendre les textes autrement qu'ils ne l'ont fait. Sans doute y avait-il des gens qui comprenaient, mais qui n'avaient pas voix au chapitre. Ils ne dominaient pas la politique de l'Église.

M. S. B. – Cela nous conduit à la question suivante. Peut-on parler, à propos de l'Église catholique, de contradiction entre l'aspect institutionnel et l'aspect prophétique du religieux, comme le fait, après tant d'autres, Jacob Taubès ?

R. G. – On essaie de nous parler de cet aspect institutionnel comme si l'Église dominait encore nos vies, comme si nous allions payer tous les six mois une dîme ecclésiastique, comme si des tribunaux ecclésiastiques dominaient nos existences. Mais l'Église n'a plus aucun pouvoir ; ce sont donc des arguments fantômes pour des gens qui ne veulent pas s'intéresser aux réalités. L'Église c'est aussi une administration, cela va de soi et, sans institution, il n'y a plus d'Église du tout. Encore une confirmation de sa crise institutionnelle, car sous cet aspect aujourd'hui elle est totalement dépourvue de lois. Le premier millénaire de l'Église correspond aux grands conciles de formation. Puis vient la décomposition lente du deuxième millénaire, commencée avec le schisme d'Orient, autour de 1054. Et à peu près un millénaire plus tard, nous assistons à la décomposition de la Réforme. Les Églises réformées se comptent aujourd'hui par milliers. C'est une sorte d'émiettement. Mais certaines Églises nouvelles ont plus d'élan spirituel que les anciennes.

M. S. B. – Vous avez raison de souligner l'actuelle condition historique de l'Église que l'on continue à fantasmer, à « mythiser », comme si elle était responsable, c'est-à-dire coupable de tous les malheurs du monde... Mais, selon vous, quel est l'apport spécifique du christianisme historique par rapport au radical désordre de l'homme ? Se justifie-t-il comme la forme d'une exception ?

R. G. – Lorsque viennent ces questions d'importance il y a intérêt à ne pas se tromper. Les catholiques m'ont reproché, très souvent, de ne pas avoir une théorie ecclésiologique, et d'une certaine façon ils ont raison parce que je ne suis ni théologien ni ecclésiologue. Pourtant, il faut défendre l'Église lorsque l'on fait d'elle un bouc émissaire, ce que je trouve scandaleux de la part des catholiques. S'ils comprenaient ce qui est en jeu aujourd'hui, ils ne feraient pas cela à leur Église. C'est vraiment la fable de La Fontaine : le lion devenu vieux à qui tout le monde donne un coup de pied. Lorsque finalement l'âne lui en donne un aussi, le lion se révolte. Je préfère ne pas jouer moi-même le rôle de cet âne. Pour revenir à votre question, je pense que la légitimité de l'Église est dans son lien avec le Christ. Paul, par exemple, le savait bien. Ce qui me frappe chez lui, c'est qu'il s'est trouvé face à Pierre devant le même problème que beaucoup de gens, à toutes les époques, qui ont trouvé Rome devant eux. Il était plus radical que Pierre, il lui a fait la leçon, il l'a

souvent désapprouvé fortement, mais s'est toujours incliné finalement devant lui parce qu'il savait que Pierre avait été désigné par le Christ comme son porte-parole le plus autorisé. Il voyait immédiatement l'essentiel en toutes choses et il reconnaissait la tradition. Une tradition qui avait alors un quart de siècle seulement ! Et c'est parce qu'il en connaissait parfaitement l'enjeu, qu'il s'est conduit comme il l'a fait ; sans quoi, il n'y aurait jamais eu de christianisme. Celui-ci se serait délité tout de suite. Pour comprendre le christianisme et l'orthodoxie, il faut penser à Paul. Paul était bien plus fort que Pierre, plus instruit, plus cosmopolite, mais il s'est toujours incliné devant la primauté de Pierre.

M. S. B. – Pendant un colloque, quelqu'un a demandé, sur un ton énervé, comment on peut encore parler de Girard après Auschwitz.

R. G. – Je répondrai que nous sommes d'abord confrontés à une question de date. En effet, comment aurait-on pu parler de Girard avant Auschwitz ? On dit la même chose de beaucoup de gens. Ça fait un grand effet dans les colloques.

M. S. B. – Vous auriez eu quel âge ? Mis à part le trait d'humour de cette inversion temporelle, que peut signifier cette affirmation ? Cela signifie peut-être qu'après le génocide des juifs on ne peut moralement se référer à d'autres boucs émissaires !

R. G. – Dans mon dernier livre, j'ai parlé de l'antisémitisme et du nazisme, au chapitre sur Nietzsche ; et plutôt que de me répéter, je préfère y renvoyer le lecteur. Cependant, on peut se demander où nous mènerait une hiérarchisation des boucs émissaires. Ce serait retomber dans des modèles complètement archaïques. L'universalité du judaïsme vient du fait que les juifs sont exemplaires de quelque chose qui leur est semblable, qu'ils ressemblent à tous les boucs émissaires de l'histoire. Ethniciser leur position correspond à supprimer l'universalisme. La signification entière du judaïsme est compromise parce qu'elle est réduite au statut de revendications locales, ethniques et multiculturelles. Je ne pense pas qu'il faille adopter cette interprétation d'Israël. Au contraire, l'élection de celui-ci symbolise une responsabilité vis-à-vis de l'universel. Si l'on singularise Israël de telle façon que la dimension universelle disparaisse, on supprime l'essentiel créant ainsi un renversement mimétique de l'antisémitisme.

D'ailleurs, il n'y a pas de prohibition comparable en terrain anglo-saxon. En Amérique on ne peut pas condamner légalement une opinion, quelle qu'elle soit. Il y a des années, une manifestation néonazie dans un quartier juif de la banlieue de Chicago avait soulevé de nombreuses critiques et les néonazis ont dû être protégés par la police pour que leur manifestation ait lieu. De ce point de vue, je me sens un peu américain. Les lois pour empêcher les gens de parler sont regrettables. Elles ne produisent jamais de bons résultats.

M. S. B. – Les interdictions politiques, morales et enfin légales de parler des événements historiques sont-elles des tabous substitutifs pour ceux que notre civilisation a perdus, ou au moins fortement épuisés ?

R. G. – Il me semble que c'est toujours au nom de plus d'humanité, pour empêcher des victimes, que des mesures de ce genre sont prises. Mais ces tabous sont directement contraires à l'ordre de la révélation. On s'imagine qu'en traitant en boucs émissaires les anciens faiseurs de boucs émissaires, on transcende le religieux archaïque : on y retombe.

M. S. B. – Une autre possibilité serait que la question « Comment peut-on encore parler de René Girard après Auschwitz ? » identifie simplement René Girard et le christianisme ; nous aurions là un excellent exemple de ce que vous décriviez dans votre dernier livre, c'est-à-dire du christianisme devenu bouc émissaire pour tout ce qu'il a révélé ?

R. G. – Ne m'identifiez pas au christianisme, je vous prie ! Le christianisme semble être désormais le seul bouc émissaire possible, donc le réel facteur d'unité de notre monde. En Amérique, on le voit bien avec les mesures que prend la Cour suprême pour interdire toute expression de sens chrétien. Le christianisme est particulièrement visé par rapport aux autres religions, dans la mesure où son universalisme est plus présent. Je pense que cette tendance va se prolonger et s'accroître parce que les aspects de la situation responsables

de cette tendance se renforcent. La tentation totalitaire reprochée à l'Église s'est inversée. J'y vois la continuation du sacrificiel dans les temps modernes sous des formes moindres, mais qui demeurent dangereuses et toujours plus révélatrices. D'ailleurs, paradoxalement, on ne peut sortir de l'actuelle situation de désagrégation, de particularisation, de multiculturalisme, etc. qu'en découvrant, précisément, l'universalité du christianisme, le seul qui puisse y faire barrière, donc en s'inclinant devant celui-ci. J'ai parfois l'impression qu'il s'agit de la dernière barrière qui, lorsqu'elle sautera, fera place à l'apocalypse. Je n'en vois pas d'autres.

M. S. B. – Que pensez-vous de l'attaque à laquelle a été soumis le pontificat de Pie XII, accusé de ne s'être pas prononcé contre le génocide des juifs ? Pensez-vous qu'il s'agisse, dans ce cas, ainsi que dans d'autres, de faits particuliers, circonstanciés, qui auraient été généralisés et tirés de leur contexte pour attribuer à l'Église un caractère persécuteur ?

R. G. – Je pense qu'il s'agit encore de l'attitude que nous venons de définir. Il est évident que le pape, à l'époque du nazisme, était confronté à deux possibilités : ou bien aider les juifs en sous-main, politique qu'il a pratiquée, tout en conservant des relations avec les Allemands pour préserver la papauté de la destruction, ou bien dénoncer publiquement les méfaits nazis et en assumer les conséquences. Il aurait très bien pu faire ce dernier choix. Il ne l'a pas fait pour quantité de raisons. Ces raisons sont peut-être mauvaises mais certainement pas diaboliques. Il faut savoir qu'il était responsable d'énormément de gens. Il avait aussi beaucoup vécu en Allemagne et aimait la culture allemande, ce qui l'a rendu vulnérable aux critiques.

M. S. B. – Mais ce n'est peut-être pas une raison suffisante pour accuser quelqu'un de sympathie pro-nazie.

R. G. – Oui, vous avez raison. D'ailleurs, c'est le même esprit qui anime la polémique déclenchée récemment contre le cardinal Ratzinger. Cette dictature du cardinal Ratzinger ! Vous l'avez déjà rencontré ?

M. S. B. – Je crois l'avoir rencontré dans de meilleures conditions. Il était venu donner une conférence à la Sorbonne et j'ai plutôt retenu son énergie intellectuelle.

R. G. – Oui c'est un homme doué, et visiblement charmant, mais pour certains Américains, pire qu'Eichmann, Goebbels et Staline réunis. Vous rendez-vous compte, le courage qu'il faut à des hommes comme lui pour s'opposer à tout le monde, pour se rendre impopulaire en rappelant aux théologiens catholiques qu'il y a certaines limites qu'il ne faut pas dépasser sans cesser de se dire légitimement catholique ? Il ne peut rien imposer à personne puisque personne ne peut être contraint de rester dans l'Église contre son gré. Il ne fait que répéter ce que l'Église a toujours dit. Il dit aussi son inquiétude relative à ce qui se voit partout. D'ailleurs, on pourrait y réfléchir. En effet, qu'est-ce qu'il a gagné ? Pourquoi a-t-il dit ce qu'il a dit ? S'agissait-il vraiment d'une espèce d'imbécillité ? Tout cela semble invraisemblable ! Le ministre de l'Église parle au nom d'une Église qui n'a aucun pouvoir matériel aujourd'hui. Il pense que c'est son devoir de le faire et c'est tout !

Les catholiques qui confondent l'œcuménisme avec un renoncement de l'Église à elle-même souhaitent au fond qu'elle n'existe plus, jamais autant qu'aujourd'hui, l'Église n'a fait office de bouc émissaire. Mais il faut voir la valeur symbolique de ceci : ce que l'Église avait perdu peut-être par ses compromissions avec le monde, ses ennemis le lui rendent en l'obligeant à jouer le même rôle que le Christ. C'est sa vraie vocation qui s'affirme et qui va secouer l'indolence et la décadence de l'époque qui s'achève.

M. S. B. – S'il faut surtout retenir du christianisme le dévoilement de la violence opérée par la figure historique du Christ, pourquoi alors ne pas considérer la récente préoccupation pour les victimes comme le réel accomplissement du message évangélique ?

R. G. – Le christianisme est tout autre chose que cela, bien entendu, et nous ne sommes pas capables d'en prendre la mesure. Mais la défense des victimes est un aspect essentiel qui se dévoile à notre époque. À propos de la défense des victimes, la parabole de Matthieu sur le Jugement dernier est la plus riche

d'éléments significatifs. Je voudrais éviter de parler en termes de forces du mal et forces du bien. Je n'ai pas le droit de les distinguer. Bien sûr, la défense des victimes peut être en réalité une recherche camouflée d'autres victimes. J'ai plutôt le sentiment que l'on est confronté à un mélange extraordinaire. Il m'est donc difficile de blâmer ceux qui s'engagent, même si les formes de leurs actions demeurent suspectes par certains aspects. Mais sur le plan de l'engagement, je ne veux rien dire de péremptoire. Il n'y a pas de recette.

M. S. B. – Nous allons vers une civilisation unifiée, ayant pour conséquence un affaiblissement des barrières liées aux pratiques de « bouc émissaire ». En même temps, les frontières entre les États sont la seule protection, de plus en plus affaiblie face à la propagation de la violence. Quel rôle a joué, à votre avis, cette ambivalence dans les derniers conflits, dans la guerre du Kosovo, par exemple ?

R. G. – Justement, on le voit bien dans le cas de la Yougoslavie, les frontières ont pour fonction de contenir la violence. De la contenir au double sens défini par Jean-Pierre Dupuy : les frontières refoulent la violence, mais avec de la violence. Faire tomber les limites entre les États est à la fois danger de guerre et chance de paix, un plus de liberté qui peut déboucher sur plus de mal comme sur plus de bien. Là encore, on ne peut exprimer que des opinions. Devant les phénomènes concrets, je me retrouve un peu conservateur et sacrificiel.

M. S. B. – Nous avons besoin de limites et nous avons besoin de les transgresser ! C'est ainsi que vous soulignez le contrôle exercé par toutes les religions sur la violence. D'un autre côté, vous paraissiez aussi souligner l'impossibilité, inscrite dans l'histoire de l'homme, d'échapper à la violence, d'échapper au scandale...

