

The satanic power of mimesis in René Girard

Stéphane Vinolo

svinolo@puce.edu.ec

Since 1961, René Girard has built a complete fundamental anthropology based on a single intuition: the theory of mimetic desire. While philosophical modernity had made us believe that the fundamental category of the subject was autonomy, Girard reminds us on the contrary that we are mimetic animals. However, mimesis is paradoxical. It is because we all have a desire for differentiation that we are condemned to imitate one another. In doing so, by rethinking mimesis and taking it out of its simple traditional representational field in which it was often confined, the author shows how it reveals all its ambivalence, both pacifying and violent, and allows Girard to place it not only at the heart of humanity but also at the center of the process of hominization.

Keywords: Scapegoating, Difference, Reciprocity, Violence

La puissance satanique de la mimesis chez René Girard

Stéphane Vinolo

svinolo@puce.edu.ec

« Le seul intérêt du terme grec [mimesis] est qu'il rend la face conflictuelle concevable même s'il ne nous en révèle jamais la cause. »¹

1. Introduction

La théorie du désir mimétique de René Girard présente un double intérêt pour qui s'intéresse à la *mimesis*. D'abord, elle repose dans son entier sur le mimétisme qui est la véritable pierre de façade de tout le système. Elle est le paradigme d'une théorie plaçant en son cœur la *mimesis*. En effet, le système girardien est une : « [...] pyramide qui repose sur sa pointe : *l'hypothèse mimétique*. »² C'est dans la littérature que, dès 1961, Girard mit au jour le fonctionnement triangulaire du désir, avant que de l'appliquer à l'anthropologie. D'où le caractère premier, tant du point de vue chronologique que logique, de la littérature afin de penser la *mimesis* : « Seuls les romanciers révèlent la nature imitative du désir »³ Ce n'est pas tant que les anthropologues, les philosophes ou les sociologues n'aient pas vu l'importance du mimétisme, puisque nous trouvons dans

¹ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, p. 725.

² J-P. Dupuy, *Ordres et désordres, enquête sur un nouveau paradigme*, Le Seuil, Paris 1982, 1990, p. 125.

³ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, in *De la violence à la divinité*, Grasset, Paris 2007, p. 45.

les textes de Platon, d'Aristote, de Spinoza⁴ ou de Sartre⁵, de nombreuses références aux processus mimétiques, mais ceux-ci ont constamment essayé de les occulter afin de ne pas avoir à en assumer les conséquences les plus terribles ; pour cela, ils préférèrent garder, à l'égard de ceux-ci, un « silence unanime »⁶. Cela est particulièrement frappant, pour Girard, dans le fait que souvent, dans les textes de Platon⁷, le problème du mimétisme est posé dans le cadre d'une réflexion sur la copie, sur la dégradation ontologique entre l'original et ses doubles, sans que jamais Platon ne se demande ce qu'il en est de l'imitation dans le champ des actions. Tout autant dans l'esthétique platonicienne que dans son ontologie, la relation mimétique est presque toujours représentationnelle. Même lorsqu'elle surgit entre le philosophe et le sophiste, et qu'elle pourrait donc les plonger dans des relations violentes en questionnant leur différence⁸, c'est sur le champ de l'épistémologie et de la connaissance que Platon ramène le débat mimétique⁹. Le sophiste est dangereux *in fine* parce que le vraisemblable ressemble au vrai¹⁰ comme une copie ressemble à son original. Pour Girard, la problématique de la *mimesis* a donc été mutilée, amputée du champ de l'action¹¹. Pour cela, contre cette mutilation, il faut, pour Girard, reprendre le problème de la *mimesis* dans sa globalité, et la redéfinir au moment même où nous réouvrons la totalité de son champ.

Mais la thèse de Girard présente un second intérêt afin de penser la *mimesis*. De par le caractère central de l'hypothèse mimétique, la totalité des manifestations humaines proviennent de façon directe ou indirecte, de l'imitation. Que ce soit l'art, la religion, le

⁴ S. Vinolo, *Spinoza, Girard and the possibility of an immanent democracy*, in E. Brighi & A. Cerella (éd.), *The Sacred and the Political: Explorations on Mimesis, Violence and Religion*, Bloomsbury, London 2016, pp. 107-126.

⁵ S. Vinolo, *Critique de la Raison Mimétique : René Girard lecteur de Jean-Paul Sartre*, in C. Ramond (éd.), *René Girard : La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse*, PUF, Paris 2010, pp. 59-104.

⁶ « S'ils veulent que leur œuvre survive à l'éphémère des modes, les dramaturges, comme les romanciers, se doivent de découvrir cette source essentielle des conflits humains qu'est la rivalité mimétique, sans attendre le moindre secours des philosophes, moralistes, historiens et psychologues, lesquels observant sur le sujet un silence unanime. », R. Girard, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, Grasset, Paris 1990, p. 10.

