

DE LA VICTIME ÉMISSAIRE A LA PENSÉE SYMBOLIQUE

René Girard dans la « répartition en nuage » des sciences humaines

JEAN-JACQUES VINCENSINI
Université François Rabelais (Tours)
vincensini@wanadoo.fr

Résumé : Quelle place René Girard occupe-t-il dans l'espace des sciences humaines ? On répondra en partant des critiques qu'il a adressées à la psychanalyse freudienne et l'ont conduit à considérer la violence comme le « signifiant transcendantal » des désirs et de toutes les expressions culturelles. Les conséquences paraissent dans la confrontation entre René Girard et Claude Lévi-Strauss. Attentif à la structuration caractéristique de la pensée « sauvage » ou « symbolique » propre à chaque ensemble mythique ou légendaire, Lévi-Strauss refuse la prééminence accordée à un code spécifique (comme la sexualité ou la violence) : le symbole n'est pas motivé par un signifié invariable et « transcendant » caché derrière le voile des textes. Pour illustrer cette confrontation, on étudie un exemple venu de la littérature médiévale. Le motif étudié « pense » la violence mimétique, les ardeurs du corps et la nécessité de leur modération, dans une perspective symbolique et culturelle particulières.

Mots clés : Théorie mimétique, herméneutique, structuralisme, violence, souillure

Abstract: What place does René Girard occupy in the human sciences? Our answer shall start with his criticism of Freudian psychoanalysis, which leads him to consider violence as the « transcendental signifier » of desires and of every cultural expression. The consequences of this criticism are particularly obvious in René Girard's confrontation with Claude Lévi-Strauss. As Lévi-Strauss witnesses the characteristic structure of the « savage » or « symbolical » thought specific to each mythical or legendary group, he refuses the supremacy allowed to a specific code (such as sexuality or violence): the symbol is not related to an unchanging and « transcendant » signifier veiled by the text. We shall study this confrontation through an emblematic example drawn from medieval literature. The studied pattern « thinks » mimetic violence, corporal urges and the necessity to moderate them, in a specific symbolic and cultural perspective.

Keywords : Mimetic Theory, Hermeneutics, Structuralism, Violence, Filth

Ces lignes commenceront par des considérations concernant la place de René Girard sur la scène des sciences humaines. Il n'y est pas seul, des rivaux mimétiques le guettent. D'où des débats de fond soulevant des questions épistémologiques et interprétatives majeures. Questions qui seront mises en lumière dans un second temps. Un exemple viendra illustrer ces débats et les enjeux qu'ils expriment.

L'homme objet de connaissance et la localisation des sciences humaines

Les arguments que Michel Foucault développe dans *Les Mots et les choses* guideront ces premiers pas. Comme le rappelle le chapitre x consacré aux sciences humaines, la volonté de donner un statut particulier « à ce corps de connaissance (...) qui prend pour objet l'homme en ce qu'il a d'empirique » n'a pas été une tâche facile. Avant le XIX^e siècle, en effet, l'homme n'existait pas comme objet de connaissance. Cette reconnaissance s'est produite « dans une redistribution générale de l'épistémé » (Foucault, 1966 : 356-357) conséquence du développement de trois champs du savoir : la biologie, l'économie et la philologie. Il convient donc de concevoir

le domaine de l'épistémé moderne comme un espace (...) ouvert selon trois dimensions. Sur l'une d'entre elles, on situerait les sciences mathématiques et physiques (...) ; il y aurait dans une autre dimension des sciences (comme celle du langage, de la vie, de la production et de la distribution des richesses) qui procèdent à la mise en rapport d'éléments discontinus (...) si bien qu'elles peuvent établir entre eux des relations causales et des constantes de structure, (...) domaine du mathématisable dans la linguistique, la biologie et l'économie. Quant à la troisième dimension ce serait celle (...) des diverses philosophies de la vie, de l'homme aliéné, des formes symboliques (...). De ce trièdre épistémologique, les sciences humaines sont exclues [mais] cette situation les met en rapport avec toutes les autres formes de savoir : elles ont le projet (...) de se donner, à un niveau ou à un autre, une formalisation mathématique ; elles procèdent selon des modèles ou des concepts empruntés à la biologie, à l'économie et aux sciences du langage ; elles s'adressent enfin à ce mode d'être de l'homme que la philosophie cherche à penser au niveau de la finitude radicale. (Foucault, 1966 : 358).

Foucault avance alors cette hypothèse, celle qui justifie le titre donné à ces lignes :

C'est peut-être cette répartition en nuage dans un espace à trois dimensions qui rend les sciences humaines si difficiles à situer, qui donne son irréductible précarité à leur localisation dans le domaine épistémologique, qui les fait apparaître à la fois périlleuse et en péril. Périlleuses, car elles représentent pour tous les autres savoirs comme un danger permanent, (...) danger du 'psychologisme', du 'sociologisme', de ce qu'on pourrait appeler d'un mot l'anthropologisme'. (Foucault, 1966 : 359)

D'où la question qui vient naturellement à l'esprit de qui s'intéresse à René Girard : quelle est sa situation sur ce nuage (si tant est que Girard revendique son appartenance aux sciences humaines) ? Quelle distance le sépare des places qu'occupent, notamment, Freud et Lévi-Strauss. Et c'est là mon sujet : pourquoi ces situations éloignées sur le ciel nuageux des sciences humaine ?