R.G. – Bien sûr, les ambitions humaines sont contradictoires. D'autre part, elles apparaissent sous des formes diverses, avec des degrés de violence qui varient, eux aussi. Cela n'est pas sans conséquence. Par exemple, on a beaucoup utilisé le terme « bouc émissaire » dans le domaine du travail, mais ce n'est évidemment pas la même chose que de tuer des victimes.

M. S. B. – L'homme se perçoit comme étant de plus en plus libre, mais en même temps il a besoin de religion. Quel va être le futur du religieux ?

R. G. – On ne va pas rétablir des religions périmées. Parce qu'on le ferait sous des formes terrifiantes comme le nazisme. Plus je lis Heidegger, plus je reste convaincu que le Pólemos d'Héraclite, le père et roi de tout, est une quasi-révélation païenne du meurtre fondateur. Heidegger le pressentait mais il appliquait cette formule aux violences concrètes des nazis. Il considérait le caractère néopaïen du nazisme comme une mesure d'hygiène et peut-être de restauration religieuse.

M. S. B. – Avec la fin de l'Union soviétique a commencé une transformation culturelle du monde occidental, c'est-à-dire une réécriture permanente de l'histoire, justifiée idéologiquement pour la rendre adéquate aux vérités officielles, politiquement correctes, etc. Cette pratique, que l'existence de la république des soviets délimitait dans ses propres frontières, paraît maintenant se répandre avec bonne conscience et sans plus rencontrer d'opposition dans le monde entier.

R. G. – On voit maintenant que le marxisme conservait beaucoup d'attitudes humanistes, en principe tout au moins, proches des valeurs religieuses. Maintenant, le marxisme a été remplacé par une révolution culturelle beaucoup plus radicale. Celle-ci a investi les sociétés démocratiques qui semblaient avoir réussi à évacuer le marxisme, en atteignant des structures plus profondes, plus essentielles de la société, en particulier la famille. Ces sociétés sont à présent complètement désarmées. Ainsi, la fin du marxisme représente une nouvelle étape dans la désintégration de l'ordre sacrificiel. Jusque dans les années 1965-1970, la guerre avait continué d'avoir un effet sacrificiel. En France, le changement s'est produit en 1968, et partout ailleurs autour de cette même période. Depuis, il n'y a plus que des phénomènes mondiaux.

M. S. B. – Mais la globalisation suscite, sans doute par réaction défensive, des aspirations et des redécouvertes d'appartenances culturelles aussi différentes qu'extravagantes...

R. G. – En France, ce régionalisme a commencé avec les Bretons et les Basques, et les Corses bien sûr. Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'Intérieur, a démissionné du gouvernement français parce que les formes d'autonomie proposées pour la Corse pourraient se répandre par contagion. La souveraineté nationale est importante pour les ministres qui défendent la nation. J'y pense pour la première fois, mais il me semble qu'en France, par exemple, étant donné l'ennui général actuel, celui de la société de consommation, il pourrait se produire des mouvements analogues à ceux de l'Espagne. Est-ce que le régionalisme a des côtés régressifs par rapport à la nation ? Évidemment, le fait qu'il se répande en Europe renforce la puissance de l'Amérique. On en a un exemple avec l'Indonésie. L'Indonésie ne manquaient pas de raisons de se révolter, mais maintenant ce sont ses 3 000 îles qui risquent de flamber. Cette décomposition pourrait se produire partout. Elle n'affectera pourtant pas l'Amérique, parce que l'Amérique est un autre type de nation sans région, sans cultures régionales vraiment distinctes, mais ayant par contre une mobilité absolue. À mon avis, le côté Empire romain de l'Amérique se renforce. Tout va dans le sens d'une domination mondiale, y compris la nécessité de combattre le terrorisme partout où il se trouve.

## 5. L'hominisation. Un retour sur la théorie de Darwin

M. S. B. – Votre dernier livre a été perçu par certains de vos lecteurs comme un abandon des attentes et des espoirs scientifiques et humains qui caractérisent notre monde. Suivre cet élan et parler au nom du futur, au lieu de servir le passé, aurait été, aux yeux de ces critiques, une démarche plus riche de résultats, cela aurait permis une plus grande progression de votre théorie. Quelle est votre réponse à ces critiques ?

R. G. – Je pense que c'est inexact. Et puis, au fond, ce qu'il faudrait discuter et qui ne l'a jamais été, c'est la capacité de la théorie mimétique à rendre compte du processus d'hominisation en termes de sélection naturelle. J'ai des idées, mais encore incomplètes. La théorie de Darwin est un domaine bien vivant où l'on publie beaucoup. Il en sort que les derniers stades de l'évolution biologique impliquent certaines formes de culture. La théorie mimétique s'y insère de façon absolument parfaite, et remplit les vides dans l'explication du processus d'hominisation. C'est un point de vue totalement différent de celui de l'anthropologie du XIXe siècle qui ne considère pas l'étude de l'animal comme le moyen de comprendre la réalité mimétique qui précède l'homme. Les gens qui me reprochent d'être dans le XIXe siècle ne voient pas que la théorie mimétique s'enracine dans l'éthologie. Et c'est justement cette incompréhension qui rend, pour certains, le meurtre collectif fondateur invraisemblable. Mais, évidemment, ma pensée rompt avec l'idéalisme allemand et le post-idéalisme de la déconstruction. Elle revient à la réalité, au « référent ». Je trouve ce mot « référent » admirable. Il fait penser à des pincettes que le nihilisme linguistique prendrait pour ne pas entrer en contact direct avec le réel même lorsque c'est de lui qu'il s'agit. Cachez ce sein que je ne saurais voir.

M. S. B. – Au cours de ces dernières années, deux critiques ont surtout été faites à votre théorie. La première, de nature sociale et psychologique, vous reproche une vision de l'homme trop négative et pessimiste : est-il possible que l'homme ne puisse se réconcilier avec son voisin que sur le dos d'un autre ? La deuxième, d'ordre théologique, vous reproche de ne retenir du sacrifice du Christ que sa signification anthropologique de réconciliation de la communauté. De points de vue différents, ces critiques mettent en question la relation entre désir mimétique et fonction des boucs émissaires. Quelle est aujourd'hui votre réponse à de telles objections ?

R. G. – Ce ne sont pas à proprement parler des objections. Il y a beaucoup de gens qui n'aiment pas ce que je fais. C'est leur droit et personne ne les oblige à me lire, surtout pas moi. Mais ils ne comprennent absolument pas le sens de ma démarche. Je suis avant tout un chercheur. Je ne suis pas un intellectuel français qui présente sa formule à lui pour la nouvelle décennie ou le nouveau millénaire. Je suis un chercheur et ce que je crois trouver me paraît vrai. Je ne vais donc pas le modifier parce qu'il faudrait plus ou moins d'optimisme pour satisfaire les clients.

M. S. B. – Vous disiez que vous-même êtes l'exemple d'un penseur darwinien et chrétien !

R. G. – Nous ne pouvons pas penser le mécanisme de la violence collective dans la temporalité historique. Ce serait absurde. À partir du moment où les réseaux de dominance disparaissent, les sociétés fondées sur les réseaux de dominance disparaissent ou passent au sacré. Seul le sacré peut les sauver parce qu'il peut créer des interdits, des rituels qui évacuent la violence. Il faut penser le religieux archaïque non pas en termes de liberté et de morale, mais dans ceux d'un mécanisme de sélection naturelle. Au départ, l'invention du religieux est intermédiaire entre l'animal et l'homme. Mon livre *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. Si j'avais à le réécrire, il serait autre et montrerait qu'à cette échelle évolutive le hasard opère différemment, puisque la mort y supprime tous les « mauvais » hasards. Le mécanisme du bouc émissaire peut se penser comme une source de bonnes mutations biologiques et culturelles.

M. S. B. – C'est la répétition des hasards qui crée le temps historique ?

R. G. – L'évolution prend toujours le temps dont elle a besoin. Des milliards d'années d'abord, des millions d'années ensuite, des centaines de milliers d'années finalement. Mais centaines de milliers, millions, milliards, c'est toujours impensable. Les gens ne comprennent pas la théorie de la sélection, parce qu'ils la comparent au recopiage constamment répété d'un texte où toutes les erreurs, toutes les mauvaises erreurs, tous les mauvais hasards, vont être recopiés. Mais on se trompe. Dans la sélection naturelle, tous les « mauvais » hasards sont supprimés automatiquement, ils meurent et n'ont pas de descendance. Seuls restent les « bons » hasards. Certains objecteront encore qu'il n'y a pas suffisamment de « bons » hasards, mais c'est parce qu'ils ne comprennent pas ce que c'est qu'un million d'années, et qu'à cette échelle le hasard n'est plus du tout le même que sur cent ou deux cents ans d'histoire humaine. Ce raisonnement, je ne dis pas qu'il est vrai, mais il est plausible. Dans le livre de Dawkins, on trouve un chapitre sur la façon dont les chauves-souris fonctionnent avec une espèce de sonar qui leur montre la distance des objets. Il est assez saisissant de voir qu'il suffit seulement de quelques transformations favorables pour que ce radar auditif se développe par sélection naturelle. C'est en pensant à la théorie de la population de Malthus que Darwin a découvert la sélection naturelle. Malthus avait trouvé une loi biologique selon laquelle un excédent de population va naturellement vers toujours plus de morts, et ces morts acquièrent dans l'évolution un sens positif, puisqu'ils nous « débarrassent » de tous les « mauvais » hasards. Ce raisonnement, très simple, devrait figurer dans *La violence et le sacré* afin que soit mieux compris ce qui rend le meurtre collectif « positif » sur le plan des institutions et de leur genèse.

M. S. B. – Idée que vous avez déjà développée, au moins en partie, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*...

R. G. – Oui. La question est de savoir ce que cela explique. On sait, par exemple, que l'homme est autodomestiqué par rapport aux grands primates, aux grands singes, c'est-à-dire qu'il a des traits de jeunesse extrême, qui ressemblent à une naissance prématurée. L'homme est longtemps dépendant. Or, pensez à l'intérêt d'une explication évolutionniste à propos de la domestication des animaux. Elle permet de comprendre que les animaux domestiqués sont des animaux qui gardent, comme les hommes, des traits prématurés qui vont de pair avec leur dépendance. À l'inverse, la thèse rationaliste est invraisemblable.

M. S. B. – C'est l'idée de Bernardin de Saint-Pierre qui disait que le melon était fait pour être mangé en famille...

R. G. – C'est exact. Imaginez les hommes archaïques qui diraient : « Nous allons prendre ces animaux chez nous et, dans un certain nombre de générations, ils seront plus conformes à nos besoins de consommation. » C'est invraisemblable. Il faut donc trouver un autre motif. Ce motif est lié au sacrifice. Pourquoi les hommes garderaient-ils les animaux avec eux ? Pour en faire des victimes sacrificielles, certainement. C'est le sacrifice qui apprend aux hommes à manger de la viande, à boire du lait, etc. Et c'est

le sacrifice qui a conduit à la domestication lorsque l'animal était domesticable. Mais cela est loin d'être la norme. Prenons l'exemple de l'ours. Il n'est visiblement pas domesticable, c'est un carnivore qui nous renvoie aux institutions du sacrifice.

M. S. B. – Hasard évolutif et évolution culturelle seraient donc intervenus, à des époques successives, dans la domestication des animaux qui, à l'origine, avaient été amenés à vivre chez les humains pour y être sacrifiés ?

R. G. – Oui. Les Indiens védiques voient juste sur ce qu'est le sacrifice et le disent à chaque instant. Les commentateurs de l'époque, les Anglais qui traduisaient ces textes au XIXe siècle, entraient en fureur contre les hindous. Pourtant, ces derniers ont raison. En français, vous pouvez lire *La doctrine du sacrifice* dans les *Brâhmanas*<sup>12</sup>, le petit livre de Sylvain Lévi, le grand indianiste de cette époque. Il y a la réalité toute nue : les doubles, le sacrifice qui départage, le caractère créateur du sacrifice. L'explication des sacrifices proprement dits reste liée à la réalité de l'évolution. Il faut répéter les sacrifices des centaines de milliers d'années pour aboutir aux rois sacrés, à la domestication animale, etc. De même, l'explication des institutions humaines dérive du sacrifice. Les hindous ont raison. Mais comment faire passer dans le monde actuel l'idée que cela est le résultat d'une espèce de sélection naturelle ? Toutefois, aujourd'hui, les zoologistes et les spécialistes de l'homínisation savent que l'on a besoin d'un mélange de culture et d'évolution biologique pour expliquer les derniers stades de l'homínisation. Ils ont conscience que l'homínisation dure des millions d'années, mais qu'on ne peut la penser en dehors d'une espèce de queue-d'aronde entre la culture et la nature. Il faut poser des interdits parce que l'enfance humaine qui se prolonge a besoin d'être protégée contre les mâles qui veulent s'accoupler à nouveau avec les femelles.

M. S. B. – Est-ce qu'on peut parler d'interdits chez les animaux ?

R. G. – De façon métaphorique peut-être, mais pas vraiment à mon avis. Il y a des interdits animaux, par exemple, l'interdit de tuer le vaincu dans les combats de dominance. Vous savez pourquoi le loup qui tient l'autre loup à la gorge ne le tue pas alors qu'il aurait la possibilité de le faire ?

M. S. B. – Parce qu'il lui suffit que l'autre se soumette. Mais, chez l'animal, n'est-ce pas précisément cet aspect social qui établit et organise les hiérarchies ?

