



René Girard et la Philosophie: Entretien avec Paul Dumouchel

Paul Dumouchel,¹ Andreas Wilmes²

¹ Université de Ritsumeikan, Kyoto

² Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (CERLIS), Université Paris-Descartes

Résumé

Quelle était l'attitude de René Girard à l'égard de la philosophie ? Quels philosophes l'ont influencé ? Comment a-t-il pris position au sein des débats philosophiques de son temps ? À quelles formes d'interrogations philosophiques l'anthropologie de René Girard conduit-elle ? Dans cet entretien, Paul Dumouchel tente d'apporter un éclairage à ces questions.

Mots-Clefs

Philosophie; Théorie mimétique; Hannah Arendt; Gilles Deleuze; Jacques Derrida; Michel Foucault; René Girard; Martin Heidegger; Emmanuel Kant; Thomas Kuhn; Emmanuel Levinas; Charles Sanders Peirce; Karl Popper; Platon; Jean-Paul Sartre.

René Girard et la Philosophie : une relation « complexe » et « ambiguë »

PJC.V: En 2006, René Girard confie à Pierre-André Boutang et Benoît Chantre qu'il préfère être considéré comme un anthropologue plutôt que comme un philosophe. La philosophie, dit-il, « c'est la conceptualité au niveau le plus raréfié, donc là où les mots ont le plus de sens et le moins de sens ». Alors que chez les philosophes les mots ont « quarante sens, chez les ethnologues ils n'en ont encore que trois ». Dans le même entretien, Girard admet que son anthropologie comporte des implications philosophiques, mais il semble bien que la philosophie soit amenée, du fait de la qualité particulière de ses concepts, à occuper une place relativement secondaire. Avez-vous eu l'occasion de vous entretenir avec René Girard à ce sujet ? Quelle était, selon vous, son attitude générale vis-à-vis de la philosophie ?

PAUL DUMOUCHEL: En fait, l'attitude de René Girard à l'égard de la philosophie est assez complexe et ambiguë. Jeune, Girard s'est beaucoup intéressé à la philosophie, surtout la phénoménologie, et à Sartre en particulier dont il reconnaît l'importance dans *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*¹. À ce titre, on retrouve dans sa bibliothèque un exemplaire

¹ Voir René Girard, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque* (Paris: Hachette, 2009), 125.

annoté de *La Critique de la Raison Dialectique*² qu'il a acheté et lu peu après sa parution. Il connaît bien l'œuvre de Heidegger et cite Derrida. Girard s'intéresse à la philosophie et il lit les philosophes, du moins certains philosophes, car on ne trouve guère dans son œuvre de références à la philosophie analytique pourtant dominante aux États-Unis où il a vécu et fait toute sa carrière. Ce qu'il reproche à la philosophie telle qu'il l'entend c'est de rester au niveau des concepts alors qu'il veut faire œuvre de science empirique, qui parle du monde tel qu'il est et tel qu'il a été (il ne faut oublier qu'il a reçu une formation d'historien). Il pense que de nombreux philosophes ont tendance à oublier le monde au profit des concepts. Ceci dit, il est tout à fait conscient de l'importance que joue l'analyse des concepts dans toute entreprise scientifique. L'attitude de Girard à l'égard de la philosophie reflète une conception commune non seulement au moment où il écrit ses premières œuvres, mais encore aujourd'hui (et, selon moi, erronée) qui veut que la science et la philosophie soient deux domaines séparés.

Il est une autre raison de la réticence de Girard à l'égard de la philosophie : l'éthique. Girard se défend de faire un œuvre éthique. Il pense que l'éthique reste fille du mécanisme victimaire, qu'aucune éthique philosophique ne réussit entièrement à s'affranchir de cet héritage et que la vérité finalement est religieuse et qu'il y a, à partir de la convergence de la révélation chrétienne et des sciences, une vérité commune à laquelle les morales philosophiques ne parviennent pas.

PJCV: René Girard a souvent déclaré qu'il s'intéressait davantage à l'identité qu'à la différence. Si cette remarque résume plusieurs aspects de sa théorie et de sa méthodologie, elle semble également traduire une attitude philosophique particulière. Girard écrit ses premiers essais à une époque où de nombreux philosophes et intellectuels français (Gilles Deleuze³, Michel Foucault, Georges Bataille, Jacques Lacan etc.) sont en quête d'une Différence non-rationalisable, non-objectivable et irréductible à la dialectique hégélienne. Or, Girard a toujours considéré cette entreprise d'un œil critique : non seulement ce projet philosophique lui paraît vain, mais il passerait également à côté des problématiques essentielles de la violence et du mensonge romantique. En 1982, vous avez publié un remarquable texte sur les concepts d'identité et de différence dans la théorie mimétique⁴. Qu'est-ce qui vous paraît original dans la manière dont Girard traite ces concepts ? Peut-on dire que son approche occupe une place spéciale dans l'histoire contemporaine de la philosophie française ?