Je vais tenter de répondre en m'adossant, tout d'abord, aux arguments avancés par René Girard lui-même.

La violence, le signifiant transcendantal

Les critiques qu'il porte à l'encontre de la psychanalyse freudienne éclairent les principes cardinaux pour lesquels se bat l'auteur de *La Violence et le sacré*. Dans cet ouvrage, l'analyse du complexe d'Œdipe conduit Girard à reprocher à Freud de plaider en faveur d'un désir qui serait « rigidement objectal » (Girard, 1972 : 250). Dans la configuration œdipienne, en effet, l'enfant ne serait animé que par le désir d'un objet, sa mère, désir unique et objectal, donc. Dans le moteur œdipien, rectifie Girard, c'est le père, le modèle, qui désigne au fils, son « disciple », les divers objets de son désir, parmi lesquels, entre autres, sa mère. En d'autres mots, le désir est auctorial : il passe d'abord par l'autorité du modèle que le fils voudrait remplacer « à tous égards », selon une expression soulignée par Girard et qu'il lit chez Freud dans *Psychologie collective et analyse du moi*. Ce père qu'il faut imiter comme modèle et qui est haïssable, comme obstacle à l'obtention de l'objet. C'est le fameux *double bind* : sois comme le modèle, ne sois pas comme le modèle. Il faut pouvoir s'adapter à cette double et violente sommation ! « A l'origine de toute adaptation individuelle ou collective » affirme Girard, il y a l'escamotage d'une certaine violence arbitraire. » (Girard, 1972 : 261).

L'expression qui vient d'être citée porte la lumière sur la thèse centrale du travail girardien : dans la mesure où le sujet-disciple et son rival-modèle attisent réciproquement leurs désirs, ils vivent une situation nécessairement violente. À ce lien fondamental, à ce « dénominateur commun » qu'est « la violence intestine », s'attachent alors, on le sait, le bouc émissaire et ses mythes, les interdits, les institutions culturelles, les religions archaïques et l'« efficacité sacrificielle » (Girard, 1972 : 19). L'importance cruciale de la crise sacrificielle apparaît distinctement si l'on considère, d'une part, qu'il s'agit d'un phénomène universel et que, d'autre part, « au paroxysme de cette crise, la violence est à la fois l'instrument, l'objet et le sujet universel de tous les désirs. » (Girard, 1972 : 215). Bref, « cette voie royale de la violence (...) n'est étrangère à aucun aspect de l'existence humaine, pas même à la prospérité matérielle » (Girard, 1972 : 19).

On comprend alors que la violence (et la victime émissaire qui est censée la canaliser) soit le « signifiant universel » ou « transcendantal (...) du mécanisme

fondateur » (Girard, 1978 : 143) de la culture. « Codeur véritable et âme secrète du sacré » (Girard, 1972 : 51), la violence est un contenu privilégié immanent à toutes les expressions culturelles (littéraires, religieuses, sociales).

Contre Lévi-Strauss

De cette prérogative accordée à la violence mimétique découlent des conséquences majeures. Pour les exposer, je ne retiendrai que le débat opposant Girard à l'un de ses adversaires, mais à celui qui est son « principal adversaire », come l'écrit à juste titre Camille Tarot : Claude Lévi-Strauss (Tarot, 2008 : 560.). Le nuage des sciences humaines s'agite.

Quels écarts séparent les deux rivaux mimétiques, Girard et Lévi-Strauss ? René Girard lui-même a explicitement mis au jour leurs divergences, notamment dans *La Violence et le sacré* ainsi que dans l'introduction de ses entretiens intitulé *Des Choses cachées depuis la fondation du monde* (1978). On y lit :

il serait bon, peut-être, de dire quelques mots de la situation actuelle dans les sciences de l'homme.

L'époque qui s'achève a été dominée par le structuralisme (...). Au milieu du xx^e siècle, l'échec des grandes théories ne fait pas de doute pour personne. L'école de Durkheim a pâli. Personne n'a jamais pris *Totem et Tabou* au sérieux. (Girard, 1978 : 12).