R. G. – Si, beaucoup de travaux récents sur les grands singes vont dans le même sens. Konrad Lorenz, déjà, voyait que les animaux, lorsqu'ils ne se connaissent pas, s'abordent toujours prêts à se lancer dans la bataille. Ils s'abordent ainsi, mais c'est une expectation. C'est soit la bataille, soit l'amitié, suivant la réponse.. Si la réponse est positive, le postulant se détourne vers un tiers, « si invitant déjà le nouveau partenaire à se joindre à lui, à s'allier avec lui contre le tiers. Ce tiers peut être un animal de la même espèce ou pratiquement n'importe quoi, j'ai évoqué cela, je crois, dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, en tout cas, Lorenz a vu ce triangle, il l'a esquissé.

M. S. B. – Ainsi vous en concluriez que la résolution sacrificielle, qui sépare l'homme de l'animal, serait la réponse vitale aux erreurs et aux manques dans la transcription et dans les prolongements des Interdits animaux ?

R.G. – À mon avis, c'est l'intensification du mimétisme, l'accroissement du cerveau humain qui font éclater les réseaux de dominance. Un accroissement de la violence se produit, qui menace l'espèce, en tout cas, ce péril paraît être à l'origine du processus d'homínisation. Le propre de l'homme, c'est que la violence entraîne les mécanismes victimaires. Mais, si le péché originel cède à la violence, il trouve une solution dans le religieux archaïque. Le paradoxe des cultures humaines, c'est que la violence expulse la violence, comme « Satan expulse. Satan ».

M. S. B. – Diriez-vous que céder à la violence, c'est le début de l'humain ?

R. G. – C'est l'homme de la chute, oui.

M – S, B. – L’homme de la chute, c’est l’homme.

R. G. – L’homme tout court. Il n’y a pas d’autre homme que l’homme de la chute. Au début, c’est la chute. Je crois l’avoir déjà dit, le christianisme se rend visible de façon sacrificielle et c’est là son génie, il peut fonctionner, et c’est le cas, sous l’aspect sacrificiel. On ne peut le reprocher ni au christianisme ni aux hommes parce que c’est une phase historique, comme ce qui précède. Le christianisme le dit. Prenez, par exemple, Augustin. Il avait des intuitions anthropologiques profondes. Peut-être parce qu’il était en contact avec le paganisme. Ces intuitions ne sont plus là, dans la destruction de certaines structures anthropologiques. Mais tout cela est une question d’accent. Il peut être nécessaire de mettre l’accent sur un aspect ou sur un autre selon les périodes. Aujourd’hui, on a tendance à oublier toutes ces intuitions anthropologiques de la tradition chrétienne. C’est pourquoi, d’un point de vue traditionnel, probablement, je représente une réaction augustinienne contre trop d’humanisme.

## 6. « Scandale pour les Juifs, folie pour les païens »

M S. B. – L’expression d’Augustin « Victor, quia victima », qui fait référence au Christ, permet de comprendre que la visibilité sacrificielle du christianisme est celle du Sacrifice qui mettrait fin aux sacrifices...

R. G. – Oui, bien sûr. C’est pour cela aussi que ceux qui sont non violents peuvent être considérés comme chrétiens de façon implicite, comme diraient les théologiens. Mais ils peuvent l’être de façon explicite également, car souvent leur non-violence est directement liée à l’interprétation de la Passion. Donc, dans son fondement, la non-violence est chrétienne. Je vous ai parlé déjà de la lecture byzantine de l’Œdipe roi ? Les Byzantins interprétaient la tragédie de Sophocle comme une Passion. Ils voyaient le Christ dans Œdipe, ils voyaient la victime innocente. Dans la postface d’une nouvelle édition de l’Œdipe roi, Francis Goyet a bien rappelé que les Byzantins interprétaient toute la littérature antique comme des Passions<sup>13</sup>. Au Moyen Âge on rencontre ces lectures, et le roi est toujours la victime innocente.

M. S. B. – Le Moyen Âge a beaucoup insisté sur le sacrificiel, je veux dire sur les sentiments qui, liés au sacrificiel, sont aussi les plus proches du cœur du christianisme...

R. G. – Oui, il ressent et pose des questions plus profondes que nous, bien qu’il puisse moins les conceptualiser. Cette façon de vivre le christianisme est profondément chrétienne, même si, par ailleurs, ces gens-là ne pensent pas, comme nous, qu’il faut ne pas être violent, et veulent reconquérir le tombeau du Christ.

M. S. B. – En général, on parle de Dieu comme auteur. Dans le seul cas de la foi chrétienne, auteur et acteur sont des figures si proches que nous les appelons Père et Fils. Cette relation unique casse-t-elle la distance entre la scène du monde remplie du bruit des hommes et Dieu ?

R. G. – Le créateur par excellence, le Verbe, était auprès de Dieu et rien n’a été créé sans lui. Mais il a créé le monde d’une telle manière que, lorsque les hommes deviennent assez intelligents pour s’interroger sur la création, ils peuvent rester athées.

M. S. B. – Mais une telle distance, impossible à récupérer, caractérise-t-elle donc la condition de l’homme déchu ?

R. G. – C’est encore la problématique de la grâce et de la conversion et Raymund Schwager l’a très bien développée<sup>14</sup>. Selon l’épître aux Romains, l’homme peut savoir que Dieu existe, qu’il y a eu création mais il ne peut pas prévoir la rédemption par le Christ, puisqu’elle relève de la conversion. Ainsi, la distance de l’homme par rapport à Dieu ne peut être récupérée que par effet de la grâce. Sans la grâce, pas de rédemption. Puisqu’« ils ne savent pas ce qu’ils font », il n’y a pas d’expérience subjective de la persécution.

Il faut une grâce spéciale pour savoir ce que l'on fait et seule cette grâce nous fait voir la vérité du christianisme.

M. S. B. – Au début de cette conversation, vous affirmiez que Je vois Satan tomber comme l'éclair a une forme centrifuge, en spirale, qui pourrait obscurcir les points de passages du discours. En effet, la forme de votre texte ressemble à une structure en mouvement, ou « en escargot », selon votre image. Or c'est précisément par ce biais qu'on peut le mieux relire les violences sacrificielles qui préexistaient à la Croix, à la victimisation de Dieu.

R. G. – Je l'espère. Cela pourrait être reformulé en disant que les Évangiles, où rien ne reste caché, éclairent la mythologie. J'ai déjà dit que les textes bibliques sont seuls capables d'expliquer pourquoi les héros mythiques sont des infirmes. En retour, la lecture des mythes permet un deuxième niveau de compréhension de textes souvent oubliés, en quelque sorte silencieusement éliminés par la tradition : Satan et les grands textes apocalyptiques. Si l'aveuglement et la mauvaise volonté de l'homme ne lui ont pas permis de comprendre les évangiles, c'est l'aller et retour dont nous avons parlé qui nous fait voir qu'ils éclairent les mythes. Il est encore nécessaire de travailler à cette thématique, qui est d'une grande complexité, mais certains aspects de la relecture du mythe à partir de la Croix me paraissent très bien amenés dans le livre sur la Grèce de Giuseppe Fornari<sup>1</sup>.

M. S. B. – Le triomphe de la Croix, qui est l'aboutissement de la progression thématique de votre ouvrage, constitue aussi l'aboutissement réel du long parcours de la violence humaine...

R. G. – Je pense que saint Paul, en particulier dans Romains et Corinthiens, circule dans l'« escargot mimétique ». Tout ce dont nous avons parlé forme peut-être une exégèse de ce que dit Paul sur la centralité de la Croix. La Croix est non seulement le savoir sur Dieu, mais en premier lieu un savoir sur l'homme. Paul en avait parfaitement conscience, et je pense qu'il serait fondamental de creuser davantage l'expression « scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1Co 1,23). En lisant La théologie politique de Paul de Jacob Taubès<sup>2</sup>, je m'attendais à ce qu'il développe cette idée, mais en fait il n'y est pas vraiment parvenu.

M. S. B. – Votre relation avec Paul s'est approfondie au fil des années...

R. G. – Je l'espère. D'une certaine manière, elle est récente. J'ai mieux compris saint Paul grâce à mes 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. Rien ne serait plus intéressant que d'écrire sur le protestantisme et le catholicisme. Le véritable œcuménisme serait de comprendre ce qu'ont fondamentalement en commun les Évangiles et saint Paul. Et à ce propos, l'interprétation anthropologique de Satan, à mon avis, permettrait d'aller plus loin sur cette voie.

M. S. B. – « Satan a été dupé par la Croix. » Faut-il comprendre qu'aucune relation historique, nulle opposition, n'est désormais envisageable entre Dieu et Satan, le Christ et le Léviathan ?

R. G. – L'idée vient de la première lettre aux Corinthiens, de la phrase de saint Paul qui dit que si les rois de ce monde en avaient connu les conséquences, « Ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (1Co 2,8). Pourquoi cette phrase ? Parce que, immédiatement après, les rois ont compris que leur force principale était détruite par la Croix, que la vérité sur le mécanisme victimaire était révélée. Satan n'est pas dupé par une ruse active de Dieu pour le détrôner, mais par le fait que le Christ soit mort sur la Croix.

M. S. B. – Le triomphe de la Croix n'a pas résolu, pour autant, la lutte entre le Christ et Satan. Vous dites, par ailleurs, que Dieu a laissé un espace à Satan pour gérer les affaires du monde...

R. G. – Pour expliquer aux hommes, il faut dire : « Dieu vous laisse faire », il n'est pas responsable du fait que les hommes s'emberlificotent dans des structures sataniques. Il faudrait exprimer ceci dans des formules pascaliennes, comme celle du « Dieu caché », ou dans celle de Simone Weil : « Dieu se retire. » Mais si je cite cette phrase, je vais me faire taper sur les doigts par les inquisiteurs progressistes qui ne voient plus d'hérétiques nulle part sauf les gens tels que moi.

M. S. B. – D'un autre côté, la tradition orientale retient d'autres formules, comme celle du livre de Job où Dieu prend le Léviathan à l'hameçon (Job 40,20), formule qui correspond probablement plus à l'idée d'un combat continu, parce que la destruction n'est pas totale.

R. G. – Certes, mais les puissances sont assez malignes pour savoir que, à partir du moment où une brèche est ouverte dans l'unanimité, on va vers la destruction totale du Léviathan. Pour expliquer la phrase « Je vois Satan tomber comme l'éclair », j'aurais tendance à dire que Satan a perdu son pouvoir de mise en ordre, le pouvoir d'ordonner la société, mais qu'il n'a pas perdu son pouvoir de désordre. Satan, sur terre, là où il est tombé, ne peut plus s'enchaîner, établir l'ordre de sa propre transcendance, donc il est déchaîné, déchaîné dans son pouvoir de semer le désordre. C'est l'image de l'Apocalypse.

M. S. B. – Si je suis votre pensée, la venue du Christ, qui rompt l'ordre de la violence, devrait avoir pour conséquence : soit que le ciel et la terre soient désormais séparés, rendant actuelle l'Apocalypse, soit, au contraire, qu'il faille considérer comme actuelle l'immanence de l'ordre divin, sur le modèle hégélien.

R. G. – Je ne sais pas. Les lectures sacrificielles sont toujours intéressantes, parce qu'elles tiennent compte de ce que vous venez de dire : elles participent avant tout à la puissance de Dieu dans un monde qui, sur le plan historique, reste évidemment pré-apocalyptique. Les tentatives d'établissement d'un ordre divin ici-bas continueront à se succéder. L'erreur des idéalistes est de croire sans faille à ces tentatives, alors que la violence reste intérieure au monde. Le triomphe de la Croix est le fait d'une infime minorité ; de sorte que, même si Satan est vaincu à chaque fois qu'un individu est sauvé, son pouvoir demeure. Vous voyez, c'est mon jansénisme qui ressort. 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 de choses est historique ; Luc l'appelle le temps des païens, c'est-à-dire de ceux qui vont se convertir mais mal. 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.

M. S. B. – Ainsi, il serait peut-être souhaitable de conserver au pouvoir une fonction de katechon, de « force qui freine ».

R. G. – Bien sûr. On n'a pas envie de renoncer au katechon ! Ce serait se débarrasser de tout le reste aussi. Mais il faut reconnaître que c'est une définition totalement négative. Je pense qu'il n'y a pas de « science politique » pure. Elle doit essayer de défendre l'ordre, de ralentir l'indifférenciation avec des moyens aussi pacifiques que possible, tout en sachant qu'elle ne peut aspirer à la non-violence absolue sous peine de mettre en œuvre la plus grande violence. Et puisqu'on ne peut pas faire une vraie théorie, ce que l'on peut faire, c'est de retarder, jouer le rôle du katechon et essayer de le perpétuer.

M. S. B. – Quelle différence pensez-vous qu'il y ait, s'il y en a une, entre le pouvoir comme katechon qui retarde la fin des temps et la fonction proprement victimaire de « Satan qui expulse Satan » ?

R. G. – Alors que « Satan qui expulse Satan » représente vraiment l'ordre, le katechon se situe dans un monde chrétien, dans un monde débarrassé du règne de Satan, qui n'en veut plus. En même temps, le katechon retient encore un peu l'ordre ancien, sans lequel s'ouvrirait la porte à la violence absolue. Le katechon retient la violence, c'est-à-dire ce qui reste alors que Satan a été roulé, dupé. Il faut admettre que, pour empêcher la violence, nous ne pouvons nous passer d'une certaine violence. Nous sommes donc obligés de penser en termes de moindre violence. Mais, au fond, il est difficile de cerner précisément leur différence.

M. S. B. – La fonction du katechon est liée à sa visibilité. C'est au moins la perspective qu'indique Carl Schmitt, le penseur du XXe siècle qui a le plus analysé cette fonction.