⁷ « Chez Platon, le réel n'est qu'imitation de lointaines idées, tout est sujet à l'imitation sauf les comportements d'acquisition », R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, Arléa, Paris 1994, p. 29.

⁸ M. Dixsaut, *Le naturel philosophe, essais sur les dialogues de Platon*, Vrin, Paris 1994 p. 335-345.

⁹ « [...] puisque c'est le savant qu'il [le sophiste] imite, il est évident qu'il doit en dériver son nom – et peu s'en faut que je comprenne déjà que c'est de lui que nous devons dire, en toute vérité, que c'est réellement et totalement un sophiste », Platon, *Le Sophiste*, 268c, Vrin, Paris 2022, p. 259.

¹⁰ « [...], Tisias, nous disions justement que le vraisemblable vient à s'imposer au grand nombre précisément parce qu'il ressemble à la vérité », Platon, *Phèdre*, 273d, Flammarion, Paris 1997, p. 175.

¹¹ « C'est Platon qui a déterminé une fois pour toutes la problématique culturelle de l'imitation et c'est une problématique mutilée, amputée d'une dimension essentielle », René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde, idem.*, p. 713.

sport, les institutions politiques et juridiques, l'économie ou encore les religions ; tout, dans le champ humain, est, pour Girard, le fruit de la *mimesis*. Nulle part mieux que chez Girard la *mimesis* est donc la *conditio humana* puisqu'elle explique le surgissement de toutes les activités humaines, tout autant que le mouvement même de l'hominisation.

Girard permet donc d'opérer un double geste eu égard à la *mimesis* et offre un terrain d'étude particulièrement fécond afin d'en acquérir une meilleure compréhension. D'un côté, il nous oblige à ne pas la limiter à un désir d'identification ou de reproduction, en articulant, en son sein, un rapprochement mais aussi une prise de distance entre les individus¹² ; d'un autre côté, elle montre comment une pensée peut faire reposer la totalité de ses conceptions sur la *mimesis* ou la *mêmeté*¹³.

2. La *mimesis* comme contre-productivité de la différence

La thèse proposée par Girard pourrait sembler très simple. Elle l'est tellement que Girard lui-même la résume en une seule phrase : « À l'origine d'un désir il y a toujours, disons-nous, le spectacle d'un autre désir, réel ou illusoire. »¹⁴ Nous sommes habitués à penser, depuis Platon au moins, que le désir est une relation en ligne droite, entre un sujet désirant et un objet désiré, dans laquelle le désir provient d'un manque de l'objet, et la désirabilité de l'objet de caractéristiques spécifiques pouvant combler ce manque. C'est là la pensée du désir telle qu'elle apparaît dans *Le Banquet* : « [...] il y a désir de ce qui manque, et il n'y a pas désir de ce qui ne manque pas. »¹⁵ Or, contre cette figure de la ligne, Girard instaure celle du triangle, et plus précisément encore, celle de la spirale. Le désir n'est pas une relation à deux, mais une relation à trois, qui se tisse entre un sujet, un objet, et un médiateur du désir qui fait d'un objet, un objet désirable, en le désirant lui-même. Un objet n'est pas désirable en soi, il ne le devient qu'à l'aune du nombre de désirs qui se cristallisent sur lui. Là où nous pensons que le désirable crée le désiré, Girard, au

¹² Nous préférons parler de *mêmeté* plutôt que d'identité afin de marquer l'importance de l'altérité dans la *mimesis*. Là où la *mêmeté* suppose l'existence de deux objets (et donc l'altérité) afin que ceux-ci puissent être les mêmes, l'identité, au contraire, peut se penser dans une pure relation autoréflexive qui ne suppose aucune altérité. Ainsi, la *mimesis* n'est pas la même selon qu'on la pense à l'aune de l'*idem* ou de l'*ipse*. Cf. V. Descombes, *Le même et l'autre*, Éditions de Minuit, Paris 1979, p. 8.

¹³ Là où la *mimesis* est le concept grec, amputé, qu'il s'agit de redéfinir et de réinterpréter, l'imitation offre un champ plus ample et adéquat afin de penser les relations humaines.

¹⁴ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem.*, p. 119.

¹⁵ Platon, *Le Banquet*, 200a, Flammarion, Paris 1998, 2016, p. 132.

contraire, montre que le désiré fonde la désirable. Plus un objet est désiré, plus il apparaît désirable.

Girard a pour lui un grand nombre de descriptions de phénomènes contemporains, raison pour laquelle il présente parfois sa théorie comme une « phénoménologie »¹⁶ du désir. Que nous parlions de la mode, de l'éducation ou du marketing contemporain qui nous pousse à l'achat en nous montrant combien un objet est mondialement désiré¹⁷, de toutes parts, le désiré nous apparaît comme désirable.