Le structuralisme aurait été grevé dès ses origines par sa rencontre avec la linguistique structurale. Voilà sur quelle science empirique la part de nuage occupée par l'anthropologie structurale se trouve en surplomb. Aux yeux de Girard, cette rencontre avec la linguistique implique des objections majeures. La première tient à la conception arbitraire du symbolique lévi-straussien. Dans *La Violence et le Sacré*, le chapitre « Lévi-Strauss, le structuralisme et les règles du mariage » s'intéresse à l'ouvrage *Structures élémentaires de la parenté*. Il s'inspirerait, je cite Girard, de l'article de Lévi-Strauss de 1945 : « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », fortement influencé par Roman Jakobson (Girard, 1972 : 328). Ce type d'analyse conduirait Lévi-Strauss à concevoir les faits sociaux comme des systèmes arbitraires, l'élément d'arbitraire étant assimilé « à ce qu'on nomme ici le caractère symbolique de ce système. La pensée symbolique rapproche des entités que rien ne l'oblige à rapprocher. » (Girard, 1972 : 329). Autre conséquence négative : le formalisme. Pour cette méthode, les faits culturels sont comme les langages, composés de signes qui ne signifieraient rien s'ils restaient isolés les uns d'autres, considérés hors du système qui les englobe. La dénonciation du « formalisme » appuie donc sur deux leviers. Avec le premier, l'ethnologue structuraliste se borne à « déchiffrer de l'intérieur les formes symboliques » En conséquence, second levier, il « oublie les grandes questions traditionnelles » (Girard, 1978 : 12). La forme d'un

côté, le sens « profond » de l'autre. Girard revient à plusieurs reprises sur ce double aspect de sa critique anti-structuraliste : « Prisonniers que nous sommes de nos formes symboliques, nous ne pouvons guère que reconstituer les opérations de sens (...) ; nous ne pouvons pas transcender les sens particuliers pour nous interroger sur l'homme en soi » (Girard, 1978 : 13). J'y reviendrai. Dans la même page, Girard poursuit sa mise en cause du « renoncement structuraliste aux 'grandes questions' [guillemets significatifs], telles qu'elles se posaient avant Lévi-Strauss ». Et de rappeler, en introduisant son chapitre « Mythes : le lynchage fondateur camouflé », son signifiant transcendantal : « Je peux vous montrer qu'il existe, dans l'œuvre de Lévi-Strauss, des analyses qui portent sur le lynchage fondateur lui-même sans jamais comprendre que c'est le mécanisme générateur de toute mythologie » (Girard, 1978 : 146). On doit porter l'accent sur cette critique girardienne : les structures (linguistiques, narratives-mythologiques ou culturelles) sont des formes vides de sens, des purs mécanismes de différenciation, fort argument conflictuel pour Girard.

À cet égard, le tout premier paragraphe du chapitre « Œdipe et la victime émissaire » est limpide : « La critique littéraire se conçoit comme une recherche des formes ou des structures comme (...) un système, une grille, un code de différences (...) la voie que nous cherchons n'est pas celle de la différence ». (Girard, 1978 : 105). Au contraire, « Toutes nos observations peuvent être définies en termes d'indifférenciation » ce qui signe l'arrêt de mort du structuralisme « incapable de penser en termes d'indifférenciation, ce qui interdit de penser les crises et la violence, c'est-à-dire l'histoire » (Tarot, 2008 : 561). Puisque j'ai ouvert l'ouvrage de Tarot, j'en poursuis la lecture. Dans le développement intitulé « René Girard critique de Lévi-Strauss », l'auteur note tout d'abord que Girard a été aidé dans sa tâche pour remettre le sacré au centre de la réflexion des sciences humaines par « son esprit classique en esthétique et en science » toujours prêt à dénoncer cette « faiblesse de l'esprit moderne qui consiste à confondre le scientifique et la réduction à la pure objectivité, à gommer les rapport vivants » (Tarot, 2008 : 560). Cette réduction hérisse Girard qui récuse la thèse de l'autoréférentialité du texte qui « serait une coupure avec le 'réel', une perte du référent » (Tarot, 2008 : 561). La citation qui vient offre au médiéviste un résumé éclairant de ces objections. Elle est extraite d'un article que Girard a consacré au roman de Chrétien de Troyes *Yvain ou le Chevalier au lion*, article traduit en français sous le titre « Amour et haine dans Yvain ». Girard commente la lutte entre les deux meilleurs chevaliers de la cour d'Arthur, qui s'affrontent *incognito* : « Cette crise n'est pas une pathologie individuelle mais une affaire collective, une crise du symbolique lui-même, qui (...) reste hors de la portée de toutes les écoles, structuralistes et poststructuralistes, lesquelles placent le langage et la différenciation au-dessus des vicissitudes de l'histoire » (Girard, 2012 : 27). Naturellement, une divergence complémentaire touche à la question du sacrifice. Elle

est mise en lumière dans l'appel à la Journée d'étude, « Le sacrifice aujourd'hui : Girard et Lévi-Strauss », organisée par l'Association Recherches Mimétiques et le CIEPFC à l'Ecole Normale Supérieure de Paris, en janvier 2012. Appel dont les premiers mots sont les suivants : « Claude Lévi-Strauss et René Girard ont fortement contribué, chacun avec son génie propre, à rénover en profondeur l'anthropologie du siècle dernier ». Nous sommes bien sur le même nuage ! Cependant

Si le sacrifice peut servir à jeter un pont entre eux, ce n'est certainement pas à titre de dénominateur commun. Sa place est marginale, chez Lévi-Strauss (...). Elle est, au contraire, centrale, chez Girard, où le sacrifice est la racine et le pivot de l'organisation sociale.