R. G. – Le katechon est forcément lié à un savoir, au savoir qui détruit Satan. De son côté, le vieux Satan a un rôle social, par conséquent invisible. La question du katechon concerne tous ceux qui ont l'autorité d'agir. Comment doivent-ils agir s'ils savent ? Quelle est la part à faire aux sacrifices dans une perspective

où la vérité est révélée ? C'est la situation moderne... De toute manière, répondre complètement à cette question appelle une réflexion sur les relations entre politique et théologie qui sont extrêmement complexes. Mais je cite toujours Carl Schmitt quand on me reproche de parler de violence et de crise. Carl Schmitt relève que la seule science possible pour le monde des Lumières était la science de l'ordre. Il considère aussi que cette science de l'ordre n'est pas l'ordre. Il s'agit du discours sur l'ordre. Et dans ce domaine, la distinction faite par l'école linguistique est tout à fait pertinente. Un discours sur l'ordre, même proclamé pendant des siècles, peut très bien ne pas refléter la vérité. Ce que dit Carl Schmitt est valable pour toutes les sciences de l'homme, pour l'anthropologie comme pour la science juridique et la science politique. Cela s'applique aux sciences de l'homme qui n'ont jamais réussi à penser la crise. Et cependant c'est la crise qui révèle « who is in charge », qui décide. Penser la crise, c'est revenir à une notion de circularité présocratique. La philosophie des Lumières ne l'envisage jamais sous cet angle parce qu'elle fait de la crise une rupture accidentelle de l'ordre, quelque chose de purement irrationnel qui, par conséquent, n'est pas pensable. Là, Carl Schmitt a vu quelque chose de très important pour toutes les sciences de l'homme.

M. S. B. – Les sciences humaines ne parviennent pas à penser la réalité du désordre parce qu'elles le considèrent purement comme une suspension de l'ordre...

R. G. – Mais ce n'est acceptable ni du point de vue chrétien, ni du point de vue présocratique. Prenez la phrase d'Anaximandre : l'ordre humain sort toujours du chaos, et retourne au chaos<sup>15 16</sup>. Ce sont des pensées de la crise. Est-ce que Carl Schmitt a parlé des présocratiques ?

M. S. B. – À ma connaissance, il ne l'a fait que de façon épisodique, sauf à propos du nomos basileus, basé sur le fragment de Pindare : nomos comme roi, comme première délimitation et réglementation culturelle et sacrée de la violence. La limitation de la violence est en effet un thème fondamental pour Carl Schmitt...

R. G. – Voilà, comme pour toute cette école allemande qui a de remarquables penseurs, comme Walter Otto. Son livre sur Dionysos paraît en Allemagne en 1933 ». Il est à l'opposé de Jean-Pierre Vernant qui, lui, ne peut voir autre chose que le « normal ». L'helléniste français est absolument scandalisé par le désordre. Il vient d'écrire un essai sur Tocqueville que j'aimerais lire. Mais, s'il y a un auteur mimétique, c'est Tocqueville. S'il y a une science politique, c'est Tocqueville. Le second volume de Démocratie en Amérique constitue la naissance de Tocqueville. Et puis c'est encore Tocqueville qui trouve la différence entre la démocratie et la monarchie en la fondant sur le modèle unique de cet animal sacrificiel qu'est le roi. La démocratie, où il y a autant d'obstacles que d'individus dans la société, donne l'impression que, le roi supprimé, tous les obstacles sont supprimés. On ne s'aperçoit pas qu'au contraire, s'il n'y a plus l'ombre d'un infirme, c'est parce que le monde va devenir un cimetière.

M. S. B. – Tocqueville est le grand vaincu, c'est le prophète de la modernité. Mais ce n'est pas l'histoire des vaincus qui provoque l'intérêt maintenant, c'est plutôt l'histoire des peuples qui n'ont pas d'histoire. On raconte l'histoire de ce qui n'a pas d'histoire, des victimes qui n'ont pas eu de postérité...

R. G. – Et on la raconte contre soi-même, de toute façon. L'histoire classique s'intéressait à certaines victimes chrétiennes. Par exemple, les martyrs étaient importants parce qu'ils avaient créé un monde après eux. Mais aujourd'hui, ni l'histoire des vaincus ni l'histoire des vainqueurs n'ont d'intérêt. Les victoires de Louis XIV célébrées par Racine et Boileau sont oubliées et on ne fait place qu'aux victimes sans nom, aux foules anonymes de l'histoire.

M. S. B. – C'est surtout une façon de se situer soi-même dans une non-histoire. On dirait que tout le monde s'est mis à apprendre, par mimétisme, comment se mettre hors de l'histoire.

R. G. – C'est la définition de l'histoire qui est en jeu évidemment. Depuis pas mal de temps, on essaie d'effacer la distinction entre l'histoire et l'ethnologie. La connexion a commencé en France dans les années trente, avec l'École des Annales : la vie quotidienne et l'histoire des coutumes et des mentalités en enlevant

le sens de l'une comme de l'autre. C'est une autre forme d'indifférenciation.

M. S. B. – Vous avez parlé quelquefois – par exemple dans *Quand ces choses commenceront*<sup>17</sup> – du parallélisme entre l'importance du pouvoir politique et son impuissance à penser seul. Quel rôle, à votre avis, joue le politique dans le monde contemporain ?

R. G. – Il joue un rôle de moins en moins grand, justement. Ce qu'il faut dire ici c'est que l'économie moderne a aussi un caractère de katechon parce que l'économie satisfait. Les gens disent : nous voulons tous la même chose, et l'économie dit : nous donnons à tous la même chose. Cette réponse les satisfait pour un temps. Mais les gens sentent que la société de consommation commence à ne plus être le katechon qu'elle était, surtout depuis la dernière guerre mondiale. Aujourd'hui, l'augmentation du niveau de vie ne suffit plus à combler les gens, un peu comme la montée de la névrose générale.

M. S. B. – L'économie serait le katechon de notre monde ?

R. G. – C'est l'idée de Dupuy et de Dumouchel dans *L'enfer des choses*<sup>18</sup> même s'ils disent cela tout autrement. Chez les Américains, c'est très net. Les ordinateurs, c'est bien pour l'économie, c'est nouveau ; mais ils se demandent avec malaise ce qui va remplacer les ordinateurs. Le désir mimétique n'est satisfait que pour un temps et pour un temps de plus en plus court. Il faut toujours trouver de nouveaux jouets et c'est de plus en plus difficile.

## 7. Face au meurtre collectif : Claude Lévi-Strauss et la théorie mimétique

M. S. B. – Racontez-moi ce qui vous a poussé vers l'anthropologie après *Mensonge romantique et vérité romanesque*...

R. G. – Le livre que vous mentionnez est consacré aux romanciers européens qui m'ont révélé le désir et la rivalité mimétique. Après l'avoir écrit, j'étais curieux de savoir si ce désir est vraiment universel, si on en repère des traces dans les cultures non occidentales et les cultures archaïques. Je me suis donc mis à lire les classiques de l'ethnologie. J'étais littéralement submergé de découvertes mimétiques et je ne savais pas comment classer mes notes. Il m'a fallu près de dix ans pour formuler la thèse du meurtre collectif, de la violence collective. C'est un des meilleurs moments de ma vie intellectuelle et j'en ai un souvenir extraordinaire. J'avais l'impression constante de découvrir du jamais dit, sans savoir comment le dire. Mon second livre, *La violence et le sacré* sera publié en 1972 seulement, douze ans après le premier.

Ces années furent difficiles pour moi mais exaltantes. Autre chose encore me poussait vers l'anthropologie. J'appréciais beaucoup les livres de Claude Lévi-Strauss, pas tout à fait classiques encore, mais en train de le devenir. Il venait de publier le premier volume de *L'anthropologie structurale* et bientôt ce fut *La pensée sauvage*.

La période existentialiste était terminée mais les attitudes restaient marquées par cette mode et on reprochait volontiers à Lévi-Strauss d'être trop sec, de déshumaniser tout ce qu'il touchait. Cette critique était très fautive. Son grand livre sur la parenté est austère, certes, et technique mais ce qui a suivi est aussi poétique que vrai. Lévi-Strauss est un des grands poètes de l'ethnologie. En faisant de ses lecteurs des « penseurs sauvages », il les plonge vraiment dans d'autres mondes. Il change beaucoup plus notre regard que les descriptions réalistes du XIXe siècle. Et ce n'est pas un truquage esthétique, ce n'est pas une recette de dépaysement qui obtiennent ce résultat, c'est l'analyse structurale, c'est l'enquête patiente d'un scientifique qui est aussi un grand artiste, dans un genre aussi traditionnel que possible, celui de l'explication limpide.

Ce n'est pas le seul contenu qui émeut le lecteur dans ces livres, c'est tout ce qui fait d'eux de vrais livres, de beaux livres même en tant qu'objets, la couverture, les illustrations, la mise en pages, la typographie. Ils sont très sobres et pourtant luxueux. Leurs illustrations sont des instruments de travail. Les moyens utilisés

sont relativement pauvres, pour des raisons pas seulement esthétiques, je pense : l'auteur souhaite que les étudiants puissent acheter ses livres. Le chef-d'œuvre du genre, à mes yeux, c'est ma vieille *Pensée sauvage* de chez Plon, que je conserve précieusement.

Si je parle de ces livres comme des œuvres d'art, ce n'est pas pour en déprécier le contenu, bien entendu. Leur auteur m'a enseigné à penser en termes de différence, en un sens qui s'est beaucoup répandu depuis mais qui est d'abord le sien. Cette pensée est sa vocation propre et pour toutes sortes de raisons, intellectuelles surtout mais pas exclusivement, il s'est donné totalement à elle. Elle est inépuisable, assurément, et son œuvre le montre bien, mais aussi, pour leur auteur, elle est plus qu'une pensée, elle est un style de vie et même une espèce d'ascèse. Elle lui a permis non seulement de se tenir à l'écart de l'horrible comédie médiatico-larmoyante de l'interminable après-guerre mais même, luxe suprême, de ne faire presque aucune allusion à l'extrême vulgarité du monde contemporain.

Le sujet qui m'intéresse le plus, la violence, est au cœur même de l'horrible comédie larmoyante et il en résulte pas mal de malentendus assez inextricables, à mes dépens. Aux yeux de beaucoup de gens et de Lévi-Strauss lui-même, j'en ai peur, je participe à cette comédie. Je parle trop de la violence pour ne pas sympathiser avec la meute gémissante qui exploite cette notion.

Or, si je vous disais maintenant que mon intérêt pour la violence vient de Lévi-Strauss lui-même, j'exagérerais à peine. Son œuvre est très présente au départ de ma réflexion sur ce sujet. C'était au début des années soixante. Je commençais à réfléchir sur le rôle des jumeaux dans la mythologie, et je m'aperçus un jour que, dans une de ses analyses, je ne sais plus laquelle, Lévi-Strauss traitait une paire de jumeaux comme il fait de toutes les autres paires d'objets qu'il rencontre dans les mythes, il les différenciait. Ce fut pour moi une espèce de révélation.

Dans la perspective lévi-straussienne, ce qui justifie la différenciation des jumeaux, c'est la fameuse définition saussurienne du signe. Le signe ne signifie jamais que des différences entre ceci et cela. Linguistiquement, il n'y a que des différences, mêmes entre deux jumeaux. Si l'identité existe (quelques années plus tard, les héritiers de Lévi-Strauss annonceront au monde, solennellement, qu'elle n'existe pas), il n'est jamais vraiment question d'elle, elle ne joue aucun rôle dans la culture qui est tout entière langage. Dans les analyses de Lévi-Strauss, il n'y a pas d'identité et c'est bien pourquoi lorsque des jumeaux tombent entre ses mains, il les différencie.

Je ne dis pas que cette attitude est complètement fautive. Les cultures archaïques ne veulent que la différence, comme toutes les cultures et elles ne disent jamais l'identité directement. Il ne faut pourtant pas croire qu'elles ne peuvent pas la dire. Elles l'évoquent fréquemment, au contraire et, à mon avis, une des ressources essentielles de cette évocation, c'est le thème mythique des jumeaux.

En ne voulant lui-même que la différence, Lévi-Strauss a quelque peu raison, je pense, sur un plan purement linguistique mais sur le plan de la culture, il a tort. Ce n'est pas une différence de plus que les jumeaux signifient dans les mythes, c'est la perte des différences, c'est l'identité. Si les cultures ne parlent jamais franchement de cela, ce n'est pas parce qu'elles ne le peuvent pas, c'est parce qu'elles se sentent menacées en permanence par l'identité.

M. S. B. – Pourquoi cette peur de l'identité ?

R. G. – Pour les mêmes raisons que nous tous, je pense, pour les mêmes raisons que Lévi-Strauss lui-même. L'identité 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'entretiennent d'abord, comme dans *Les sept contre Thèbes*, 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.

Pour m'assurer que je ne divaguais pas en pensant comme je le faisais, en supplémentant le tout-puissant structuralisme et donc en m'écartant de lui et plus tard, de la déconstruction, je me suis tourné vers les

jumeaux tragiques, Étéocle et Polynice et les jumeaux comiques du théâtre antique (nous ne les avons plus qu'en latin avec Les Ménechmes de Plaute mais ils existaient déjà chez les Grecs). Ces jumeaux tragiques et comiques sont la première, la plus puissante, et même, à vrai dire, la seule interprétation forte des jumeaux mythiques, et ils soutiennent l'idée d'une indifférenciation violente, d'une crise mimétique de la culture, fondamentale dans ma théorie.

On n'accède vraiment à ces idées que par l'intermédiaire de la différence lévi-straussienne. On peut donc espérer penser la violence de façon intelligente, sans tomber dans le mélodrame poisseux qui fait rage autour de nous. C'est en ce sens que je suis lévi-straussien au sein même de ce qui apparaît comme mon anti-lévi-straussisme.