L'apparente simplicité de cette théorie nous permet de repenser le concept de mimesis. En effet, pour qui s'intéresse à l'histoire des idées, la thèse girardienne semble extrêmement banale, c'est donc qu'elle doit dire autre chose que le simple fait que les êtres humains s'imitent. Sa richesse est de penser, au cœur de la mimesis, une articulation complexe, au sens de la complexité épistémologique, entre la mêmété et la différence.

Cela apparaît clairement dans la philosophie de Spinoza. Dans son *Éthique*, Spinoza propose une théorie de l'imitation des affects. Nous la trouvons dans la proposition vingt-sept de la troisième partie du texte : « Du fait que nous imaginons qu'une chose semblable à nous, et pour laquelle nous n'avons encore éprouvé aucun affect, est affectée d'un certain affect, de ce fait même nous sommes affectés d'un affect semblable. »¹⁸ Cette théorie est tellement importante que nous pouvons multiplier les exemples dans lesquels la mimesis détermine la cristallisation des désirs humains sur les mêmes objets. Nous trouvons cela dans la définition de l'émulation : « [...] quand elle se rapporte au désir, elle se nomme émulation : affect qui par suite n'est rien d'autre que le désir de quelque chose, qui est engendré en nous du fait que nous imaginons que d'autres, semblables à nous, ont le même désir. »¹⁹ Même les enfants n'échappent pas à la loi du désir mimétique : « [...] l'expérience nous montre que les enfants, dont le corps est comme dans un équilibre continu, rient ou pleurent du seul fait qu'ils voient les autres rire ou pleurer ; et tout ce qu'ils voient en outre faire aux autres, ils désirent aussitôt l'imiter [...]. »²⁰ Toute la philosophie de Spinoza est donc irradiée par la logique mimétique.

¹⁶ « C'est à une « phénoménologie » de l'oeuvre romanesque qu'incombe la tâche d'élucider ces rapports. », R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem.*, pp. 110-111.

¹⁷ Nous pouvons penser aux bandeaux éditoriaux en signalant que cent mille exemplaires de ce livre se sont déjà vendus. Là, l'éditeur ne loue pas les qualités du livre qui le rendraient désirable, mais indique simplement que c'est un livre fortement désiré afin de le rendre désirable.

¹⁸ Spinoza, *Éthique*, III, 27, in « *Œuvres IV* », PUF, Paris 2020, p. 275.

¹⁹ *Ibid.*, III, 27, Scolie, p. 275

²⁰ *Ibid.*, III, 32, Scolie, p. 283.

Mais un problème de taille se pose. Encore que nous acceptions que les êtres humains soient des animaux mimétiques, pourquoi s'imitent-ils les uns les autres ? Est-ce à cause d'un processus biologique comme le fait de disposer de neurones miroirs²¹ ? La réponse de Spinoza et de Girard est plus riche de sens. Elle apparaît dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Spinoza s'y demande quel est le Bien suprême que les êtres humains devraient poursuivre dans la vie ? De façon traditionnelle, trois objets ont occupé cette place : la richesse, les honneurs et les plaisirs²². Spinoza rejette les plaisirs et les richesses à cause de leur instabilité, et de leur dépendance aux contingences des rencontres²³, mais il dédie une explication plus longue au problème des honneurs. En effet, le sage ne doit pas poursuivre les honneurs parce que : « [...] pour les obtenir, il faut nécessairement diriger sa vie selon le point de vue des hommes, c'est-à-dire éviter ce que la foule évite et rechercher ce que la foule recherche. »²⁴ Qui poursuit les honneurs doit calquer sa vie sur celle de tous, de façon totalement mimétique. Mais c'est alors que le paradoxe se fait jour. Que sont les honneurs ? Ce sont des différences, à tel point que nous disons d'une médaille que c'est une distinction. Paradoxalement, donc, qui cherche à être distingué et à se différencier, est condamné à imiter les autres. Ce faisant, nous ne nous imitons pas afin de nous assimiler à un groupe ou dans un désir de mimétisme, mais au contraire par un désir originaire de différence. C'est parce que nous souhaitons nous distinguer que nous sommes condamnés à nous imiter. La mimesis est donc la conséquence d'un désir de différence.

Or, ce mécanisme est exactement celui du désir mimétique. Le premier exemple de désir mimétique analysé par Girard est celui de Don Quichotte qui livre à Sancho Panza son admiration pour Amadis de Gaule : « Ainsi donc, j'estime, Sancho, mon ami, que le chevalier errant qui l'imitera le mieux sera le plus proche d'atteindre à la perfection de la

²¹ G. Rizzolatti & C. Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, Odile Jacob, Paris 2011.

²² « De fait, ce qui advient la plupart du temps dans la vie, et que les hommes, à en juger par leurs actes, estiment comme le bien suprême, se ramène à ces trois objets : la richesse, les honneurs et le plaisir. », Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, 3, in « *Œuvres Complètes I* », PUF, Paris 2009, pp. 65-67.