Avant, donc, de donner la parole au rival Lévi-Strauss, je souhaite clarifier, le plus objectivement, cette place en faisant deux mises au point « générales ».

La première concerne la différence entre « structure » et « forme ». Dans son chapitre « À quoi reconnaît-on le structuralisme » de l'ouvrage collectif *La Philosophie au xx^e siècle*, Deleuze définit ainsi le premier critère du structuralisme : « le refus de confondre le symbolique avec l'imaginaire, autant qu'avec le réel » (Deleuze, 1973 : 295). En quoi consiste cet élément symbolique ? Rien à voir avec une *forme*, affirme Deleuze,

car la structure ne se définit nullement par une autonomie du tout, par une prégnance du tout sur les parties, par une *Gestalt* qui s'exercerait dans le réel (...); la structure se définit au contraire par la nature de certains éléments atomiques qui prétendent rendre compte à la fois de la formation des tous et de la variation de leurs parties (Deleuze, 1973 : 297).

La seconde réflexion est relative à la question du sens. Elle va me retenir un instant.

Des billevesées au sens du sens

Et d'abord, il s'agit d'une question d'optique ou de focale. Bien entendu, si l'on considère les textes avec leurs personnages violents et à qui les dieux imposent les destins tragiques, on risque de ne pas voir que les narrations considérées sont gorgées d'éléments accessoires et de faits, lourdement chargés de significations, qui transgressent souvent les lois du monde empirique. Comme la littérature et les contes traditionnels, le mythe est l'un des *lieux* privilégiés d'une apparente irrationalité poétique. Devant d'indéniables accumulations d'objets magiques, face à des protagonistes merveilleux ou divins, nous sommes, dit Paul Veyne, « comme les folkloristes devant le trésor des légendes ou Freud devant la logorrhée du président Schreber » et confrontés à la question : « que faire de cette masse de billevesées ? » (Veyne, 1983 : 14). On est loin des « grandes questions » qu'affectionne Girard, mais au cœur du débat avec Lévi-Strauss.

Les billevesées et l'incongruité, comment donc les penser ? Ne ruinent-elles pas l'espoir de faire des textes littéraires, des leviers de la connaissance « objective » ? Pour tenter de répondre, il faut affronter une question préliminaire, un peu loin du sujet à première vue : comment l'homme a-t-il accès au réel, au plan géno- et phéno-physique¹. La réponse est mal aisée dans la mesure où, selon l'énoncé fameux d'Héraclite : « La Nature aime à se cacher ». La méthode et les fins de la science de la nature, jusqu'au XXI^e siècle, ont été orientées par cette idée qu'un voile dissimule à l'homme les secrets de la nature. Quittons les sciences de la nature pour revenir sans attendre à celles de l'esprit. Si l'on veut circuler ainsi des plans « physiques » et psychiques à l'herméneutique (mythologique ou littéraire) qui découvrent le sens des données recueillies sur ces plans, le relais est favorisé par ce que l'on appelle classiquement la « physique théologique » et son interprétation des récits, mythologiques, pour ce qui m'intéresse ici. On sait, en effet, que depuis l'Antiquité, les discours sur la nature – ou *physio-logia* – sont intimement liés aux discours sur les dieux ou *theo-logia*. Plutarque, philosophe platonicien du 1^{er} siècle, affirme que

chez les Anciens, Grecs aussi bien que Barbares, la *physiologia* a été un discours sur la Nature, qui était enveloppé dans des mythes, une théologie le plus souvent dissimulée par des énigmes et des significations cachées et se rapportant aux Mystères (Hadot, 2004 : 56).

Les mythes contiennent un enseignement caché au sujet de la nature ou, comme l'écrit Pierre Hadot (2004 : 57), « sous le voile du mythe ». Bref, selon cette thèse, il existe un sens dissimulé, caché sous un premier sens apparent, celui de la manifestation (les données immédiates des textes) auquel on ne peut accéder qu'en soulevant le voile d'Isis. Un sens du sens. Cette idée est au cœur de la conception herméneutique de l'interprétation contre laquelle le structuralisme luttera avec constance.

Ainsi outillé, je peux maintenant passer la parole à la défense, au disciple ? au modèle ?, à Claude Lévi-Strauss. Son anthropologie structurale dirige vers une piste rationnelle qui inscrit l'interprétation des expressions culturelles, et notamment des mythes, dans le cadre d'une « critique de la conscience mythique ». Quelles relations instaure cette anthropologie entre le plan « physique » (le fameux réel naturel) et le monde de la signification ?

Si Lévi-Strauss est le plus éloquent interlocuteur pour donner une réponse, Ernst Cassirer, totalement oublié par les critiques anti-structuralistes, peut être, considéré comme l'un de ses meilleurs précurseurs. Philosophiquement, ils sont tous deux les héritiers de Kant. Je rappelle que pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, d'une part la « critique » suppose l'existence d'un *fait*, dont le philosophe tente de déterminer les « conditions de possibilité » et que, d'autre part, je cite Alexis Philonenko :

¹ Guide en la matière, l'ouvrage de Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*.

ce qui est "réel", ce qui est "vrai", ce qui est *objectif*, au sens critique du terme, ce n'est pas l'être sensible, comme un ici-maintenant, *mais c'est ce qui est constant, durable, existant dans notre connaissance* (1983 : 106).