Les jumeaux sont au cœur de la plus grande littérature parce que, à la différence des sciences sociales qui n'entendent que l'ordre, ou plutôt le discours sur l'ordre – c'est, je pense à la distinction repérée par Schmitt qu'il faut se référer une fois de plus – la littérature est gourmande de désordre, au moins jusqu'à un certain point. Pour émouvoir le public, on ne peut pas se passer d'un certain désordre.

M. S. B. – La question de la différence n'est-elle pas l'objet même de votre différend avec Lévi-Strauss ?

R. G. – Je voulais profiter de ce qu'il y a de meilleur dans Lévi-Strauss sans succomber à la dictature de la différence où s'est engouffré ensuite tout le XXe siècle finissant, finissant très mal à mon avis. Pour suivre mon idée, il faut d'abord se mettre à l'école de la littérature. Plutôt que de se gaver de sciences sociales et de philosophie, il vaut mieux commencer par Don Quichotte et L'Homme du souterrain, sans oublier Eschyle, Sophocle et Les Bacchantes d'Euripide. C'est bien ce que j'ai fait et je m'en félicite tous les jours. C'est la chance bien en rendu qui a voulu cela, ce n'est pas une stratégie savante de ma part.

La littérature m'a fait comprendre que le désordre et la violence sont la même chose que la perte des différences. C'est là l'expérience donc Lévi-Strauss ne veut pas en rendre parler, bien sûr, et on ne peut pas le blâmer, mais il se contraint alors, avec toute l'époque qui l'a suivi, à faire l'impasse sur le tragique, et même sur le comique, à évacuer tous les grands problèmes qui se posent forcément en ce temps-ci.

Je me souviens qu'un jour, dans les années soixante-dix peut-être, je fus invité à parler à Yale, capitale de la déconstruction américaine, et, sans même réfléchir à ce que ce choix avait de provocant, je choisis la tragédie grecque. À la fin, le chairman de l'endroit, grand pontife de La déconstruction, me posa une seule question qui n'en était pas une. Il s'écria : « Comment peut-on parler encore de tragédie grecque aujourd'hui, qui peut s'intéresser encore à la tragédie après la déconstruction ! »

M. S. B. – Ce chairman, n'était-il pas le célèbre Paul de Man, neveu du non moins fameux Henri de Man, syndicaliste et politicien belge rallié à la cause nazie ? Paul de Man lui-même a commencé son œuvre critique pendant la guerre, et il sympathisait avec le nazisme. À peu près à l'époque de la découverte de ses articles compromettants, on a découvert à quel point le grand maître Martin Heidegger s'était compromis avec le même régime. À Yale c'était un peu comme si on avait planté non pas un mais deux bâtons dans la proverbiale fourmilière.

R. G. – Vous voyez juste. Et je n'ai pas besoin de souligner ce qu'il en est d'ores et déjà de l'œuvre très académique, au fond, de Paul de Man, face à Eschyle, Sophocle et Euripide

Le moment le plus important de cette époque pour moi, fut celui où je compris, grâce à Lévi-Strauss indirectement, que l'identité confondante des jumeaux mythiques est une métaphore de l'effondrement conflictuel des différences, source d'un désordre infini. La tragédie grecque rend cela manifeste.

Si les jumeaux sont plus fréquents dans les mythes que ne le justifie le pourcentage de naissances jumelles dans les populations réelles, c'est tout simplement parce que les mythes recourent souvent à eux pour dire ce dont ni les philosophes, ni les professeurs ne parlent volontiers, la violence indifférenciatrice, la crise mimétique qui menace toutes les sociétés. Cette crise aiguise les oppositions non pas en renforçant les différences comme notre individualisme le prétend, mais en les vidant de leur contenu, en les indifférenciant.

Le langage procède ainsi qu'il ne se laisse pas enfermer par les insuffisances du signe, sur lequel pourtant il se fonde. Le langage est symbolique en un sens que Lévi-Strauss connaît mieux que moi, certainement. Mais sur le point qui nous occupe, notre différentialisme, notre « linguisticisme » invente des barrières qui ne proviennent qu'en apparence du langage. Celui-ci, en somme, est beaucoup plus apte à dire le vrai que ne le souhaite le nihilisme contemporain.

La vérité c'est que le langage transgresse en se jouant, depuis toujours, de tous les interdits différentiels qu'on essaie de lui opposer. Ceux de Lévi-Strauss ne sont pas aussi efficaces que ceux des cultures elles-mêmes et pourtant, même les cultures les plus vigoureuses finissent toutes par retomber au fameux chaos d'Anaximandre. Le plus célèbre fragment de ce penseur affirme que toutes choses émergent d'abord du chaos, apeiron, pour se différencier ensuite, pour devenir choses, en d'autres termes, mais finalement elles retombent toutes dans l'abîme d'où elles sont sorties, à cause de leur violence réciproque, mimétique : « en se punissant les unes les autres pour leur scélératesse selon l'ordre des temps », dit Anaximandre. Ce fragment extraordinaire, je l'ai déjà cité plus haut, dans un des chapitres du présent livre, qui porte lui aussi sur le différentialisme et l'indifférenciation contemporaine.

M. S. B. – Vous rendez hommage à Claude Lévi-Strauss, tout en opposant la pensée de la seule différence, la sienne, à une pensée qui pense à la fois la différence et l'indifférenciation, la vôtre, plus complète, simultanément plus antique et plus moderne. Mais, entre lui et vous il existe un contentieux. Plusieurs fois, il me semble, Lévi-Strauss a fait des allusions désobligeantes à votre œuvre.

R. G. – C'est exact. Je ne peux pas éviter de dire des choses un peu négatives et, avant de le faire, j'ai voulu montré que je ne minimise pas cette œuvre. Je ne critique pas non plus ses choix personnels qui ne me regardent pas.

Je ne critique chez Lévi-Strauss que ce qui me touche, à savoir sa critique de mon œuvre, très peu de choses par conséquent, peut-être rien. Il se pourrait, en effet, que je m'avance un peu trop en suggérant que Lévi-Strauss me fait l'honneur de me critiquer. Mon nom ne figure nulle part dans son œuvre et c'est pure présomption, peut-être, de ma part, que d'interpréter certaines phrases de lui comme une critique à moi adressée.

Lévi-Strauss se garde bien de me lire, je pense, il s'en garde comme de la peste et il me connaît seulement par la rumeur intellectuelle qui le tient vaguement au courant. Mais il n'ignore pas que les « boucs émissaires » et la violence collective jouent un rôle clé dans mon travail. Ce qui me porte à penser que, malgré tout, Lévi-Strauss fait allusion à moi quand, notamment dans la conclusion d'un article assez récent tiré d'un livre en l'honneur de Françoise Héritier, il exprime son dédain à l'égard de certains fidèles de Totem et tabou, doublement coupables puisqu'ils recourent aussi à l'idée terriblement vulgaire de « bouc émissaire » pour parler de la violence. Les mots exacts de Lévi-Strauss m'échappent, mais pas l'idée qu'ils expriment, et je ne peux guère éviter de me sentir visé 19.

En dehors de la thèse du meurtre collectif que je tiens pour géniale, la plus grande découverte de toute l'ethnologie ancienne, je pense, je n'ai jamais rien admiré dans Totem et tabou. Ce meurtre, d'ailleurs détachable du reste de l'œuvre, n'est pas l'origine de ma propre hypothèse du meurtre collectif. Cette origine, vous le savez, c'est la Crucifixion. Il n'y a donc pas beaucoup en commun entre la thèse de Freud et la mienne. Mais Lévi-Strauss ne voit pas les choses ainsi. Il ne conçoit pas, je pense, qu'on puisse avoir une opinion nuancée sur Totem et tabou. Puisque je dis du bien de ce livre, je suis contaminé par lui à ses yeux. Non seulement lui mais d'autres critiques s'acharnent à voir en moi un disciple inconditionnel de l'anthropologie freudienne.

Lévi-Strauss a parfaitement raison d'affirmer que Freud, dans Totem et tabou, ne peut pas faire ce qu'il croit faire, il ne peut pas doter l'anthropologie d'une théorie authentiquement génétique, car il se donne toujours d'avance, dans sa démarche, les significations que cette genèse devrait seule lui procurer.

Cette critique me paraît juste et j'y adhère d'autant plus volontiers que non seulement elle n'a aucun rapport avec la théorie mimétique du lynchage fondateur mais elle définit, sans le savoir, la force de cette théorie.

M. S. B. – Lévi-Strauss fait de vous une cible qu'il ne peut pas atteindre faute de savoir où elle se trouve.

R. G. – Il ne croit pas avoir besoin de me lire car, me voyant m'engager dans l'impasse de Totem et tabou, il sait mieux que moi ce qui infailliblement m'est déjà arrivé et m'arrivera toujours.

Si je parle de meurtre collectif dans les mythes, c'est forcément à la façon de Freud puisque je fais confiance à Totem et tabou. C'est ainsi que Lévi-Strauss voit les choses et il ne changera pas. Si je dis ce que j'en dis, c'est parce que j'entends montrer à ceux qui lisent les livres dont ils parlent – ils sont de plus en plus rares il faut l'avouer – que la théorie mimétique n'a rien à craindre d'une critique du type lévi-straussien. Cette critique met au contraire en relief la puissance de la thèse mimétique.

Lévi-Strauss ne voit absolument pas que, loin de recopier Totem et tabou, ma thèse est tout entière constituée de façon à éviter l'écueil sur lequel, pense-t-il avec pas mal de satisfaction, j'ai sombré depuis toujours.

M. S. B. – Pourriez-vous expliquer où se situe le meurtre collectif dans votre hypothèse de l'évolution culturelle des sociétés humaines ?

R. G. – Mon hypothèse sur le meurtre collectif n'a rien à voir avec celui que commettent les « fils » de la « horde primitive » révoltés contre leur « père tyrannique ». Mon meurtre à moi est un phénomène aléatoire et anonyme qui se produit entre des doubles indifférenciés, un phénomène qui produit de la signification mais n'en réclame pas.

Si je me permets de parler de genèse du culturel, c'est parce que la crise mimétique efface toutes les significations qui encombrant la thèse de Freud avant le meurtre collectif. Ce phénomène se déclenche automatiquement, entre des quasi-jumeaux anonymes, au moment où les significations sont toutes détruites, et aussi, dans mon hypothèse, ce phénomène se produisait déjà lorsque ces mêmes significations n'existaient pas encore, dans un passé si lointain qu'aucun document ne peut confirmer la genèse que je propose. Si hypothétique qu'elle soit, cette genèse n'en est pas moins théoriquement possible dans une optique structuraliste, celle-là même de Lévi-Strauss.

Il y a bien quelques significations très pauvres qui persistent au terme de la crise mimétique, tellement robustes que la violence ne parvient pas à les effacer, à les indifférencier. Elles sont si anciennes qu'elles existent déjà chez les mammifères, sous une forme encore plus rudimentaire sans doute. Devant un troupeau d'antilopes, les prédateurs choisissent de préférence les infirmes, les individus blessés, endommagés, handicapés, toujours plus faciles à capturer. On les retrouve plus tard dans la culture humaine, sur les corps des divinités que le meurtre collectif a engendrées, archaïques, grecques, hindoues, etc. C'est autour de ce même type d'individus que les hommes en quête de boucs émissaires se rassemblent et c'est pourquoi il y a tant d'éclopés parmi les dieux archaïques et antiques. On peut donc situer la genèse mimétique du religieux dans la transition, aussi interminable qu'on le voudra, entre l'animal et l'homme.

M. S. B. – Claude Lévi-Strauss n'est pas le seul à faire de vous un freudien des plus ordinaires.

R. G. – Oui. Peut-être même que avant d'écrire son article, Lévi-Strauss avait lu celui d'un Américain qui, il y a quelques années, croyant donner une image fidèle de ma thèse, m'attribuait, comme si je la faisais mienne, comme si je l'avais reprise à Totem et tabou, l'idée exclusivement freudienne d'un meurtre unique à l'aube de toute l'histoire humaine.

Peut-être Claude Lévi-Strauss a-t-il lu également un article de Maurice Bloch, anthropologue bien connu, dans Le Monde de l'éducation<sup>20</sup>. Pour me situer de façon rapide et efficace, Maurice Bloch, si je ne me trompe pas, après l'énoncé de mon nom, s'est contenté d'ajouter l'épithète suivante : « freudien ». Aux yeux

de Maurice Bloch, je suis freudien sans plus, freudien tout court, freudien classique en somme, pas même un peu hérétique sur les bords.

L'étiquette n'a rien d'insultant, certes, mais, étant donné que le meurtre collectif est la seule chose que j'ai jamais louée dans Freud et que, en dehors de cela, je n'ai jamais parlé de l'inventeur de la psychanalyse que pour l'attaquer, et on me l'a pas mal reproché d'ailleurs, cette étiquette est fautive. La prochaine fois que Maurice Bloch me mentionnera, s'il y en a une, je le prie de forcer encore un peu sur la fantaisie et, à la suite de mon nom, de mettre quelque chose comme « cow-boy en retraite », ou peut-être « agriculteur inca » ou encore « dentiste coréen ». Cela ne le gênera pas, je pense, puisque c'est la fantaisie qui l'intéresse plutôt que la vérité, et ce sera mieux pour moi. Le malentendu sera plus facile à dissiper.

## 8. Positivistes et déconstructionnistes

M. S. B. – Sur le plan anthropologique, une frontière s'interpose à la connaissance des choses ultimes, frontière au-delà de laquelle il n'est pas donné aux hommes de voir le fondement caché. Concernant ce fondement, on peut avancer des hypothèses, mais on ne peut le connaître empiriquement. C'est donc de façon cohérente que vous avez toujours affirmé le caractère d'hypothèse scientifique de votre travail.