PAUL DUMOUCHEL: En 1979, Vincent Descombes publiait une histoire de la philosophie française moderne intitulée *Le Même et l'Autre*⁵ qui arguait que la question des rapports entre l'identité et la différence occupait une place centrale, sinon la place centrale, au sein de la philosophie française depuis la fin de la Seconde Guerre. Il est clair que Girard prend part à cette conversation, qu'il cherche à se situer par rapport à des gens comme Deleuze, Lacan ou Foucault, et que cette problématique et les débats auxquels elle a donné

² Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique* (2 tomes. Paris : Gallimard, 1985).

³ A ce titre, voir la critique de Girard de l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari : Girard, René. *Critiques dans un Sous-sol* (Paris: LGF, 1983), 199-250.

⁴ Paul Dumouchel, « Différences et paradoxes : réflexions sur l'amour et la violence dans l'œuvre de René Girard », in *René Girard et le Problème du Mal*, ed.. Michel Deguy & Jean-Pierre Dupuy (Paris, Grasset, 1982), 215-224.

⁵ Vincent Descombes, *Le Même et L'Autre: Quarante-Cinq Ans de Philosophie Française* (Paris: Editions de Minuit, 1979).

lieu l'ont influencé. Qu'y a-t-il d'original dans la position de Girard? Répondre à cette question nous renvoie en fait à la question précédente, celle de son rapport à la philosophie. Girard n'est pas intéressé par la question du rapport entre les concepts abstraits d'identité et de différence, mais par la dynamique historique des différences qu'il conçoit paradoxalement comme étant à la fois réelles et illusoirs. Ces différences sont réelles dans la mesure où elles structurent véritablement l'ordre social, où elles ont des effets historiques repérables, dans la mesure où elles protègent les sociétés contre leur propre violence. Elles sont illusoirs dans la mesure où elles sont trompeuses, dans la mesure où elles n'existent que par la créance que chacun leur accorde, dans la mesure où elles n'ont pas d'autre fondement que le mensonge romantique. Elles sont instables, destinées à être effacées par les rivalités mimétiques qu'à la fois elles meuvent et qui exacerbent les différences avant de les détruire. Si Girard s'intéresse plus à l'identité qu'à la différence c'est, pourrait-on dire, parce que pour lui l'identité est la vérité de la différence. Chacun cherche à se distinguer des autres et c'est en cela précisément que tous sont semblables. L'enjeu n'est pas celui du rapport entre deux concepts qui pour une raison, en dernier ressort inévitablement métaphysique, déterminerait la vie humaine, mais celui des rapports conflictuels entre personnes, rapports qui donnent corps et commandent aux jeux des concepts d'identité et de différence. La particularité de Girard c'est que, contrairement à ces différents auteurs, il ne croit pas aux différences. C'est-à-dire qu'il ne croit pas qu'elles soient réelles au sens fort et qu'il ne croit pas que ce soient les différences qui motivent les conflits mais, au contraire, l'identité ou plus précisément (car l'identité est un concept abstrait) la perte des différences (l'indifférenciation) qui constitue un phénomène historique, empirique, réel que l'on peut décrire et documenter.

Théorie mimétique, science et épistémologie

PJCV: Cela nous reconduit à l'opposition, erronée selon vous, entre science et philosophie. Il semble effectivement que l'opposition maintenue par Girard ne soit pas si claire dans ses écrits. Sa carrière intellectuelle débute par la critique de la métaphysique de l'identité et de la différence (*Mensonge Romantique et Vérité Romanesque, Dostoïevski : du double à l'unité*) pour se poursuivre sur le plan de l'anthropologie (*La Violence et le Sacré*). Ne pourrait-on pas affirmer que ce sont des considérations philosophiques qui guident le projet scientifique? Autrement dit, c'est parce que Girard prend position dans les débats philosophiques de son époque qu'il est en mesure d'observer les phénomènes culturels d'un regard neuf (et non pas l'inverse)?