²³ « Tous trois divertissent tellement l'esprit qu'il ne peut guère penser à quelque autre bien. En effet, pour ce qui est du plaisir, (4) l'âme s'y absorbe tellement, comme si elle trouvait le repos dans un bien, qu'elle est absolument empêchée de penser à un autre ; mais après la jouissance qu'il donne vient une tristesse extrême qui, si elle n'absorbe pas l'esprit, le trouble en tout cas et l'engourdit. (5) La poursuite des honneurs et de la richesse divertit aussi beaucoup l'esprit, surtout lorsque celle-ci n'est recherchée que pour elle-même, parce qu'alors elle est prise pour le bien suprême. Quant aux honneurs, ils divertissent l'esprit beaucoup plus encore ; car ils sont toujours pris pour un bien en soi et comme la fin dernière vers laquelle tout est dirigé. », *ibid.*, 3-5, p. 67.

²⁴ *Ibid.*, 5, p. 67.

chevalerie. »²⁵ D'où le commentaire de Girard : « Don Quichotte a renoncé, en faveur d'Amadis, à la prérogative fondamentale de l'individu : il ne choisit plus les objets de son désir, c'est Amadis qui doit choisir pour lui. Le disciple se précipite vers les objets que lui désigne, ou semble lui désigner, le modèle de toute chevalerie. »²⁶ Le premier désir mimétique analysé par Girard est donc le désir de chevalerie de Don Quichotte. Mais qu'est-ce qu'un désir de chevalerie ? C'est un désir de différence puisque dans une société féodale, la chevalerie est une distinction. Comme chez Spinoza, la mimesis ici en jeu est à interpréter selon deux niveaux différents et contradictoires. D'un côté, nous souhaitons nous différencier les uns des autres ; d'un autre côté, pour ce faire, nous devons imiter ce que tout le monde fait.

Ce phénomène peut se comprendre aisément. Si dans une société donnée, il est valorisé de donner sa vie sur un champ bataille, afin d'y être distingué, il est nécessaire de le faire. Au contraire, si une société valorise la participation à la gestion de la cité, il faudra se livrer à cette activité afin d'y être distingué. Spinoza et Girard voient parfaitement que c'est toujours un groupe donné qui dicte le critère de la différenciation, raison pour laquelle, pour se différencier, il faut faire comme tout le monde. Il est plus différenciant, socialement, de rouler dans une voiture de sport italienne que dans une voiture familiale française. Mais cela est plus différenciant non pas parce que personne ne souhaite rouler dans des voitures de sport italiennes, mais parce que tout le monde désire le faire. Se différencier n'est pas le fait de faire quelque chose que personne ne souhaite faire, mais de réaliser le désir de tous, raison pour laquelle, la mimesis, telle que la pense Girard, n'est pas la conséquence d'un désir de « même », mais d'un désir de différence. Ceci explique comment une société dans laquelle nous valorisons autant que faire se peut l'originalité, la singularité, les identités personnelles et l'être soi-même ²⁷, est paradoxalement une société plus homogène qu'elle ne l'a jamais été.

3. La violence mimétique

Mais cette articulation entre la mêmété et la différence n'est pas la seule conséquence de la redéfinition de la mimesis chez Girard, elle se voit aussi élargie, ce qui modifie

²⁵ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem.*, p. 35.

²⁶ *Ibid.*, pp. 35-36.

²⁷ R. Girard, *Innovation et répétition*, in *La voix méconnue du réel*, Grasset, Paris 2002, 2011, pp. 291-314.

radicalement ses conséquences. Pour Girard, le concept grec de *mimesis* a enfermé l'imitation dans une conception représentationnelle²⁸, oubliant ce qu'il en est de l'imitation des comportements, et tout particulièrement des comportements d'acquisition. Or, la conséquence logique de la théorie du désir mimétique est un renversement des positions. Dans le champ de la représentation, la *mimesis* porte un mouvement d'identité et donc de rapprochement, d'homogénéisation et de stabilisation des groupes sociaux. David Hume a bien vu ce point dans sa pensée politique de la convention. Contre les pensées du contrat social, Hume affirme qu'il n'est nul besoin d'accord entre les hommes afin que ceux-ci puissent s'entendre, il suffit qu'ils s'imitent les uns les autres. Dans un canot, nul besoin que les rameurs se parlent et se mettent explicitement d'accord afin que le canot avance, il suffit que, petit à petit, ils se mettent à ramer dans un même mouvement, et donc qu'ils s'imitent les uns les autres²⁹. Il y a là une *mimesis* positive et pacificatrice. Il en va de même dans les morales contemporaines qui font une place tellement importante à la sympathie ou à l'empathie. Le fait de se mettre « à la place de » ou de « souffrir avec », est un processus mimétique valorisé de façon positive et perçu comme un mouvement pacificateur. Pourtant, lorsque la *mimesis* se déplace sur le terrain des actions, sa valoration change parce que le statut du modèle se modifie. Alors que la *mimesis* représentationnelle rapprochait les êtres humains, elle les met à distance lorsqu'ils s'imitent dans le champ des actions, plus encore, s'ils le font dans le champ des désirs.