Je reprends donc la question posée à l'instant : en quoi les expressions culturelles et esthétiques (rites, mythes, masques, contes) sont-elles des outils de connaissance dotés d'une objectivité propre, celle d'un fait ? Voici en guise de réponse quelques arguments de Cassirer, au moins celui de la *Philosophie des formes symboliques*. Dans l'hétérogénéité, le chaos et les (apparentes) balivernes arbitraires qu'offrent ces expressions culturelles, la réflexion portant sur la « conscience mythique » découvre « le rationnel dans ce qui paraît irrationnel, un sens à ce qui paraît dépourvu de sens » (1972 : 8). Et il ne s'agit pas, bien entendu, de la rationalité de la violence. La solution « rationnelle » proposée par Cassirer est la suivante : pour définir les conditions de possibilité du fait mythique, on cherchera, dit-il : « ses lois immanentes de structure » (1972 : 8). Mais comment est-il « techniquement » possible de dégager ces lois de structure immanentes ? Déjà pour Cassirer la réponse se trouve dans les instruments de la linguistique. Je renvoie à l'article du même auteur, intitulé « Structuralism in Modern Linguistics », article au titre significatif paru l'année de sa mort en 1945, dans *Word*. C'est dans le même numéro de *Word* que Lévi-Strauss a publié « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie ».

Du sensible à l'intelligible. La « science du concret »

Directement inspiré par la linguistique jakobsonienne, Lévi-Strauss s'est attaché à saisir la raison du phénomène mythique en refusant de soulever le voile d'Isis, en contestant la nécessité « de chercher des choses derrière les choses ». Quelle est sa méthode ? Je la résumerai en quatre mots : « La structuration du sensible ». Au départ des cultures, des institutions, des mythes, l'homme est confronté à l'« incompréhension » du monde et il tente de la dépasser et de la « penser ». Aucun code (botanique, zoologique, météorologique, sexuel, etc.) n'échappe alors aux constructions de la pensée « sauvage ». On est bien loin du supposé formalisme si souvent lancé à la figure des structuralistes². Les matériaux sont détachés de tous les échelons du vivant par la sensibilité et l'observation concrète. C'est le fameux bricolage qu'a examiné *La Pensée sauvage*. Ces matériaux, souvent des « petits détails concrets », dit Lévi-Strauss³, des

² Il convient de compléter cette observation d'un mot sur l'étude au titre significatif, « La structure et la forme » parue dans *Anthropologie structurale 2*, pp. 139-173. Elle oppose Claude Lévi-Strauss à Vladimir Propp. La composante sémantique des mythes et des contes, dit l'anthropologue, ne peut être laissée en marge d'une étude structurale. Les mots d'un conte (« roi », « bergère ») ou d'un mythe n'entrent pas gratuitement dans un système de relations. L'exemple à venir éclairera ce point de vue.

³ « J'attache au contraire une attention presque maniaque à tous les détails concrets. » (1988 : 157).

billevesées donc, sont, dans un deuxième temps, structurés sous l'effet de ce que Lévi-Strauss appelle la « frénésie associative¹² ». Cette activité de structuration (post-empirique), de découpage de discontinuités et de branchements d'unités de sens renvoient aux combinatoires phonologiques. Ainsi sur-naturés, les matériaux de départ sont élevés à la dignité de symboles, ces outils de la connaissance mythique et de son effort « spéculatif »⁴.

Quels sont les effets de cette conception du symbolique ? Premièrement, elle dessine sa place originale : nés dans la zone médiane entre les figures du monde réel ou imaginaire et la pensée, les symboles construits par la spéculation mythique se « situent toujours à mi-chemin entre des percepts et des concepts » (1962 : 32). Cette position médiatrice fonde un rapport original entre les sciences de la nature et celles de l'esprit. Partir des détails du sensible, du niveau de la perception, c'est-à-dire de l'objectivité naturelle, pour accéder à l'intelligibilité du schème profond illustre la « science du concret » que, depuis *La Pensée sauvage*, l'anthropologue veut bâtir. Deuxièmement, cette vision s'oppose aux thèses où l'interprétation est déterminée par avance, comme si elle était « déjà-là ».

Récusée, en conséquence, l'herméneutique, à la Ricœur. Concluant avec sa *Finale* l'examen des mythes du nord-ouest américain, l'auteur de *L'Homme nu* répond aux critiques que lui adressent certains philosophes. Son formalisme est en cause : ses *Mythologiques* auraient « réduit la substance vivante des mythes à une forme morte, aboli le sens » (1971 : 571). La plume girardienne nous a habitués à cette condamnation. Lévi-Strauss exprime alors sa stupéfaction devant ces reproches :

Je me sens aussi abasourdi que si l'on s'insurgeait contre la théorie cinétique des gaz sous le prétexte qu'en expliquant pourquoi l'air chaud se dilate et s'élève, elle mettrait en péril la vie de famille et la morale du foyer dont la chaleur démystifiée perdrait ainsi ses résonances symboliques et affectives. A la suite des sciences physiques, les sciences humaines doivent se convaincre que la réalité de leur objet d'étude n'est pas tout entière cantonnée au niveau où le sujet l'aperçoit (1971 : 570).