PAUL DUMOUCHEL: Ma première réaction serait de répondre tout simplement « non ! », mais c'est là *ma* réaction en fonction de *ma* conception des rapports entre science et philosophie. Il est clair qu'il y a, dès le début, une dimension philosophique qui est présente dans l'œuvre de Girard. Quand, dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*, il cherche à décrire la source ultime du désir triangulaire, Girard fait appel à un désir métaphysique, un désir d'être et à l'idée de transcendance déviée. Il y a donc bien un arrière-monde philosophique qui sous-tend son premier livre, même si celui-ci n'est qu'esquissé et jamais explicitement présenté. Un arrière-monde qui fait penser à Platon ou, plus près de nous, à Levinas. Par la suite, la théorie va pour ainsi dire se « naturaliser ». Le mimétisme est présenté comme une caractéristique biologique de l'espèce et, lorsqu'il est question du désir, Girard ne mentionne plus cette dimension métaphysique. En partie peut-être parce que l'hypothèse de l'origine du sacré dans un mécanisme social autorégulateur de la violence, sans qu'elle interdise l'idée d'un désir d'être, s'inscrit en faux contre toutes les théories qui cherchent l'origine du sacré dans quelque chose comme un désir métaphysique. En fait,

dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, selon Girard, ce mécanisme aveugle est à l'origine du processus d'humanisation même. Il n'y a rien d'autre qu'un comportement animal, un mécanisme social et un processus de sélection naturelle qui explique que nous soyons devenus ce que nous sommes devenus. Cette position radicalement naturaliste va d'ailleurs attirer à Girard les critiques de son ami Cesáreo Bandera qui, dans son dernier livre *A Refuge of Lies*⁶, soutient, au contraire, qu'une dimension transcendante doit avoir été présente dès l'origine.

Ceci dit, cette naturalisation de la théorie est effectivement une prise de position philosophique en elle-même. C'est pourquoi ma première réaction a été de vouloir répondre « non » puisque la question, telle qu'elle est formulée, suggère une distinction importante entre science et philosophie et que Girard aurait particulièrement bien confirmée parce que, consciemment ou non, sa démarche comportait une dimension philosophique. Il me semble, au contraire, que tout projet scientifique est toujours guidé par des considérations philosophiques et que l'important n'est pas qu'elles soient là ou non, mais qu'elles soient bonnes. Or, selon moi, ces considérations seront d'autant plus fructueuses sur le plan du savoir qu'elles surgissent à l'occasion d'un travail de recherche qui a une dimension empirique, plutôt que de provenir d'une « pure réflexion philosophique » pour ainsi dire. Pour le dire autrement, ce n'est pas la philosophie qui guide et oriente la recherche scientifique mais la confrontation avec le réel qui peut seul donner son sérieux à la philosophie.

PJCV: Même si René Girard ne cite jamais des philosophes comme Charles Sanders Peirce ou Peter Lipton, l'abduction (ou inférence à la meilleure explication) apparaît souvent comme une méthode privilégiée quant à la défense de ses hypothèses. Dans votre introduction à *The Ambivalence of Scarcity*, vous soutenez que la puissance explicative et la simplicité de la théorie mimétique devraient pouvoir se mesurer à sa capacité de rendre compte de phénomènes qui n'appartiennent pas à son champ d'application initial⁷. Vous écrivez également que vos travaux s'inscrivent dans le cadre de ce que Thomas Kuhn nommait la « science normale ». Pourriez-vous préciser ces aspects épistémologiques ?

PAUL DUMOUCHEL: Il est vrai que, sans que Girard — à ma connaissance — ne mentionne jamais Pierce et la tradition épistémologique qui s'en inspire, pour défendre son hypothèse fondamentale il évoque souvent l'idée de l'inférence à la meilleure explication et celle de la richesse explicative : une théorie est d'autant plus simple qu'elle explique plus avec moins. Et, si l'on suit Popper, une théorie est d'autant plus informative que son hypothèse fondamentale s'avère improbable. Je n'ai aucune idée de la connaissance que Girard a pu avoir de ces auteurs. Une chose cependant est claire : ce sont là les critères que, dès *La Violence et le Sacré*, il invoque contre ses adversaires. Il y a une dimension stratégique dans cette prise de position. Lorsque *La Violence et le Sacré* paraît et surtout après avec *Des choses cachées* on lui reproche une ambition démesurée et on lui oppose qu'il n'est pas possible d'avoir une théorie générale en sciences humaines et que les phénomènes complexes nécessitent des explications complexes. Or, en invoquant ces critères, Girard dit « non » : l'ambition de la science c'est de proposer des théories générales et la science progresse en découvrant des explications simples de phénomènes complexes – un exemple classique de cette démarche est la théorie darwinienne de la sélection naturelle qui rassemble une foule

⁶ Cesáreo Bandera, *A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction* (East Lansing: Michigan State University Press, 2013).