Lorsque deux individus calquent leurs désirs l'un sur l'autre, le modèle devient tout à coup rival : « [...], si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis. »³⁰ Celui qui était il y a peu un modèle admiré est désormais un obstacle sur le chemin d'accès aux objets. Mais il en va de même du point de vue de qui était le modèle. Tout à coup, son disciple devient, pour lui aussi, un obstacle. Loin de garantir une pacification par homogénéisation, la *mimesis* est donc, socialement, aussi une source de la violence : « Ici comme ailleurs, c'est le

²⁸ « Lorsque Platon parle de l'imitation, il le fait dans un style qui annonce toute la pensée occidentale postérieure. Les exemples qu'il nous propose ne portent jamais que sur certains types de comportements, manières, habitudes individuelles ou collectives, paroles, façon de parler, toujours des *représentations* », R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *idem.*, p. 713.

²⁹ « Deux hommes qui tirent aux avirons d'une barque le font selon un accord ou une convention, bien qu'ils n'aient jamais échangé de promesses. », D. Hume, *Traité de la nature humaine*, III, *La morale*, II, 2, Flammarion, Paris 1993,

³⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, I, 13, Sirey, Paris 1971, 1983, p.122.

rapprochement qui engendre le conflit. Il s'agit là d'une loi fondamentale qui gouverne aussi bien le mécanisme de l'amour « de tête » que l'évolution sociale. »³¹

Girard instaure toutefois une distinction eu égard au médiateur. Ou bien le médiateur est suffisamment éloigné du sujet et leurs deux désirs ne rentrent pas en concurrence l'un avec l'autre – c'est là ce que Girard appelle la médiation externe³², par exemple, lorsque nous désirons ce que désira un personnage historique décédé – ou bien, le médiateur est suffisamment proche du sujet et les deux désirs entrent en concurrence. C'est le cas de la médiation interne³³. Toutefois, cette différence n'est pas aussi pertinente qu'il n'y paraît puisque même dans le cas de la médiation externe, le désir du sujet n'entre pas en concurrence avec le désir du médiateur, mais il le fait avec les désirs des autres sujets qui prennent cette même personne comme modèle. Dans tous les cas, donc, lorsque la mimesis s'applique au désir, elle débouche sur la violence pour la possession de l'objet convoité : « Plus le médiateur se rapproche du sujet désirant, plus les possibilités des deux rivaux tendent à se confondre et plus l'obstacle qu'ils s'opposent l'un à l'autre se fait infranchissable. »³⁴

Ainsi, le fait de rapprocher des individus par la mimesis produit l'effet contraire à ce que nous pourrions imaginer. L'harmonisation des désirs tend à faire de nous, non pas un groupe soudé, mais de véritables rivaux : « Toute *mimesis* portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit. »³⁵ Cela est d'autant plus vrai que la mimesis a un effet irréalisant. Au départ, médiateur et sujet luttent pour la possession d'un même objet, mais au fur et à mesure que la violence surgit, l'importance de l'objet se fait moindre, et il ne devient pas tant essentiel de le posséder que de s'assurer que l'autre ne le possède pas. Comme le gâteau dans le poème de Baudelaire³⁶, la violence tend à effacer l'objet pour lequel nous luttons afin d'occuper toute la place dans la relation. Il s'agit désormais de faire tout son possible afin que l'autre ne possède pas l'objet, dussé-je le détruire ou renoncer à le posséder moi-même. De la même façon que les individus s'imitaient dans la poursuite d'un même objet, ils s'imitent maintenant dans le fait de se rendre coup pour

³¹ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *idem.*, p. 121.

³² « Nous parlerons de *médiation externe* lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de *possibles* dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact », *ibid.*, p. 41.

³³ « Nous parlerons de *médiation interne* lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre », *ibid.*, p. 41.

³⁴ *Ibid.*, p. 54.

³⁵ R. Girard, *La violence et le sacré*, *idem.*, p. 474.