R. G. – La théorie mimétique ne prétend pas être exhaustive d'un point de vue anthropologique. Elle veut définir le passage d'un type de religieux à un autre. Au-delà, elle ne prétend pas épuiser ces innombrables variantes anthropologiques qui n'ont pas d'intérêt sur le plan théorique, par rapport à l'explication. Et, en opposant les diversités infinies, on a toujours raison, mais peu importe, puisqu'une victime se trouve toujours au centre. La théorie mimétique est explicitement antirelativiste puisqu'elle cherche l'explication unique et centrale de la religion archaïque, celle qui intéressait l'anthropologie positiviste. Elle ne la cherche pas d'une manière positiviste, mais, par certains côtés, je ne suis pas fâché quand on me traite de positiviste.

Sans rentrer dans des définitions techniques du positivisme, je dis que la théorie mimétique, l'éclairage qu'elle donne sur les mythes, explique trop de choses pour qu'il n'y ait pas du vrai. Comme dans un roman policier, les indices ne peuvent plus être considérés par l'esprit comme de simples coïncidences quand ils deviennent trop nombreux. Voyez par exemple les handicaps, les infirmités : la thèse mimétique en explique la présence dans beaucoup d'histoires mythiques. Ainsi, lorsque les hommes n'ont pas de raisons de choisir des victimes – parce qu'elles ne sont pas coupables –, ils font comme les enfants à l'école et choisissent comme bouc émissaire celui qui n'a pas un beau physique, l'étranger... Le nombre d'étrangers dans les mythes est incroyable. Pourquoi tous ces étrangers ? Pourquoi tous ces boiteux ? Tous ces éléments composent l'image des handicapés victimes de la ségrégation. L'explication de tous ces indices constitue le caractère scientifique de mon travail. Il oblige celui qui doute à fournir une meilleure explication, ou à adopter cette théorie faute de mieux. La pensée actuelle essaie d'échapper à ce choix en se cachant derrière diverses formes d'idéalisme. Je me situe vraiment dans une optique scientifique. C'est important pour comprendre ma théorie.

M. S. B. – L'optique scientifique reconnaît que l'hypothèse la plus probable est celle qui apporte le plus d'explications sur les phénomènes étudiés...

R. G. – Il pourrait y avoir une hypothèse qui expliquerait encore plus. On peut toujours supposer qu'il y a une autre hypothèse, mais enfin cela reste une supposition. La thèse de Karl Popper selon laquelle toute théorie scientifique doit être falsifiable ne tient pas la route. Le fait que la terre tourne autour du soleil, plutôt que le contraire ne sera plus remis en question. Même chose pour la circulation du sang. Ce sont là, plutôt que des hypothèses scientifiques, presque le fruit d'expériences. Aujourd'hui, lorsque vous voyez le soleil se lever, vous n'imaginez pas qu'il sort de la terre. Vous savez très bien que la Terre tourne. D'une certaine façon, on peut dire que vous le voyez. C'est la même chose pour la chasse aux sorcières au Moyen Âge.

Qu'advierait-il si, à propos d'une chasse aux sorcières, quelqu'un vous disait : « Ah c'est une intervention divine. » Vous vous moqueriez de lui, parce que vous savez pertinemment que c'est faux. Vous n'avez pas besoin d'hypothèse scientifique parce que les indices sont trop nombreux. Le fait que parfois au Moyen Âge on tuait des Juifs « sans raison » n'est pas une thèse discutable. Vous n'allez pas vous demander tout à coup si les Juifs n'apportaient pas la peste. Et ce n'est pas seulement la pression sociale qui dit cela ; vous savez que vous avez affaire à un phénomène mimétique de bouc émissaire. Parce que la chasse aux sorcières se pratiquait au XVe siècle, tout le monde va d'instinct à l'explication sur ce point qui est au fond celle de la théorie mimétique. Mais, ils franchissent les étapes si vite qu'ils ne voient pas la théorie. Ils ont l'impression qu'il s'agit de « données immédiates de la conscience ». Mais ils refuseront l'explication selon laquelle les textes de persécution du Moyen Âge sont exactement les mêmes que celui d'Œdipe, avec la même organisation des mêmes thèmes. Pourtant c'est vrai. Un jour ou l'autre, la théorie mimétique de la mythologie sera aussi évidente et naturelle que notre démythification spontanée de phénomènes analogues au Moyen Âge.

M. S. B. – Pour échapper à l'interrogation sur les relations entre les faits et les interprétations, et, pour avoir recours à l'objectivité, les positivistes deviennent-ils totalement relativistes ?

R. G. – Vous m'en demandez trop. Mais nous ne devons pas oublier que très souvent l'interprétation positiviste, au sens le plus commun du terme, met en lumière des données fondamentales. Nous leur devons tous les documents ethnologiques que nous possédons. Sans eux nous n'aurions aucune information sur les sociétés archaïques, parce qu'il n'y aurait rien d'écrit. La description « au ras des pâquerettes », très réaliste, au sens du XIXe siècle, qu'ils ont laissée, est sans prix. Elle a la même valeur documentaire que Hérodote pour le monde antique, mais elle lui est supérieure parce que beaucoup moins attachée aux mythes. Même s'il y a des mythes, les observations venant du regard et de l'ouïe prévalent presque toujours. Il faut donc une espèce d'humilité pour comprendre que le positivisme vulgaire, si naïf soit-il, a apporté sur un monde des documents ethnologiques sur lesquels il nous faudra revenir, j'en suis certain, parce qu'il n'y en a pas d'autres. Ces documents se correspondent trop bien les uns les autres pour qu'on puisse les mettre en cause.

Autrement dit, aujourd'hui nous pourrions vraiment faire la synthèse de l'anthropologie de la fin du XIXe et du début du XXe. Prenez James George Frazer, l'auteur du célèbre Rameau d'or : qu'est-ce qu'il n'a pas vu sur le bouc émissaire ! Lorsqu'il a choisi l'expression « bouc émissaire » pour désigner toute une catégorie de victimes, il a créé ses propres catégories, qui sont un peu hésitantes parfois, mais il est toujours allé dans la bonne direction. S'il s'est vite arrêté, c'est qu'il ne voulait pas reconnaître dans son monde et en lui-même, le bouc émissaire. Aujourd'hui on repère les boucs émissaires dans l'Angleterre victorienne et on ne les repère plus dans les sociétés archaïques. C'est défendu. Frazer a vu ce que les déconstructionnistes ne voient pas. Il a vu le bouc émissaire chez les autres, il ne l'a pas vu dans l'Angleterre victorienne. On peut dire que la pensée moderne opère toujours un jeu de cache-cache pour ne pas voir la violence. Tantôt on la voit chez les autres, et pas chez soi, tantôt on la voit seulement chez soi, et pas chez les autres. Or, c'est du pareil au même. Mais le fait que nous la voyons maintenant chez nous est le signe d'une aggravation de la crise sacrificielle et donc on peut espérer qu'on va vers la vérité. La meilleure manière de démontrer la théorie du bouc émissaire, revient à mettre en rapport les hommes du XIXe siècle qui ne voyaient la présence de boucs émissaires qu'ailleurs et nous qui ne la voyons que chez nous et non ailleurs. Rassemblez les deux et vous aurez la vérité.

M. S. B. – C'est ce qu'essaie de faire la théorie mimétique. Mais comment ?

R. G. – La théorie mimétique le fait parce qu'elle introduit la notion d'évolution, d'évolution historique ou de cassure. Elle est obligée d'introduire le temps pour éviter précisément le jugement moral anachronique. Si vous introduisez la notion de temps pleinement, vous n'allez pas condamner les cultures archaïques. Notre époque a raison de réhabiliter les boucs émissaires du passé ! Mais nous nous croyons supérieurs à nos pères, dont nous faisons à notre tour des boucs émissaires. Nous sommes comme ces pharisiens dont parle Jésus, qui élevaient benoîtement des tombeaux à tous les prophètes que leurs pères

avaient tués, pour se glorifier eux-mêmes.

M. S. B. – Probablement en considérant les espoirs de paix liés à une indifférenciation toujours plus grande, la contemporanéité juge victimaire ou politiquement non correct le questionnement sur le fondement. En contrepartie se répand « la pensée de la différence » qui semble transférer sur les objets de la pensée les propriétés des objets réels. Sommes-nous donc confrontés à un dernier effort pour affirmer, par voie négative, l'autosuffisance de la philosophie !

R. G. – La question mérite une réponse à la hauteur du problème. La théorie mimétique considère l'indifférenciation comme une question d'ordre social et indique où elle se produit réellement. D'un point de vue positiviste, on peut difficilement distinguer entre société différenciée et indifférenciée : il s'agit d'un état des relations humaines. Ainsi que le montre Shakespeare, quand on passe du différencié à l'indifférencié, des changements se produisent dans les réalités sociales, mais ils ne sont pas essentiels. Ils sont plutôt une espèce de miroir du rapport mimétique entre les individus. Si ce rapport mimétique est de « médiation externe », toutes les différences demeurent. Mais, si la médiation est « interne », les différences deviennent instables et flottantes. On va vers le chaos. En un sens, la déconstruction peut être considérée comme une reconduction passive de la pensée à l'état des relations humaines. Les déconstructionnistes rendent absolu le processus de désordre, de perte des différences ; ils renient la différence sociale entre les hommes liée à la médiation externe. Ce n'est peut-être pas le dernier effort de la philosophie, mais le plus récent, bien que ses ressources s'épuisent.

M. S. B. – Les déconstructionnistes exaltent le processus d'indifférenciation, tout en attendant de ce processus qu'il produise ses propres différences. Mais la répugnance à s'interroger sur l'origine des différences débouche-t-elle sur une idéalisation proportionnelle des différences ?

R. G. – La différence déconstructrice est finalement insignifiante. Puisqu'il n'y a pas de point commun, ces différences sont indifférentes. Et le jeu de la différence devient totalement gratuit sans rapport avec une violence réelle, hors du texte. Entre les évangiles et le mythe, en revanche, les points communs sont tellement nombreux que la différence devient significative. Mais un déconstructionniste vous dirait : « Le mythe et les Évangiles ? Un conte de Maupassant est différent d'un conte de Tchekhov ; mais cette différence est en définitive insaisissable. » Bref, il n'y a que des différences, car il n'y a que de l'indifférenciation. Ces différences ne font aucune différence. Mais, pour être significative, la réflexion doit s'enraciner dans un fondement, une identité. La réalité de ce fondement, dans le cas du mythe, nous est garantie par la répétition. Il ne pourrait y avoir autant de phénomènes présentés de la même manière si, derrière, il n'y avait pas de réelles victimes. La proximité du mythe et des Évangiles est ce qui permet à la différence d'être réelle, au lieu de passer toujours du coq-à-l'âne. D'une manière analogue, dans les comptes rendus de l'affaire Dreyfus, dont certains plaident la culpabilité et d'autres l'innocence, toutes les données sont les mêmes sauf la question de la culpabilité. Il s'agit d'une différence absolue inscrite dans le réel. C'est ce que le déconstructionnisme ne veut pas envisager parce qu'il considère qu'il n'y a jamais de réel, qu'il n'y a que des interprétations. Les comptes rendus de l'affaire Dreyfus ne sont que des comptes rendus, mais l'affaire Dreyfus, elle, est un phénomène réel, la prison est réelle et les comptes rendus de cette affaire sont des interprétations vraies ou fausses d'un phénomène réel. Les déconstructeurs évacuent, finalement, l'élément commun qui s'enracine dans le réel.

M. S. B. – Le crédit que vous paraissez accorder à l'approche positiviste peut donc être considéré comme une réaction à la prolifération d'interprétations subjectives, suivies de justifications toutes aussi subjectives des dites interprétations... ?

R. G. – Voilà. Les positivistes pensent qu'il n'y a que des faits. Les nietzschéens actuels pensent qu'il n'y a que des interprétations. En réalité, il existe des faits et des interprétations. Et quand Nietzsche a dit : la différence est dans l'interprétation, il a dit quelque chose de capital pour le mythe et le christianisme. Mais comme, pour lui, il ne s'agissait que de deux lectures mythiques...

M. S. B. – Par conséquent, le choix pouvait être seulement d'ordre esthétique. Mais, quelle interprétation ne serait ni arbitraire ni subjective, ni un simple choix esthétique ?

R. G. – Pour distinguer l'interprétation qui innocente Dreyfus de l'interprétation qui le condamne, il n'y a pas de critères philosophiques sûrs. Mais cette incertitude ne discrédite pas l'interprétation dreyfusarde ; elle discrédite la philosophie. Vous savez, quand je dis « interprétation fautive », « interprétation vraie », je pense encore à Nietzsche qui a vu que toutes les interprétations ne se valent pas. Mais il a choisi la mauvaise, c'est-à-dire Dionysos contre le Christ. Les déconstructionnistes, qui ressuscitent Nietzsche, voudraient, par contre, n'avoir pas à prendre position sur la généalogie religieuse. Alors, la question que je leur pose est la suivante : « Êtes-vous d'accord avec Nietzsche pour dire qu'il faut du sacrifice, au sens dionysiaque, et qu'il faut éliminer les déchets humains ? » Être contre cela, c'est très bien sur le plan moral mais, malheureusement, c'est totalement arbitraire sur le plan philosophique. De fait, ce que Nietzsche appelait la généalogie, c'était la généalogie du christianisme. Mais il n'a pu la faire qu'en choisissant Dionysos contre le Christ. L'essentiel de la généalogie nietzschéenne, c'est le religieux. Dans sa généalogie, dans ce qu'elle a d'essentiel, je trouve les traits communs entre le mythe et le christianisme, ainsi que la différence de celui-ci par rapport au mythe. Vous voyez, il s'agit toujours de la distinction entre faits et interprétation. Mais, en supprimant la problématique religieuse et celle du sacrifice, le déconstructionnisme évite tout choix...