⁷ Paul Dumouchel, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays* (East Lansing: Michigan State University Press, 2015), xxi.

immense de phénomènes (tout le vivant) sous une hypothèse unique qui malgré sa simplicité rend compte des phénomènes les plus complexes⁸. En un sens, en invoquant ces critères Girard se reconnaît coupable de ce dont on l'accuse, mais c'est pour dire à ses adversaires : « Si vous m'accusez, c'est parce que vous ne comprenez pas vraiment ce qu'est une véritable démarche scientifique ». En définissant mes propres travaux inspirés par Girard comme faisant partie de la « science normale » au sens de Kuhn, j'accepte et défends l'idée que la démarche de Girard est scientifique. Et j'ajoute que, selon moi, l'apport de Girard ressemble assez à ce que Kuhn définit comme étant un paradigme, à savoir une réussite scientifique suffisamment exemplaire pour attirer des partisans, suffisamment précise pour donner des directions à la recherche, suffisamment ouverte pour permettre à ceux qui l'adoptent d'inventer, de créer, d'innover et d'être originaux tout en restant pour l'essentiel à l'intérieur du cadre qu'il définit. Je crois, en outre, comme Kuhn qu'on ne peut pas falsifier un paradigme mais que, sur le long terme, il se révélera fécond ou non. C'est, selon moi, exactement la situation actuelle de la théorie mimétique.

Considérations philosophiques sur les fondements historiques et sociaux de l'anthropologie de René Girard

PJCV: Une grande partie de vos travaux explore et étaye l'une des idées centrales de la théorie mimétique, à savoir la lente mais inéluctable perte de nos béquilles sacrificielles amorcée par le christianisme. Vous ajoutez cependant que cette dynamique historique doit s'expliquer d'un point de vue pratique plutôt que cognitif : c'est avant tout par l'introduction d'« une nouvelle écologie morale des rapports humains⁹ » — et non par la diffusion d'un nouveau savoir anthropologique — que le christianisme sape progressivement nos moyens de contenir la violence par la violence. Cette hypothèse est riche de conséquences puisqu'elle vous permet, par exemple, de rendre compte de phénomènes contemporains tels que la violence génocidaire...

PAUL DUMOUCHEL: La théorie mimétique m'a toujours paru être marquée par ce qu'on pourrait décrire comme un vide en son milieu. En effet, l'explication mimétique « saute », pour ainsi dire, depuis le monde antique, les sociétés segmentaires et sans État, jusqu'à nous. Toute l'histoire située entre ce point de départ et ce point d'arrivée reçoit bien un sens — celui, comme vous le dites, de la progressive perte d'efficacité des mécanismes sacrificiels — mais elle n'est jamais analysée en détail. Or, ce « vide » n'est pas simplement chronologique, il est aussi théorique. Car si l'analyse que Girard propose des sociétés traditionnelles ainsi que du rôle et de la fonction des mécanismes mimétiques au sein de ces sociétés est correcte, comment une société comme la nôtre d'où ces institutions ont disparu est-elle possible ? Et cette question se pose d'autant plus si on accepte la lecture girardienne de la révélation chrétienne selon laquelle celle-ci rend progressivement inefficaces toutes les institutions issues du mécanisme victimaire. Dès mon premier essai, « L'Ambivalence de la rareté » (seconde partie de *L'Enfer des choses*¹⁰ coécrit avec Jean-Pierre Dupuy), j'ai tenté d'apporter une réponse à cette difficulté. Il est vrai que Girard, dans *La Violence et le Sacré*, propose une réponse qui est tout simplement celle du système judiciaire lequel prévient le retour de la crise mimétique parce qu'il retire aux personnes le droit de vengeance privée.

⁸ Pour une comparaison plus approfondie entre l'épistémologie darwinienne et la théorie mimétique voir René Girard, *Les Origines de la Culture* (Paris: Hachette, 2013).

⁹ Paul Dumouchel, « Girard et le politique », *Cités* 53 (2013): 29.

¹⁰ Paul Dumouchel & Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses : René Girard et la logique de l'économie* (Paris : Seuil, 1979).

Cette réponse est, pour l'essentiel, correcte mais elle reste incomplète parce qu'elle ne tient pas compte des conditions nécessaires à la mise en place d'un système judiciaire et parce qu'elle fait l'impasse sur une autre question fondamentale. Si Girard a raison il faut alors que les sociétés modernes offrent elles aussi une échappatoire à la violence. Mais, en l'absence de mécanismes sacrificiels, comment y parviennent-elles ? Tant dans *L'Enfer des choses* que dans *Le Sacrifice Inutile*¹¹, je cherche à décrire la transformation de l'écologie morale des rapports humains qui rend compte de ces transformations et des manières dont les sociétés modernes détournent leur violence vers des victimes « sacrificiables ».