³⁶ C. Baudelaire, *Le Gâteau*, XV, in *Petits poèmes en prose*, Gallimard, Paris 1973, 2004, pp. 54-56

coup : le désir mimétique fait place à la violence mimétique, et une mimesis négative s'impose par-dessus la mimesis positive. Paradoxalement, les objets stabilisaient *a minima* les relations sociales. Tant que nous luttons pour la possession d'objets, nous avons intérêt à rester en vie afin de pouvoir jouir de leur possession³⁷ ; à partir du moment où nous luttons pour priver les autres de certains objets, la violence ne connaît plus de limites et nous pouvons sacrifier notre vie afin de priver les autres des objets³⁸. Arendt imagine des individus autour d'une table. Elle rassemble les individus autour d'elle, mais permet aussi de les maintenir à distance, elle impose son objectivité entre eux, et cette distance permet de maintenir la paix : « Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient *entre* ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. »³⁹ Les objets nous empêchent de tomber les uns sur les autres et d'échanger des face-à-face trop directs. Mais lorsque les tensions atteignent un degré extrême, l'objet s'efface et ne reste que la violence comme modalité essentielle de notre relation à l'autre. La relation à trois (sujet-objet-médiateur) laisse place à un face-à-face effrayant (sujet-sujet) : « Étrange situation qui évoque une séance de spiritisme au cours de laquelle les adeptes, victimes d'un tour de magie, verraient leur table soudain disparaître, les personnes assises les unes en face des autres n'étant plus séparées, mais n'étant plus reliées non plus, par quoi que ce soit de tangible. »⁴⁰

Ceci permet d'expliquer, non pas la différence entre la mimesis humaine et la mimesis chez les animaux non-humains puisque cette différence est uniquement quantitative⁴¹, mais la différence qualitative de leurs conséquences. Chez les animaux non-humains la violence mimétique n'efface jamais l'objet et celui-ci (nourriture, territoire, partenaire sexuel, etc.) demeure au centre de la lutte, ce qui explique que celle-ci ne soit que très rarement mortelle. Puisque le but est la possession de l'objet, la première condition de

³⁷ « La félicité est une continuelle marche en avant du désir, d'un objet à un autre, la saisie du premier n'étant encore que la route qui mène au second. », T. Hobbes, *Léviathan*, I, 11, *idem.*, p.95.

³⁸ C'est là toute la logique de l'envie. Cf. J-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, Paris 1996.

³⁹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket Agora, Paris 1983, p. 92.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁴¹ « La mimésis est présente dans toutes les formes de la vie, semble-t-il, mais c'est chez les mammifères dits supérieurs, en particulier chez les plus proches parents de l'homme, les singes anthropoïdes, qu'elle se manifeste sous des formes particulièrement spectaculaires », R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, *idem.*, p. 808.

cette possession est de rester en vie, raison pour laquelle il vaudra mieux, parfois, renoncer à l'objet afin de pouvoir aller en chercher un autre dans un futur proche. Au contraire, chez les êtres humains, comme l'objet s'efface et le seul but devient de priver l'autre de pouvoir le posséder, la violence mimétique est sans limites et conduit à la mort.

Ainsi, si nous acceptons, avec Girard, de redonner à la mimesis toute son ampleur et de ne pas la limiter au seul champ représentationnel, celle-ci peut passer d'un processus d'homogénéisation et de rapprochement, à une mécanique violente de séparation et de mise à distance. Un seul concept – la mimesis – permet de penser comment s'installe la violence totale entre les individus et comment nous passons d'une cristallisation de tous sur un nombre limité d'objets, à une lutte de tous contre tous. Ce n'est pas par hasard que Deleuze a fait de la rivalité le cœur même de la civilisation grecque, rivalité mise en place par un rapprochement entre les citoyens, par une homogénéisation dans leurs aspirations⁴². La théorie du désir mimétique fait donc place à une violence mimétique sans limites. Or, c'est dans la solution – mimétique – à cette violence que se joue le surgissement de l'humanité : l'hominisation.

4. Mimesis et hominisation

L'hominisation n'est que le résultat du dépli du désir mimétique et de son indifférenciation. Alors que le désir mimétique faisait converger les individus vers les mêmes objets, la violence mimétique les rassemble autour du même ennemi⁴³. C'est une seule et même mécanique qui explique le rapprochement entre les individus, l'apparition de la violence de tous contre tous, et l'hominisation comme solution à cette violence totale, une réponse mimétique non-intentionnelle au problème des conséquences violentes de la mimesis.

⁴² « C'est sous ce premier trait que la philosophie semble une chose grecque et coïncide avec l'apport des cités : avoir formé des sociétés d'amis ou d'égaux, mais aussi bien avoir promu entre elles et en chacune des rapports de rivalité, opposant des prétendants dans tous les domaines, en amour, dans les jeux, les tribunaux, les magistratures, la politique, et jusque dans la pensée qui ne trouverait pas seulement sa condition dans l'ami, mais dans le prétendant et dans le rival (la dialectique que Platon définit par l'*amphibetesis*). », G. Deleuze & F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Editions de minuit, Paris 1991, 2005, p. 9.

⁴³ « Aussi longtemps que les rivaux se disputent des objets, ils ne peuvent pas s'entendre. Une fois les objets détruits, ou écartés, ou oubliés, les rivaux sont face à face et tout semble perdu car la violence redouble mais, au contraire, tout est sauvé. Ce que le désir d'un même objet ne fait jamais – réconcilier les adversaires –, la haine pour un même ennemi paradoxalement le fait », R. Girard, *Le sacrifice*, BNF, Paris 2003, p. 26.