Paul Ricœur faisait-il partie de ses détracteurs ? Au cours de la discussion reproduite dans la revue *Esprit* de 1963, Ricœur plaide pour « l'interprétation philosophique des contenus mythiques, saisis à l'intérieur d'une tradition vivante et repris dans une réflexion et une spéculation actuelles » (1963 : 596). Il distinguait alors, d'un côté, la signification extraite par l'interprète, la sémantique ; de l'autre, les agencements formels, la forme syntaxique. Or, cette opposition à succès, distinguant sémantique et syntaxe, ne va pas de soi. Elle revient à séparer le « fond » et la « forme ». Paul Ricœur

⁴ *L'Homme nu* use de ce qualificatif notamment pour comparer la musique et la mythologie. Toutes deux offrent une « forme spéculative, chercher une issue à des difficultés constituant à proprement parler son thème. » (1971 : 590).

abandonne à la mythographie structurale la seconde pour s'intéresser exclusivement à la richesse du premier. Donné par la grâce de l'interprétation de l'herméneute ou par la science des textes des chartistes, le « fond » ne peut être doté d'un sens que s'il est, dit Ricoeur, « sens pour soi », un « segment de la compréhension de soi », un « sens du sens » (1963 : 637) fait remarquer Claude Lévi-Strauss, pour rejeter fermement cette idée.

Récusée, en conséquence – pas de surprise –, la prééminence accordée à un code spécifique et privilégié : le symbole n'est pas motivé par un signifié invariable ou « transcendant » caché derrière le voile. C'est la raison pour laquelle Lévi-Strauss a pu s'élever contre : « L'analyse structurale dont se réclament indûment certains critiques ou historiens de la littérature [qui] consiste (...) à rechercher derrière des formes variables des contenus récurrents. » (1973 : 23). La prérogative accordée par la psychanalyse à la sexualité est exclue, bien sûr, comme la violence-signifiant transcendantal de René Girard. Le livre d'entretiens, intitulé *De près et de loin*, l'affirme avec netteté. À la question de Didier Eribon : « dans les mythes que vous analysez, on est frappé par l'omniprésence de la sexualité et de son cortège de violence » Lévi-Strauss répond :

Un mythe ne traite jamais un problème (...), isolé de tous les autres. Il s'appliquera à montrer que ce problème est formellement analogue à d'autres problèmes que les hommes se posent au sujet des corps célestes, de l'alternance du jour et de la nuit, de la succession des saisons (...). La pensée mythique, confrontée à un problème particulier, le met en parallèle avec d'autres. Elle utilise simultanément plusieurs codes. (1993 : 194-195).

Conséquence de ces récusations, la dénonciation du mirage humaniste. L'idéal classique, si cher au chartiste René Girard, n'a rien d'innocent ni d'évident. Il s'inscrit précisément dans un courant de pensée dont il n'est que l'une des expressions privilégiées : le courant dit « humaniste ». En clair, l'esthétique de la continuité et de la permanence des « grandes questions traditionnelles », renvoie directement au discours humaniste. On sait que *L'Introduction de L'Archéologie du Savoir* vise à apprécier les obstacles à l'évolution épistémologique de l'histoire. La difficulté centrale était, selon Foucault, l'inaptitude à énoncer une théorie de la discontinuité :

Comme si, là où on avait été habitué à chercher des origines, à remonter indéfiniment la ligne des antécédences, à reconstituer des traditions, (...), on éprouvait une répugnance singulière à penser la différence, à décrire des écarts et des dispersions. (1969 : 21)

Mais pourquoi cette réticence ? L'idéologie de la continuité fait du sujet le point d'origine de tout « devenir et de toute pratique » (1969 : 22). Conséquence, ce discours s'appuie sur la thématique dite des « totalités culturelles », celle des « grandes questions » pour parler comme l'auteur de *La Violence et le sacré*. Je rappelle entre parenthèses que, pour Girard, « La violence devient le signifiant du désirable absolu, de

l'autosuffisance divine, de la 'belle totalité' » comme il le dit dans « Du désir mimétique au double monstrueux » (1972 : 220-221).