Ceci dit, vous avez raison de dire que je prends distance par rapport au rôle que Girard accorde à l'apparition d'un nouveau savoir anthropologique. En fait, Girard, tant dans ses analyses des phénomènes de violence que des textes littéraires, accorde plus d'importance à ce que les agents font qu'à ce qu'ils pensent, ou qu'à ce qu'ils croient être les raisons de leurs actions. Au cœur de la démarche explicative de Girard se trouve l'idée que les agents se trompent souvent au sujet des raisons de leurs actions, que très souvent ils ne savent pas ce qu'ils font. Or, dans le cas de la révélation chrétienne, il accorde uniquement de l'importance à ce que les agents pensent ou croient. C'est-à-dire à la seule dimension cognitive ou intellectuelle de la révélation. La raison en est peut-être que, comme pour Girard cette révélation est absolument vraie, elle ne peut pas tromper ceux qui se fient à elle (contrairement à ce qui est normalement le cas pour les croyances des agents). Quoi qu'il en soit, deux conséquences importantes découlent de cette approche intellectualiste de la révélation chrétienne. Premièrement, cela expose la théorie mimétique à des objections simplistes du style : « Il ne suffit pas de dire aux acteurs d'un lynchage que leur victime est innocente pour mettre fin à leur violence ». Le problème ici c'est que la cause de leur violence ne se réduit pas au simple fait qu'ils aient une fausse information au sujet de leur victime. La seconde conséquence est que cela dispense Girard d'avoir à analyser les conditions sociales par lesquelles le message chrétien devient historiquement efficace. Or, en l'absence d'une telle analyse, il est impossible de comprendre comment cette transformation anthropologique prend place. Il ne reste plus que la différence entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas.

J'ai cherché, pour ma part, à comprendre et à analyser les effets de cette lente perte d'efficacité des mécanismes victimaires qui expliquent en partie la naissance de l'État et des économies modernes, mais aussi les phénomènes génocidaires modernes et qui expliquent également comment ces différents phénomènes sont liés.

PJCV: À travers votre approche, il est possible d'observer l'impact de la transformation des liens de solidarité sur les effets de la violence collective. Dans *Le Sacrifice Inutile*, vous relevez une progressive désacralisation tant des bourreaux que des victimes. À cette occasion, vous apportez également de nouveaux éclairages philosophiques sur la notion de la « banalité du mal » d'Hannah Arendt¹² ou encore sur la figure du traître chez Jean-Paul Sartre¹³. Pourriez-vous nous en dire davantage ?

PAUL DUMOUCHEL: Il me semble qu'un des aspects importants de la thèse de la « banalité du mal » chez Arendt est ce qu'on pourrait nommer l'expérience de l'insignifiance du bourreau. Il nous semble à tous spontanément que ceux qui commettent des crimes atroces sont d'une extraordinaire méchanceté, que faire de telles choses cela ne peut pas

¹¹ Paul Dumouchel, *Le Sacrifice Inutile : Essai sur la violence politique* (Paris : Flammarion, 2011).

¹² Ibid., 64-76.

¹³ Ibid., 185-191.

arriver à tout le monde et à n'importe qui. Or lorsqu'elle va à Jérusalem pour assister au procès d'Eichmann comme journaliste pour le *New Yorker*, Arendt découvre que cet homme qui est responsable de la mort de millions de personnes est un être banal et sans intérêt, que ce haut fonctionnaire nazi est en fait un petit bureaucrate mesquin, jaloux de ses pairs, surtout intéressé à faire carrière. L'idée de la banalité du mal procède de cette découverte de la disproportion énorme entre le criminel et son crime. Il s'agit bien d'une désacralisation et, pourrait-on dire, d'une démocratisation du bourreau. Les crimes extraordinaires ne sont plus réservés à des êtres hors du commun, ils sont maintenant à la portée de monsieur tout le monde – ce que selon moi illustre clairement les récents attentats terroristes en Europe et ailleurs. Mais cela indique aussi que le crime, que la violence échoue dorénavant à sacraliser le bourreau. Je crois que cette désacralisation du bourreau explique en grande partie le scandale qu'a créé cette notion. Dire que la personne responsable de la mort de millions de Juifs était un homme de peu d'intérêt qui a commis ses crimes sans y penser et presque sans s'en rendre compte nous semble scandaleux ; un affront à la mémoire et à l'honneur des victimes. Nous voulons que les criminels soient à la hauteur des crimes qu'ils commettent, sinon cela nous semble être une façon de les excuser. En fait, en désacralisant le bourreau, Arendt enlève au crime son sens. À la question « Quel est le sens de toute cette violence insensée ? », Arendt répond justement qu'il n'y en a pas et c'est justement pourquoi l'idée de la banalité du mal a fait scandale.