M. S. B. – Les déconstructionnistes évitent-ils la généalogie ?

R. G. – Ils parlent de généalogie pour des choses insignifiantes, pour toutes sortes de choses, sauf l'essentiel. D'ailleurs, je le dis dans mon dernier livre, Heidegger les y autorise en rejetant la problématique religieuse du dernier Nietzsche. Ce qui est extrêmement malin. Telle que je la comprends, l'idée du retrait de Dieu chez Heidegger est en opposition avec la mort de Dieu chez Nietzsche. Pour Heidegger, la notion de mort de Dieu fait trop penser au Christ. L'idée de la mort de Dieu est remplacée chez lui par celle du « retrait du divin » qui lui paraît plus adroite. Mais il s'agit aussi, pour Heidegger, de censurer la problématique religieuse de Nietzsche. Il parle presque de rivalité entre Nietzsche et le monothéisme juif. Rivalité mimétique, n'est-ce pas ? Cette idée est à la fois très profonde et très astucieuse de la part de Heidegger. Pourtant cette rivalité est fondamentale. Elle ne peut être supprimée, parce que Nietzsche voit le caractère essentiel de la Bible dans notre monde. Au fond, Heidegger supprime les indices des intuitions nietzschéennes sur le caractère biblique du monde moderne, ou rend ces intuitions superficielles.

M. S. B. – Comme si elles étaient un simple effet psychologique de sa rivalité avec le christianisme.

R. G. – Voilà, l'effet délétère des rivalités.

M. S. B. – Vous avez affirmé : « Le problème est de faire reculer la violence. Mais, pour moi, l'idée que la seule conscience d'un violent conflit pourrait suffire à produire son effacement n'est pas très convaincante. L'œuvre de Platon ne révèle pas le mécanisme du bouc émissaire parce que la philosophie est imperméable à cela<sup>3</sup>. » Ainsi, si j'ai bien compris, vous pensez que la représentation platonicienne (fiction qui s'oppose à l'imitation) est une forme évoluée de l'interdit archaïque ? C'est sa façon à elle de s'immuniser contre la violence déclenchée par la mimésis ?

R. G. – Je ne dis pas en effet que la conscience d'un violent conflit suffit à produire son effacement. Ce n'est pas la conscience qui repousse la violence dans le religieux archaïque ; ce sont les prohibitions qui essaient d'éliminer les situations propices à la violence et les rêves qui, lui fournissant un exutoire, violent lui-même, détournent la violence la plus redoutable vers une violence moins redoutable. Ce qui est habituellement lu comme l'opposition de Platon à la poésie est en réalité son opposition à la révélation de la violence religieuse, dans Homère et dans les tragédies grecques. Il participe à la volonté de cacher la violence, c'est-à-dire à la puissance du sacrificiel dans ce qu'il a de plus moral. Je dis bien moral.

Dans le monde moderne, il y a deux grandes attitudes possibles contre la violence : l'attitude philosophique qui efface la violence le plus souvent sans le savoir, et l'attitude de Platon qui, de tous les

philosophes, en dit le plus sur la violence, tout en la cachant. Platon, malgré lui, en révèle davantage que tous les autres. Et, lorsqu'on dit qu'il était contre la poésie, on lui obéit tellement bien qu'on ne comprend plus sa censure de la violence. On croit que son refus de la poésie répond à des critères esthétiques. Pourtant, la position de Platon est cruciale. Elle se situe entre la philosophie et le christianisme. Par rapport aux présocratiques, Platon voit beaucoup mieux le danger de la violence – Cette compréhension du danger est un fait essentiel, vital chez Platon. La réflexion déconstructive présente là de l'intérêt. Derrida montre la répugnance de Platon devant la violence religieuse et remarque que Platon n'utilise pas le mot *pharmakos*<sup>4</sup>, qui est le seul à ne pas figurer dans son œuvre – tous les noms de cette famille sont là sauf le principal. Cela est une découverte de Derrida, qui me paraît tout à fait objective et scientifique.

Avec les présocratiques, on fait un autre pas en arrière vers la mythologie. Il faut faire ce *Schritt zurück*. Mais seule la théorie mimétique fait un second pas en arrière et remonte jusqu'à la mythologie dont elle révèle la nature, grâce au biblique.

M. S. B. – Et le christianisme ?

R. G. – Même chose. Le christianisme fait le contraire de Platon. Je me dis souvent que le refus du réel en philosophie, aujourd'hui, est la chose la plus étonnante qu'on puisse imaginer. C'est peut-être la proximité de la révélation, la pression toujours plus grande qu'elle exerce, qui alimentent ce refus du réel. Mais je pense que la révélation va devenir évidente « dans les derniers jours », précisément parce que l'Apocalypse c'est la fin de l'écran mythologique et philosophique posé devant la vérité. Et comme les hommes ne veulent pas la vérité, cette fin ne peut arriver que d'une façon violente.

La vérité mimétique reste inacceptable pour la plupart des hommes, parce qu'elle implique le Christ. Le chrétien ne peut pas s'empêcher de réfléchir sur le monde tel qu'il est, et d'en voir la fragilité extrême. Je pense que la foi religieuse est la seule manière de vivre avec cette fragilité. Autrement, c'est le divertissement pascalien et la négation de la réalité. Vous savez, Pascal a recommencé à m'intéresser davantage ces derniers temps. Sa notion de divertissement est si puissante ! Mais, on voit qu'il lui a manqué quelque chose : il n'a jamais eu de relations humaines difficiles. Et bien que son génie précoce ait fait des jaloux, il n'a pas connu la rivalité, même en science. C'était un savant qui voyait l'importance du divertissement, de la distraction. Mais il n'a jamais connu de rivalité érotique, par exemple au sens de Shakespeare ou Cervantès. Et il n'a pas accès à ce que Racine voit dans ses rapports amoureux : la négation du désir pouvant se lire dans le fonctionnement même du désir. C'est caractéristique, bizarrement, des grands Français de la Renaissance. Montaigne, par exemple, n'a pas eu de modèle rival. La Boétie, son meilleur ami, est mort avant toute rivalité, tout problème. Quelque chose leur a manqué, moins à Pascal qu'à Montaigne, parce que Pascal est si profondément religieux que, d'une certaine manière, sa foi a suppléé.

M. S. B. – D'après La Rochefoucauld, qui ne l'aimait pas, le cardinal de Retz avait de fortes relations rivalitaires...

R. G. – Le cardinal n'avait pas le génie de Pascal, mais il avait l'expérience humaine qui manquait à Pascal, à la fois trop malade et trop seul. Montaigne était trop heureux, trop tranquille. Montaigne annonce vraiment le bourgeois français qui a réussi, le rat dans son fromage.

M. S. B. – Vous considérez l'insouciance de Montaigne comme une forme d'aveuglement social. Reconnaissez-vous un péril analogue dans la prétention de vivre l'amour « comme l'unique, la dernière possibilité de vie », ainsi qu'elle est exprimée, par exemple, par le prince Mychkine dans *L'Idiot* de Dostoïevski ?

R. G. – Le prince Mychkine est un personnage ambigu, ambivalent, et le considérer comme vraiment bon, ainsi que font beaucoup de gens est une erreur. D'après les Carnets de notes de Dostoïevski, on voit que le prince Mychkine tout comme Stavroguine dans *Les Démons*, est une hypostase du personnage qui n'a pas de désir. L'absence de désir de Stavroguine est son ennui, son côté suicidaire. Il fait toutes sortes

d'expériences terribles pour susciter chez les autres le désir que lui n'a pas, le désir mimétique. On le voit très bien dans les duels. Il gagne toujours tous les duels, parce qu'il ne perd jamais son sang-froid. L'attitude de Mychkine, je crois, est comparable. Face à certaines personnalités plus fortes que la sienne, Dostoïevski se demande s'il s'agit du comble du désir, ou de l'absence totale de désir. Dans les Carnets, des observations montrent que Stavroguine et Mychkine sont des figures monstrueuses du même manque. Mychkine aussi a des effets négatifs sur le monde, par exemple sur le général Ivolguine. Les femmes tombent amoureuses de lui parce qu'il n'a pas de désir mimétique, elles sont donc ses victimes, bien que lui-même ne semble pas comprendre ce qui se passe. N'est-ce pas précisément parce qu'il ne perçoit pas le désir mimétique ? C'est peut-être une espèce de vice physique, un manque presque biologique. Ou alors, Mychkine est une sorte de bouddhiste. Dans *L'Idiot*, un personnage se demande aussi si Mychkine ne recourt pas à une stratégie. Qui sait si son attitude n'est pas le comble de la stratégie. Ces questions restent sans réponse pour Dostoïevski lui-même, il me semble.

M. S. B. – N'y a-t-il pas quelque chose de ce genre dans la définition nietzschéenne de Jésus qui, dans *L'Antéchrist*, apparaît comme une espèce d'idiot ?

R. G. – Nietzsche veut séparer le Christ et le christianisme. Il n'est pas le seul. Mais contre cette interprétation d'un Christ ingénu, je cite à nouveau la phrase de Jésus : « Vous construisez des tombeaux pour les prophètes [...] et vous dites : "Si nous avions vécu au temps de nos pères, nous ne nous serions pas joints à eux". » (Matthieu, 23, 29-30). Le Christ dénonce la répétition mimétique du passé, ce mécanisme mimétique selon lequel les fils pensent faire mieux que les pères, être indemnes de violence. Comme c'est le cas aujourd'hui. Et il est vrai que les Juifs construisaient de faux tombeaux pour les prophètes. Ces phrases ne peuvent pas avoir été ajoutées aux évangiles. Il ne s'agit pas d'une invention. Et c'est d'une puissance psychologique incomparable ! Ce n'est pas un naïf qui a dit cela. Ce n'est ni un Mychkine ni un Stravoguine.

M. S. B. – Contre toutes les hypothèses conventionnelles en philosophie et dans les sciences humaines, la méthode que vous défendez peut-elle être définie comme « réalisme rationnel » ?

R. G. – Peut-être, mais je n'ai pas de certitude sur le plan de la méthode et je n'ai pas de philosophie. 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. Ou plutôt je le comprends, mais faire abstraction de l'émotion et de la participation personnelle reste pour moi incompréhensible.

M. S. B. – Le rationalisme dans le déploiement de votre hypothèse ne pourrait-il pas engendrer une illusion aussi conventionnelle quant à la formation des cultures et des ordres humains ?

R. G. – Peut-être, mais alors il faudrait dire que seule la révélation implique un dépassement des illusions de la raison. Lorsque les hommes ont des rapports relativement bons les uns avec les autres, c'est le moment où ils sont un peu plus capables de réfléchir ensemble sur la réalité, sur le monde dans lequel ils vivent. Ils peuvent revenir aux grands principes de la raison. Regardez la philosophie de Thomas d'Aquin. À mon avis, elle ne prend pas en compte les paradoxes dont nous parlons, mais, généralement, elle se dirige vers l'essentiel avec une espèce de bon sens aristotélicien et médiéval. L'aristotélisme voit des choses plus importantes que les idéalistes allemands et franco-allemands des XIXe et XXe siècles, qui, eux, cherchent à éviter les faits, les données réelles. Pour moi, être raisonnable, plutôt que rationaliste, signifie croire en la science. La « donnée scientifique » dans notre monde est devenue objective et il faut en tenir compte. Maritain croyait cela et nous qui vivons dans un univers tellement plus déglingué sur le plan culturel, nous avons de bonnes raisons de nous rapprocher du néothomisme. En même temps, il faut reconnaître que, dans la philosophie, ces définitions de la raison n'ont aucun caractère social. Prenez encore Aristote ; n'est-ce pas essentiel que des gens comme lui aient été protégés des mouvements de foule ? Leur condition aristocratique faisait qu'ils étaient entourés de défenseurs. Ils n'avaient besoin ni de se servir de leurs mains, ni de tenir compte des mouvements de foule irrationnels. Ils défendaient la raison, mais ils ne voyaient pas

les menaces qui planaient sur elle. Par conséquent, leur conception de la raison était trop optimiste. Peut-être faudrait-il définir la raison par rapport à ce qui la menace sur le plan social. En particulier, et c'est ce que j'ai essayé de dire au cours de notre entretien, les mécanismes informateurs de la raison ne sont pas accessibles à la foule, qui fonctionne selon les mécanismes du bouc émissaire. Alors, ou bien ce mécanisme a lieu et il est unanime, dans ce cas, les témoins sont de faux témoins, ou bien ce mécanisme – qui exige l'unanimité – n'a pas lieu. La Passion est, à la fois, l'unanimité contre le Christ et l'unanimité qui se défait, mais elle se défait pour des raisons transcendantes, des raisons religieuses. La philosophie et la science politique n'ont plus rien à dire là-dessus. C'est la raison divine qui regagne sa place. C'est l'arrivée du Saint-Esprit qui défend les victimes auprès des hommes. Mais il faut reconnaître d'abord que la descente du Saint-Esprit est certainement la défense de la victime.

M. S. B. – Dans les sociétés archaïques, les rites, les institutions et les interdits ont pour fonction d'établir des limites et des frontières à la propagation de la violence : c'est la « médiation externe », ainsi que vous la nommez. Mais, tôt ou tard, il faut s'attendre à de nouvelles poussées de violence et, par conséquent, à de nouvelles « crises des doubles », ou « médiation interne » des rivalités mimétiques. Vous pensez que, dans nos sociétés, la médiation externe, d'un côté, et la médiation interne, de l'autre, gardent la même fonction ?