Le moment pré-culturel de l'humanité est, de par la violence mimétique, une guerre de chacun contre chacun. La violence elle-même est mimétique et se répand comme la poudre, ou comme la peste⁴⁴. Or, afin de sortir de cette violence, Girard ne pense pas la solution rationnelle d'un pacte mais la continuation des processus mimétique. Le « tous contre tous » se retourne en « tous contre un ». Comment cela se fait-il ? Par simple mimesis. Ce qui stabilise le groupe et ramène la paix, est l'apparition, au sein du groupe, d'une nouvelle différence, un retour à la différence par la mimesis : une différence⁴⁵ qui nous impose de penser le surgissement de la différence au sein de la mêmeté par la seule mimesis⁴⁶. La mimesis ne fait donc pas que reproduire à l'identique ce qu'elle copie, elle apporte quelque chose de nouveau, par la présence d'un bruit ou d'un parasite⁴⁷ dans le processus de reproduction.

Au sommet de la crise mimétique, tout le monde agit de la même façon ; pourtant, personne ne le sait, tout comme chacun pensait désirer par lui-même dans le désir mimétique. L'individu pris dans la foule se croit autonome alors que partout, ce sont les mêmes désirs, les mêmes haines et les mêmes mouvements qui se mettent en place ; le « nous » écrase le « je » qui n'est plus qu'un « jeu »⁴⁸.

Dans cet état d'indifférenciation totale, les luttes se polarisent sur un nombre de plus en plus petit d'individus : le deux contre deux devient un trois contre un⁴⁹. Mais si les individus sont tous indifférenciés au sein de la foule, pourquoi tel individu attirerait tout à coup, sur lui, la violence de tous ? C'est là qu'il faut distinguer les deux points de vue dans la mimesis. L'indifférenciation de la foule n'est perceptible que pour un observateur extérieur à celle-ci ; pour ses membres, tout n'est que différence, raison pour laquelle une différence perçue apparaît tout à coup comme déterminante.

⁴⁴ R. Girard, *The plague in literature and myth*, in *To double business bound*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1978, pp. 136-154.

⁴⁵ S. Vinolo, *René Girard : du mimétisme à l'hominisation*, « La violence différante », L'Harmattan, Paris 2005.

⁴⁶ Ce processus est aussi essentiel à la biologie dans sa logique de différenciation des cellules. Cf. H. Atlan, Violence fondatrice et référent divin, in P. Dumouchel (ed.), *Violence et vérité, autour de René Girard*, Grasset, Paris 1985, pp. 434-449.

⁴⁷ M. Serres, *Le parasite*, Grasset, Paris 1980.

⁴⁸ S. Vinolo, *Penser la foule – Freud, Sartre, Negri, Girard – La transparence est l'obstacle II*, L'Harmattan, Paris 2018.

⁴⁹ « Si la *mimesis* d'appropriation divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la *mimesis* de l'antagoniste, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre », R. Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, *idem.*, pp. 734-735.

Du point de vue des membres de la foule, celui sur qui s'abat la violence dispose bien d'une différence réelle et visible. Au contraire, pour un observateur externe, cette différence aurait pu être autre, elle aurait pu être n'importe laquelle puisque tout individu est en un sens porteur d'une différence (sa taille, son poids, sa religion, son handicap, sa position sociale, etc.). Il y a ainsi une articulation d'une intention microscopique de différence (les individus pensent se retourner sur un individu différent) avec un hasard macroscopique de même (n'importe quelle différence aurait fait l'affaire⁵⁰). Si nous nous en tenons au système tel que perçu de l'extérieur, nous ne comprenons pas comment un état de symétrie pourrait produire de la différence⁵¹. Mais au niveau microscopique, les individus pensent percevoir des différences : les habitants de Thèbes croient vraiment qu'Œdipe est coupable. De l'intérieur du groupe, c'est parce qu'un individu est déjà différent dans sa culpabilité, qu'on le lynche. Pour l'observateur extérieur, c'est parce que la personne est lynchée qu'elle devient différente. Du point de vue microscopique, la différence est la cause de la violence ; du point de vue macroscopique, elle en est la conséquence. Cette différence se cristallise dans les deux sens du mot « bouc émissaire ». Il y a ce que nous entendons tous⁵² par ce terme : « Bouc émissaire désigne simultanément l'innocence des victimes, la polarisation collective qui s'effectue contre elles et la finalité collective de cette polarisation. »⁵³ De l'extérieur du phénomène, nous savons tous que les victimes sont innocentes. Mais il y a aussi le sens anthropologique de ce terme, le rituel et l'institution qui, du point de vue interne, nous empêche de voir que nous avons tous des boucs émissaires que nous croyons profondément coupables.