Arendt considère qu'une « incapacité à penser » était caractéristique d'Eichmann et c'est ce qui expliquerait son échec à se rendre compte de ce qu'il faisait, à réaliser le caractère monstrueux de l'entreprise dont il était une des pièces centrales. Je crois que cette incapacité à penser reflète ce que j'ai nommé ailleurs « l'indifférence ». Cette indifférence il ne faut pas la concevoir comme une caractéristique psychologique de certains agents, mais comme un phénomène social qui découle de la transformation des liens de solidarité. En nous détachant de toute obligation particulière envers les autres agents, sauf ceux auxquels nous sommes étroitement liés, la transformation des liens de solidarité entraîne un désintérêt pour le sort des autres. Nous sommes jetés dans un monde où n'existent plus que ce que Kant nommait des « obligations imparfaites ». Lorsque le malheur frappe les autres chacun se demande pourquoi ce serait à lui de les aider. Nous pouvons regretter ce qui arrive aux autres, mais tant que nous n'avons pas d'obligation particulière de les aider, nous pouvons détourner le regard. C'est ce que faisait Eichmann en rappelant qu'il n'avait lui-même jamais tué personne. La banalité du mal c'est cette indifférence qui consiste à dire : « Moi j'organais des horaires de trains, le reste ce n'était pas mon affaire. » La banalité du mal c'est la banalité du bourreau qui commet le mal plus par indifférence et désintérêt pour le sort des autres que par haine. Si cette idée est inconfortable et dérangeante c'est parce qu'elle rend impossible d'imaginer qu'il y a une différence énorme entre nous et les bourreaux.

La figure du traître chez Sartre, du moins telle qu'elle apparaît dans la *Critique de la Raison Dialectique* peut être vue comme un moyen de lutter contre cette indifférence engendrée par la transformation des liens de solidarité. Cependant, Sartre ne conçoit pas cette indifférence comme un désintérêt pour le sort des autres, mais plutôt comme un affaiblissement de l'engagement politique des membres du groupe. Pour Sartre, la mise à mort collective du traître — qu'il ait trahi ou soit simplement soupçonné d'avoir trahi (ce qui signifie que, pour lui, la question de la culpabilité ou de l'innocence de la victime reste secondaire) — refonde le lien de solidarité qui unit les membres du groupe, lien de solidarité qui est indissolublement inimitié envers des ennemis extérieurs dont la présence est rappelée au groupe par le « sacrifice sanglant » du traître. Chez Sartre, le traître est la figure de l'ennemi intérieur, plus dangereux encore que l'ennemi extérieur. Or, il n'y a là pas qu'une simple

spéculation philosophique, puisque cette figure, comme j'ai tenté de le montrer, se retrouve tant dans les procès et purges staliniennes qu'au cœur du génocide des Khmers Rouge. Le traître est la figure par excellence de la victime sacrificielle durant presque tout le xx^e siècle. Les victimes de ces sacrifices sont devenues inutiles.

La philosophie, l'éthique et la question du sacré

PJCV: Dans une lettre du 2 janvier 1987 adressée à Raymund Schwager, René Girard rend hommage à la déconstruction de Jacques Derrida et écrit qu'il souhaiterait « démontrer que la philosophie est une extension directe des structures du sacré » Les mécanismes textuels de la philosophie, explique-t-il, apparaissent analogues au mécanisme victimaire. L'« absolu » des philosophes ne reposerait que sur « l'exclusion de ce qui tout ce qui menace » leurs « systèmes de l'intérieur¹⁴ ». Que vous inspire cette remarque ? Faut-il, selon vous, étendre cette attitude jusqu'au domaine de l'éthique ?