R. G. – Même si c'est un peu trop schématique, je dirais que 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 révélations. La médiation interne coïncide, au contraire, avec la fin de ces prohibitions, dans la société moderne. Beaucoup de gens me reprochent de ne plus parler de cette différence entre médiation externe et médiation interne. Finalement, je n'ai jamais cessé d'en parler, mais dans un autre langage. Je pense que plus s'exerce l'influence du christianisme, plus la rivalité et la médiation interne se répandent. De fait, l'idée de Giuseppe Fornari d'une « bonne médiation interne » est très stimulante<sup>21</sup>, mais peut-être faudrait-il plutôt adopter une nouvelle terminologie qui illustrerait les deux aspects positif et négatif de la médiation interne telle qu'elle se présente dans le monde moderne. Le côté positif, en effet, n'apparaît pas dans mes premiers livres, il n'est présent que partiellement par la suite, et apparaît davantage à la fin de mon dernier livre.

M. S. B. – Dans quelle direction vont se développer à présent votre réflexion et votre recherche ?

R. G. – J'aimerais rassembler tout mon parcours de recherche dans une perspective de radicale historicité. Mon premier livre *Mensonge romantique et vérité romanesque* est déjà engagé sur cette voie parce qu'il définit l'historicité, celle de la médiation interne, qui est fondamentale. Mais il la définit de façon négative et pessimiste. Et je pense qu'il est nécessaire de reprendre encore ces analyses dans la direction d'une historicité plus radicale. Je voudrais poursuivre aussi la recherche sur l'aspect, fondamental pour moi, des rapports entre judaïsme et christianisme que j'ai déjà évoqués au début de cet entretien. Le monothéisme juif dédivinise les victimes, et dévictimise Dieu. Le christianisme consiste à revictimiser Dieu. C'est le triomphe de la Croix, qui est idéalement au centre de *Je vois Satan*, mais un certain nombre de choses doivent encore être dites. Et, enfin, nous venons d'en parler, ce qui m'occupe en ce moment, c'est l'exploration des liens entre la dimension biologique et la dimension culturelle. J'ai découvert Claude Tresmontant. Il est mort il y a quelques années. C'était un chrétien, mais ses livres m'intéressent pour ce qu'ils contiennent sur la biologie génétique. Il situe le christianisme au point de passage entre les programmations archaïques – défense du territoire, instinct sexuel, instinct d'amasser – et le nouveau programme évolutif contenu dans la culture plutôt que dans les gènes. Sa thèse est intéressante bien que développée avec trop de simplicité. Il ne tient pas compte du religieux archaïque qu'il confond avec les programmations animales. Il faudrait faire place à un stade de plus. Mais il n'en est pas moins intéressant.

M. S. B. – Vous affirmez que la phrase « Toutes les institutions émergent du rite » signifie que les institutions sont destinées à suivre le sort du rite, une même lente et inexorable perte de la fonction sociale, une même dégradation violente ?

R. G. – Je pense que non. Éducation, rites de passage, funérailles, beaucoup des pratiques du religieux archaïque restent valables dans le contexte du monde chrétien. Elles viennent du sacrificiel, mais n’y sont pas nécessairement attachées et constituent la seule façon pour les hommes de vivre ensemble. Il est impensable de pouvoir vivre ensemble sans rites.

Les « témoins de Jéhovah », par exemple, condamnent le fait que le christianisme calque ses fêtes sur des fêtes païennes. Ils ont tort de le condamner car le sens de ces fêtes a changé. L’évolution de l’homme à partir de l’animalité est un phénomène qui se perpétue, on peut en suivre la continuité. La discontinuité du message chrétien ne s’incarne pas immédiatement. Par conséquent, nous devons prendre en compte une continuité de l’histoire, et des intermédiaires entre sacrifice et refus du sacrifice. Claude Tresmontant développe un peu ces arguments, mais sans s’occuper du rôle du sacrifice. Il accepte la Croix parce qu’il est chrétien, mais il ne lui accorde aucune importance réelle par rapport à ces phénomènes. Il ne voit pas que la Croix est essentielle.

M. S. B. – Cela pose le problème de ce que vous appelez « christianisme sacrificiel » ?

R. G. – Si j’accepte encore l’expression « christianisme sacrificiel », c’est parce qu’elle garde un rapport avec des phénomènes de notre temps. Déboucheront-ils sur une nouvelle époque du christianisme, de l’Église, supérieure à ce que nous avons vu, ou bien la crise actuelle s’aggravera-t-elle encore ? Il y a des signes clairs d’effondrement, de désintégration au sein de l’Église. Est-ce que nous allons vivre une période sans Église ? Nous ne le savons pas et les textes semblent contradictoires. Il est écrit : « Les portes de l’enfer ne prévaudront pas contre l’Église » (Matthieu, 16,18), alors qu’un autre texte dit : « Quand le Fils de l’homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (Luc, 18,8).

## 9. La théorie mimétique se pratique-t-elle ?

M. S. B. – Quand vous dites que votre intuition ou bien sera rejetée... ou bien sera banalisée, vous voulez dire que dans ce deuxième cas elle sera privée de sa force interprétative, ou plutôt qu’en acquérant un statut de théorie scientifique elle deviendra évidente ?

R. G. – Elle devrait devenir évidente, parce qu’elle est évidente. D’autre part, les moyens de la vulgariser, de la banaliser, d’en faire, comment dirais-je, une espèce de gadget, ne manquent pas. C’est donc une bonne chose que la théorie mimétique n’ait jamais été à la mode. Elle a été protégée de la mode. Mais, après tout, est-ce qu’il y a eu une quelconque pénétration de la théorie mimétique ? Je vois qu’en France parfois l’expression « rivalité mimétique » est utilisée comme si elle allait de soi.

M. S. B. – Le fait de vivre en Amérique a joué un rôle dans votre première intuition de la théorie mimétique ?

R. G. – Aux États-Unis, Frédéric Jameson, un critique littéraire, pense que toute ma théorie du lynchage vient de ce que j’ai passé un an dans le sud des États-Unis.

M. S. B. – Et vous le pensez aussi ?

R. G. – Non, je ne le pense pas. En revanche, je reconnais chez un écrivain comme Faulkner des intuitions formidables à ce sujet. Je n’aime pas beaucoup lire Faulkner, son style m’est pénible. Mais ses grands romans, comme *Lumière d’août*, contiennent une symbolique chrétienne qui est aussi une symbolique de la victime émissaire. Des textes sur la théorie mimétique et Faulkner ont été écrits. Dans *Des choses cachées*, à propos de la vérité en littérature, j’ai dit : prenez les journaux sudistes en période de lynchage, vous ne trouverez jamais la vérité, prenez un roman de Faulkner, vous trouverez la vérité. On ne lui reprochera pas de faire de la sociologie en littérature. Il n’est pas le seul sans doute, mais ses analyses sont fortes et plus vraies que celles des sciences sociales.

M. S. B. – De toute façon votre intuition ne vous vient-elle pas du fait de vivre en Amérique ?

R. G. – Non, je ne crois pas. Peut-être y a-t-il d’autres influences. Indubitablement, le fait de vivre entre

plusieurs cultures est favorable à la réflexion sur la culture. Cela vous détache toujours un peu de l'une et de l'autre. Par exemple, j'ai la certitude que les Américains font des Européens, et en particulier des Français (parce que ces Français sont toujours critiques), des boucs émissaires, et vice versa.

M. S. B. – Vous qui n'ignorez pas les risques des modèles rivalitaires, quelle suggestion donneriez-vous à ceux qui suivent les hypothèses de recherche de la théorie mimétique ?

R. G. – Je suis très mimétique. Puisque je suis polémique, je suis mimétique. Je reconnais que je suis polémique et, dans mes écrits, j'ai besoin d'une espèce d'appât, d'amorce. Souvent, c'est le désir de représailles qui me pousse à écrire. Mais ce n'est pas une vengeance très efficace.

M. S. B. – Peut-être, efficace pour soi.

R. G. – Efficace pour soi-même, vous avez raison. D'ailleurs tout cela est toujours mimétique, toujours.

M. S. B. – Ainsi votre conseil serait...

R. G. – De s'abstenir.

M. S. B. – Et de renoncer à la théorie mimétique si l'on n'est pas assez mimétique ?

R. G. – Oui, si l'on n'est pas au moins un peu mimétique. Mais peut-on le conseiller aux gens ? D'ailleurs, il ne s'agit pas de conseil à donner, aucunement. Mais, si vous me demandez ce qu'est le mimétisme, je vous réponds : c'est plutôt l'orgueil, la colère, c'est l'envie ou la jalousie. Ce sont les péchés capitaux. La luxure aussi, parce que la sexualité humaine reste très importante. Elle est permanente, au lieu d'être périodique. Il n'y a jamais de périodes de calme chez les hommes. C'est la rivalité qui entretient le désir. Cela doit se produire aussi chez d'autres animaux, prenez les singes, par exemple, qui sont déjà très méchants et très sexués. L'analyse mimétique de la sexualité contredit Freud.

M. S. B. – Et, sur le plan scientifique, quel serait le conseil que vous donneriez ?

R. G. – Il faudrait écrire une méthode mimétique. Justement, les auteurs comme Dawkins m'intéressent parce qu'ils suivent une méthode originale, qui n'est ni celle de l'histoire, ni celle de la sociologie ; ce n'est pas seulement de la zoologie, mais cette méthode est puissamment expressive. Je serais incapable d'aller au-delà, de mettre des étiquettes.

M. S. B. – Même pas des étiquettes négatives, sur ce qu'il ne faut pas faire de la théorie mimétique ?

R. G. – Ce qu'il ne faut pas faire c'est penser à coup de grands concepts : les grands concepts vides de l'humanisme. Tout le monde le sait, mais c'est difficile à appliquer. Et puis, surtout, beaucoup de gens ne s'intéressent pas vraiment à la théorie mimétique. Ils s'intéressent aux à-côtés sociaux, aux retombées morales, à la non-violence. C'est tout à fait légitime, mais mes intérêts sont essentiellement intellectuels, il n'y a pas de doute. Au début, on pensait que j'avais un goût pour la violence et quand j'ai commencé à écrire sur Shakespeare, on me dirigeait toujours sur Titus Andronicus, une des premières tragédies de Shakespeare qui est atroce sur le plan de la violence et qui reflète le mauvais goût de l'époque. On me disait toujours, c'est là qu'il faut vérifier, c'est vraiment formidable. Et on pensait que j'étais un grand amateur de films violents. 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. Ce qui m'a orienté vers la violence, c'est l'espoir de réussir là où l'anthropologie du XIXe siècle avait échoué, dans l'explication de l'origine du religieux, des mythes et des rites. Et tout ceci bien sûr pour aboutir au christianisme.

Paris, 11 octobre, et Agen, 10 novembre 2000

## Notes

1

Alfred Métraux, « L'anthropophagie rituelle des Tupinamba », dans *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967, p. 45-78.

2

Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock ?*, München, Kosel-Verlag, 1978.

3

Ibid., p. 214-215.

4

René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

5

René Girard, « Sacrifice in Levenson's Work » (« Le sacrifice dans l'œuvre de Levenson »), *Dialog* 34, hiver 1994, p. 61-62.

6

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

7

Ted Peters, « Isaac, Jésus and Divine Sacrifice » (« Isaac, Jésus et le sacrifice de Dieu »), *Dialog* 34, hiver 1994, p. 52-56.

8

Publié dans ce volume et intitulé *Mimettiche Theorie und Theologie* dans le volume *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, Raymond Schwager zum 60. Geburtstag* (sous la direction de Jozef Niewiadomski, Wolfgang Palaver, Thsur/Wien, Kultur-verlag, 1994).,

9

L'expression fait partie du troisième article de foi « (...) qui ex Patre Filioque procedit » (« la Procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils »). Soutenue par les théologiens occidentaux, l'expression a constitué une raison de controverse dans les disputes sur l'orthodoxie entre Orient et Occident. Cf. A. Palmieri, « Filioque », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 5, Col. 2309-2343, Paris, 1913.

10

Hans Urs von Balthasar, *Theodranuik*, vol. III : *Die Handlung : Anlage des Gesamtwerkes*, Einsiedeln, Johannes Verlage, 1980.

11

Cf. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 249-261.

12

Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, PUF, 1966.

13

Cf. Sophocle, Œdipe roi, postface de Francis Goyet, Paris, LGF, 1994, p. 137.

14

Raymund Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock ? Gewalt und Erlösung in den biblischen Christen, Thaur, 3e éd. 1994 ; trad. anglaise : Must There Be Scapegoats ? Violence and Rédemption in the Bible.

15

Cf. Le fragment 12.U, D. K.

16

Walter F. Otto, Dionysos. Le mythe et le culte, trad. de Patrick Lévy, Paris, Mercure de France, 1969.

17

René Girard, Quand ces choses commenceront, entretiens avec Michel Treguer, Paris, Arléa, 1994, p. 69.

18

Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie, Paris, Seuil, 1979.

19

Voir Claude Lévi-Strauss, « Apologue des amibes ». En substances, textes pour Françoise Héritier, sous la direction de Jan-Luc Jamred, Emanuel Terray et Margherita Xanthakou, Paris, Fayard, 2000, p. 493-496

20

Cf. Maurice Bloch, « Divine violence », Le Monde de l'éducation, n° 258, avril 1998.

21

Cf. Giuseppe Fornari, « Les marionnettes de Platon », dans La spirale mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard, sous la direction de Maria Stella Barberi, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

1)

Giuseppe Fornari. Fra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificia cale greca e la cività occidentale, Bologna, Pitagora, 2001. ↵

2)

Jacob Taubès, La théologie politique de Paul, Paris, Seuil, « Traces écrites », 1999. ↵

3)

Cf. Markus Miller, Interview with René Girard, « Poetics », June 1996 ( Department of french, UCLA) ↵

4)

Cf. Jacques Derrida, La pharmacie de Platon, dans La dissémination, Paris, Seuil, 1972, p. 148-149. ↵