C'est donc un meurtre collectif qui fonde l'humanité, meurtre reposant sur une logique de mimesis. La culture est bien un tombeau sur lequel nous dansons tous. Des individus, arrivés à un état d'indifférenciation totale, et donc de violence de tous contre tous, se retournent tous contre un individu perçu comme différent, porteur de « signes

⁵⁰ Raison pour laquelle même un Roi peut être un bouc émissaire (« Parmi les systèmes les plus indéchiffrables de la planète, on fait toujours figurer les monarchies sacrées du continent africain », R. Girard, *La violence et le sacré*, *idem.*, p. 422.) parce qu'il « [...] échappe à la société par le haut, tout comme le *pharmakos* lui échappe par le bas », *ibid.*, p. 11.

⁵¹ C'est là l'objection du principe de Curie adressée par Lucien Scubla à René Girard : « [...] c'est la dissymétrie qui crée le phénomène, une situation d'indifférenciation parfaite ne produit rien. », P. Dumouchel (ed.), *Violence et vérité, autour de René Girard*, Débat de la septième séance, Grasset, Paris 1985, p. 380.

⁵² « En d'autres termes, pour « bouc émissaire », le dictionnaire est toujours déjà « derridien » », J-P. Dupuy, *Déconstruction de la déconstruction*, in « *Introduction aux sciences sociales* », Ellipses, Paris 1992, p. 294.

⁵³ R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982, p. 60.

victimaires »⁵⁴. Or, son meurtre produit un double effet qui explique le surgissement de la Culture. D'un côté, il ramène la paix au sein du groupe puisque sa mise à mort ramène de la différence, ne serait-ce que la différence entre le « nous » et le « lui ». Sa mise à mort permet donc de sortir de l'indifférenciation généralisée et de ramener, au sein du groupe, de la différence pacificatrice. D'un autre côté, étant donné que sa mise à mort ramène de fait de la paix, cela conforte le groupe dans l'idée selon laquelle cet individu était bien coupable du mal qui rongait le groupe et le plongeait dans la violence, et qu'ils ont donc eu raison de l'éliminer. Ainsi, l'humanisation est le fruit d'un processus d'autoréalisation de la violence différenciatrice qui repose, *in fine*, sur le caractère ambivalent de la mimesis.

5. Conclusion

Tout le processus d'humanisation tel qu'il apparaît chez Girard est donc le fruit de la mimesis, et ne joue qu'entre la différence et la mimétisme. Alors que nous croyons que le fait de rapprocher les êtres humains est porteur de paix, Girard rappelle que la mimétisme est violente, et que seules la différence et la distance sont pacificatrices. D'ailleurs, tous les archi-crimes sont mimétiques. Que ce soit Œdipe et l'inceste, les régicides ou même le péché originel, le fait d'imiter quelqu'un au point de vouloir prendre sa place est conflictogène⁵⁵. Mais dans cette violence, la mimesis présente aussi une solution. Afin d'expulser la violence mimétique, il suffit de poursuivre encore plus loin le mimétisme pour que la violence se décharge totalement sur un seul individu qui, par sa mort, ramènera de la paix en ramenant de la différence, en retraçant une frontière *a minima* entre un « nous » et un « lui ». C'est donc une violence supplémentaire et différenciatrice qui met fin à une violence originelle et indifférenciatrice, dans un phénomène totalement mimétique que Girard décrit comme proprement satanique, parce que Satan y expulse Satan⁵⁶. Tout comme Satan, la mimesis est à la fois destructrice et créatrice.

Ce faisant, René Girard révèle une profonde ambivalence de la mimesis sitôt que nous acceptons de la penser dans toutes ses conséquences et que nous ne la limitons plus au

⁵⁴ L. Scubla, Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard, in P. Dumouchel (ed.), « *Violence et Vérité, autour de René Girard* », *idem.*, p. 360.

⁵⁵ « Les crimes d'Œdipe signifient la fin de toute différence, mais ils deviennent, du fait même qu'ils sont attribués à un seul individu particulier, une nouvelle différence, la monstruosité du seul Œdipe », R. Girard, *La violence et le sacré*, *idem.*, p. 389.

⁵⁶ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999.

seul champ représentationnel. La mimesis contient l'ordre social dans le double sens du verbe « contenir ». En un sens, elle lui fait obstacle en portant les sources de la violence ; en un autre sens, elle le permet en recréant de la différence pacificatrice⁵⁷. Ainsi, non seulement la mimesis est la véritable condition humaine mais elle est, en plus, la condition de l'humanité.

⁵⁷ « L'ordre social contient la panique au sens où il en prévient le déclenchement, mais aussi au sens où la panique est en lui. », J-P. Dupuy, *La panique*, Le Seuil, Paris 1991, 2003, p. 10.