PAUL DUMOUCHEL: En fait, je crois que, dans ce passage, Girard pense surtout à « La pharmacie de Platon¹⁵ » où Derrida montre que, chez Platon, la notion de *pharmakon*, à la fois considéré comme remède et poison, joue le même rôle que le *pharmakos*, c'est-à-dire la victime des sacrifices publics en Grèce antique. De plus, Derrida analysant Platon tend toujours à affirmer que la structure qu'il déconstruit se perpétue tout au long de l'histoire de la philosophie. Nous ne sommes pas obligés de croire Derrida sur parole. Ce qui est vrai de Platon ne l'est peut-être pas de toute l'histoire de la philosophie... Je n'ai pas ce texte de Girard sous les yeux, mais, à première vue, il me semble que la manière dont nous devons comprendre ce passage n'est pas entièrement claire. Faut-il y voir une accusation lancée contre la philosophie ? Faut-il y voir une preuve supplémentaire d'une des thèses centrales de la théorie mimétique suivant laquelle toutes les institutions humaines sont issues du mécanisme victimaire ? Ou bien, ce qui peut être suggéré par le contexte d'une lettre à Raymund Schwager, faut-il y voir l'idée que, hors de la révélation chrétienne, les hommes n'arrivent jamais à se libérer entièrement du sacré et du sacrificiel ? Ces interprétations ne sont pas mutuellement exclusives mais, selon qu'on insiste sur l'une plutôt que l'autre, on n'accordera pas le même sens à cette remarque.

Pour ma part, j'ai tendance à privilégier la deuxième interprétation. Qu'on retrouve des traces du sacré au sein de la philosophie n'a, en soi, rien d'étonnant. Faut-il y voir une condamnation de toute l'entreprise philosophique ? Je ne le pense pas. Derrida n'était-il pas lui-même philosophe ? Je pense plutôt qu'il faut comprendre ce passage comme la condamnation d'une certaine manière de faire de la philosophie, une telle condamnation de la philosophie par la philosophie peut être considérée comme un geste philosophique fondamental depuis que la philosophie existe. Ceci dit, la référence à l'absolu philosophique sous une forme quelconque (l'être, la nature, le sujet ou l'homme) montre bien quelle est la cible de Girard ici. Il s'agit pour lui de réaffirmer l'idée qu'il n'y a pas d'autre absolu que soit le sacré qui est violence, soit le Dieu de la révélation chrétienne qui est amour. Entre l'un et l'autre, il n'y a pas d'autre figure de l'absolu. Faut-il penser que toute l'histoire de la philosophie se réduise à la recherche de ces deux absolus ? Je ne crois pas.

¹⁴ "I would like to demonstrate that philosophy is a direct extension of the structures of the sacred, and that its defense of the absolute (being, nature, the subject, man), can never guard itself from the internal disintegration of its own concepts [*la désagrégation interne de ses propres concepts*], except by the exclusion of all that threatens these systems from within." René Girard & Raymund Schwager, *Correspondence 1974-1991* (London: Bloomsbury, 2016), 158.

¹⁵ Voir Jacques Derrida, *La Dissémination* (Paris : Seuil, 1972).

PJCV: Au début de cet entretien, vous avez signalé que, pour Girard, l'éthique « reste fille du mécanisme victimaire ». Partagez-vous cette position ? Quelle pourrait être, selon vous, la place ou la fonction de la philosophie morale au sein de la théorie mimétique ?

PAUL DUMOUCHEL: Est-ce que je partage cette position ? Ce que Girard, à ma connaissance a toujours refusé c'est l'idée d'une source d'autorité morale indépendante, c'est-à-dire qui ne serait ni sacrificielle, ni chrétienne. Il ne s'agit donc pas d'un rejet de la réflexion morale en tant que telle. Est-ce que je suis de cet avis ? Je ne sais pas. Dépendant de la manière dont on interprète le caractère chrétien des théories de Girard, je pense que, pour l'Occident, la thèse est assez puissante. Que ce soit chez Platon, Aristote ou les Stoïciens je crois que nous restons dans un univers très marqué par le sacré, alors que chez Kant nous sommes dans un univers chrétien. Chez les utilitaristes, nous retournons dans le sacré ou, du moins, le sacrificiel.

Quelle est la place de la philosophie morale au sein de la théorie mimétique ? Il est clair que la réflexion de Girard est animée, guidée même, par des prises de position morales très claires. Le refus du sacrifice, c'est refuser qu'il soit meilleur qu'une seule personne meure pour que la nation entière soit sauvée. C'est là une prise de position morale très forte et discutable. Il me semble que le problème n'est pas tant de savoir quelle est la place de la philosophie morale au sein de la théorie mimétique, mais plutôt de prendre en compte les importantes questions morales que nous pose cette théorie. Dans un premier temps, la théorie mimétique adopte des prises de position morales qu'elle prend pour acquises et qu'elle ne considère pas nécessaire de justifier. Mais, en second lieu, quiconque entend donner un fondement à ces prises de position est ramené au cœur de la théorie, c'est-à-dire au mécanisme du bouc émissaire comme fondement premier et originaire du comportement moral humain. Pour le dire autrement, la question n'est pas tant « Quelle est la place de la philosophie morale au sein de la théorie mimétique ? » que « Quelles sont les conséquences pour la philosophie morale de l'hypothèse d'un mécanisme autorégulateur de la violence à l'origine de la culture humaine ? ».