L'exemple de la femme plongée dans l'eau⁵

Pour terminer, je voudrais mettre à l'épreuve les débats agités sur le nuage en prenant un exemple littéraire concret. Une version particulière d'un roman anonyme du XIII^e siècle, *L'Âtre Périlleux* expose une scène où un chevalier, Brun sans pitié, oblige son amie à s'immerger nue dans

[*Une fontaine*] Qui moût estoit froide et obscure,
Veuille ou non, juscia la chainture, [*qu'elle le veuille ou non, jusqu'à la ceinture*]
La fait entrer ens encor plus, [*il la fait entrer dedans*]
Si qu'il em pert tout par desus
Le teste et toute le poitrine [*jusqu'à ce qu'elle en ait au-dessus de la tête et de la poitrine*]
Plus blanche que niest flor diespine.
Ains est ilec toute jour, [*elle passe donc là, toute la journée, dans la fontaine, au froid*]
En le fontaine, a le froidour (1936, v. 40-48)

De plus, Brun décapite tout chevalier qui prétendrait secourir la jeune fille. Elle a, en effet, soutenu que les mérites des chevaliers de la Table Ronde étaient supérieurs aux siens. Gauvain la libérera en triomphant de son terrible compagnon. Le *Haut Livre du Graal* raconte une histoire semblable. Persuadé que son épouse l'a trompé avec Gauvain, Marin le Jaloux du Petit Gomoret la force à se plonger dans l'eau glacée d'un lac.

Et le corpus est loin d'être exhaustif ! Comment comprendre la signification de ce récit stéréotypé qui met en scène une odieuse punition aquatique ? Il est nécessaire, tout d'abord, de clairement définir ce motif⁶. La distribution constante des figures qui permettent de le reconnaître dans quelque contexte que ce soit est la suivante :

1. Une femme (sexualisation constante) est injustement accusée de manque de loyauté par son conjoint jaloux.
2. Conséquence : en punition, elle est plongée dans l'eau froide.
3. Victoire du rival : il châtie par le sang le jaloux et libère la victime de l'eau punitive (négation de 2).
4. L'accusée est justifiée (négation de 1).

On le voit, l'eau expiatrice et subie ne peut se comprendre que comme un « élément » des relations conflictuelles entre une femme et deux hommes rivaux, dont le

⁵ Ces pages reprennent en les développant, et en les réorientant selon la perspective épistémologique regardée ici, l'étude « René Giard en Brocéliande » (2012) in *Mimétisme Violence Sacré. Approche anthropologique de la littérature narrative médiévale*, pp. 57-72.

⁶ Voir la dernière partie de notre *Pensée mythique et Narrations médiévales* (1996).

bourreau. Comment justifie-t-il la persécution qu'il inflige à sa compagne ? Il en fait, c'est primordial, la conséquence légitime du mépris que lui a manifesté sa dame en osant affirmer qu'il n'est pas le meilleur chevalier du monde. Et la violence explose ! Le problème soulevé est donc celui de l'antagonisme violent entre deux rivaux désirant un même « objet ». Comme le dit la malheureuse suppliciée dans le *Haut Livre du Graal* : « Messire Gauvain (...) est li chevaliers el monde que me sire plus het et resoigne [*hait et redoute*] por l'amor de moi » (2007 : 238). Le commentaire que l'éditeur du texte donne, ici, dans une note est éclairant : « Le roman n'explique pas cette haine » !

Et pourtant... Il n'est guère contestable que nous sommes face à un « désir triangulaire ». La conception que René Girard se fait du désir mimétique paraît donc digne d'être sollicitée. Quel est l'objet désiré communément par les deux chevaliers ? Il ne s'agit pas seulement de la demoiselle suppliciée, mais surtout de « la renommée ». Girard s'y est précisément intéressé dans l'étude déjà évoquée « Amour et Haine dans *Yvain* » (2012). Il y affirme que « la renommée chevaleresque », est une valeur « éminemment compétitive (...) ». La question suprême est toujours : 'Qui est le meilleur chevalier ?' » (2012 : 7). Nous retrouvons exactement notre problématique. Relisons l'*Âtre périlleux* :

Et je li dis sans nule faille,
(...)
Que chil de la Taule ronde [*celui de la Table ronde*]
Estoit tuit li mellor du monde.
Et mes sires me respondi :
« Damoisele, si com je qui
Il n'i a nul meillor de moi. (1936 : v. 152-159)

Bien entendu, Girard interprète « cette logique de l'ambition dévorante dans l'aristocratie féodale de son époque » (2012 : 13) à la lumière du désir mimétique et chevaleresque. Comment éliminer ces rivalités et les violences destructrices qu'elles suscitent ? Réponse : les moyens « mis en œuvre par les hommes pour se protéger de la vengeance interminable » peuvent se grouper « en trois catégories : 1) les moyens préventifs (...) 2) les aménagements et entraves (...) comme les duels judiciaires dont l'action curative est précaire 3) le système judiciaire » (2013 : 16). Est-ce à quoi nous assistons avec le combat chevaleresque entre les deux rivaux ?

Je m'arrête sur cette question, celle de l'évitement de la crise. Le chevalier qui se sent abaissé déclenche le conflit érotique et guerrier dans sa volonté de nier une rivalité insupportable. Or, ce faisant, il avive la crise mimétique. Car en prétendant être « le meilleur », il imagine ne pas avoir de rival. C'est une définition de la folie. L'*Âtre périlleux* le dit on ne peut plus clairement au cours du récit que la suppliciée fait de son infortune :

« Mais tant est fel et sorquidié [*outrecuidant*]

Qu'il ne crient nul homme vivant. » (1936 : v. 144-145)

(...)