PJCV: Il existe actuellement un certain nombre de débats internes au sujet de la théorie mimétique. Vous avez déjà souligné que la naturalisation de la théorie pouvait faire l'objet d'un certain nombre de questionnements. Par ailleurs, dans son essai sur *La Jalousie* Jean-Pierre Dupuy s'est récemment interrogé quant à l'universalité du désir mimétique¹⁶. Certains auteurs, comme Olivier Rey¹⁷ ou Martha Reineke¹⁸, proposent également de nouveaux rapprochements entre Girard et la psychanalyse. Quel regard portez-vous sur ces débats et quelles seraient, selon vous, les questions qui mériteraient d'être discutées ?

PAUL DUMOUCHEL: Je pense que tous ces débats sont a priori une bonne chose et témoignent de la vitalité de la théorie mimétique. Pour ma part, je ne suis pas convaincu par la thèse de Jean-Pierre Dupuy. Je ne crois pas que la jalousie constitue une figure aussi fondamentale que le mimétisme ou que la théorie mimétique échoue à en rendre compte. Ceci dit, même si je ne suis pas d'accord avec lui, je pense que ce que Jean-Pierre écrit est toujours intelligent et qu'on apprend toujours quelque chose en le lisant. C'est pourquoi de

¹⁶ Jean-Pierre Dupuy, *La Jalousie : une géométrie du désir* (Paris : Seuil, 2016).

¹⁷ Olivier Rey, « L'arrière-pays du désir », in *ibid.*, 145-176.

¹⁸ Martha J. Reineke, *Intimate Domain: Desire, Trauma, and Mimetic Theory* (East Lansing: Michigan State University Press, 2014).

tels débats me semblent importants et utiles, Je ne connais pas bien les positions de Martha Reineke ou d'Olivier Rey mais l'idée de nouveaux rapprochements avec la psychanalyse ne m'étonne pas. D'une part, parce que l'attitude de Girard à l'égard de Freud était complexe. Il exprimait à son égard des critiques sévères mais manifestait aussi une grande admiration. D'autre part, entre le début des années soixante-dix, au moment où Girard écrit *La Violence et le Sacré* (qui, comme nous le savons, contient deux chapitres très critiques sur Freud), et aujourd'hui la psychanalyse a beaucoup changé.

Remerciements

Les auteurs tiennent à remercier Sandra Lia Rosu et Joan-Antoine Mallet pour leur relecture et les corrections apportées à cet entretien.

Bibliographie

- Arendt, Hannah. *Eichmann à Jérusalem : Rapport sur la Banalité du Mal*. Paris : Gallimard, 2002.
- Bandera, Cesáreo. *A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction*. East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
- Derrida, Jacques. *La Dissémination*. Paris : Seuil, 1972.
- Descombes, Vincent. *Le Même et L'Autre : Quarante-Cinq Ans de Philosophie française*. Paris : Éditions de Minuit, 1979.
- Dumouchel, Paul. « Différences et paradoxes : réflexions sur l'amour et la violence dans l'œuvre de René Girard ». In *René Girard et le Problème du Mal*, ed. Michel Deguy & Jean-Pierre Dupuy, 215-224. Paris : Grasset, 1982.
- _____. *Le Sacrifice Inutile : Essai sur la violence politique*. Paris : Flammarion, 2011.
- _____. « Girard et le politique ». *Cités* 53 (2013) : 17-32.
- _____. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.
- Dumouchel, Paul & Dupuy, Jean-Pierre. *L'enfer des choses : René Girard et la logique de l'économie*. Paris : Seuil, 1979.
- Dupuy, Jean-Pierre. *La Jalousie : une géométrie du désir*. Paris : Seuil, 2016.
- Girard, René. *Critiques dans un Souterrain*. Paris : LGF, 1983.
- _____. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : LGF, 1983.
- _____. *La Violence et le Sacré*. Paris : Hachette, 2008.
- _____. *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*. Paris : Hachette, 2009.
- _____. *Les Origines de la Culture*. Paris : Hachette, 2013.
- Girard, René and Schwager, Raymund. *Correspondence 1974-1991*. London: Bloomsbury, 2016.
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*. Abingdon: Routledge, 2004.
- Reineke, Martha J. *Intimate Domain: Desire, Trauma, and Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la Raison Dialectique*. 2 tomes. Paris : Gallimard, 1985.