Moult est chi fol et sourquidiés

Qui quide [s' imagine] estre tout le mellor.

Et d'un roiaume et d'une honnor. (1936 : v. 162-164).

En d'autres mots, loin d'éviter la violence de la crise, le prétentieux jaloux et « sans pitié » excite le conflit avec les modèles de l'humanité virile (Gauvain, Perceval), déclenchant les conduites les plus hostiles et les plus barbares envers une femme. S'il est vrai, comme l'écrit René Girard, que les sociétés humaines font de « la répression de la mimésis d'appropriation (...) un souci majeur » (1978 : 18), notre motif raconte initialement son envers – c'est l'appropriation sans frein et le recours à l'onde pure-vengeresse – mais, finalement, l'espoir de son endroit puisque, quand elle advient (ce qui n'est pas toujours le cas) la défaite de l'abusif jaloux, du déchet déchu, rétablira en définitive le bon fonctionnement de l'ordre chevaleresque. Ce n'est qu'un espoir, car, c'est un fait, le duel terrible ne débouche pas toujours sur une solution cathartique. Par exemple, quand la femme sauvée demande la mort de son sauveur ou, comme dans *Le Haut livre du Grral*, quand elle meurt sous les coups de son époux furieux qui, après son meurtre se réfugie dans son château. Et Gauvain s'en va... Crise non résolue.

Cependant, à mon sens, cette interprétation n'est pas satisfaisante. Elle laisse passer dans ses filets des éléments importants du texte. Comme s'en plaint Brun sans Pitié, dans *l'Âtre Périlleux*, son amie ne voit en lui qu'une « resture », une rognure, le déchet des hommes du pays (je donne ma traduction en français moderne des vers 172-175) : « Par nature, une femme apprécie toujours plus un autre homme que le sien. À son avis, elle a toujours le déchet de tous les autres hommes du pays ».

C'est ici que je propose d'intégrer le fameux « signifiant universel et transcendantal » – la rivalité mimétique et la violence qui la fonde –, dans l'ensemble des oppositions qui structurent, dans une perspective lévi-straussienne, ces « billevesées » apparentes que sont l'eau froide, la rognure et du déchet. L'espoir serait de pouvoir mettre au jour les valeurs et les pensées symbolisées au sein de ce motif, sans se reposer *a priori* sur une lecture du « déjà-là » du sens.

Je constate, tout d'abord, que le guerrier méprisé prétend maintenant être souillé, précisant ainsi le mépris qui le rend fou. Or la souillure, c'est bien plus que la saleté... En effet, si l'on suit Mary Douglas, dans son livre *De la Souillure. Études sur les notions de pollution et de tabou*, les notions de saleté et de souillure « servent d'analogies pour exprimer une idée générale de l'ordre social » (1992 : 25.). Elle avait écrit un peu avant : la souillure doit être considérée comme un signe de « désordre (...), une offense contre l'ordre » (1992 : 24). Comme le dit clairement Brun sans Pitié, en lui préférant un concurrent, thèse de René Girard, sa compagne lui impose une impureté qui le flétrit, un

déchet par lequel il est déchu, thèse de Mary Douglas. Mais ce n'est pas tout : aux yeux de l'offensé, la déloyauté de sa compagne vient de ce qu'elle-même est souillée. Nos récits ne laissent planer aucune ambiguïté. Je lis de nouveau l'*Âtre périlleux* : « Trop par estes plaine d'ordure » (1936 : v. 180-181). On lit, dans un autre récit qui met en scène l'injuste punition aquatique, *Claris et Laris* : « Vils, desloiaus [*créature vile*], / *déloyale*], plaine d'ordure / Ainz est par vostre vil corage, [*cœur abject*] / Qui tant est chاوز et plain de rage » (1884 : v. 21579-21582). L'orgueil outreuidant du bourreau est donc celui d'un chevalier qui se sent humilié et sali par une « ordure ». Ce trouble morbide s'inscrit dans un réseau négatif serré où l'excès de colère est associé à une jalousie dérégulée et à la folie.

Et voici où je voulais en venir. La seconde partie du motif met en scène la punition du chevalier fou. C'est dire que l'on assiste, *via* un duel judiciaire, je l'ai dit, à la réaction de l'ordre culturel aux excès d'un fauteur de troubles parce que calomnié et donc souillé. La culture étant considérée ici comme l'ensemble des règles et des valeurs classificatoires d'une communauté. Dans chacune catégories qu'elle impose (propre/sale ; puissant/faible : homme/femme, par exemple), la culture place des individus dont elle attend qu'ils soient conformes aux valeurs qui leur sont imparties. Plus un élément du groupe est adéquat à ce qu'il doit être, moins est à craindre le désordre et l'impureté, donc l'exclusion de cette conformité culturelle. Ce qui montre bien que, comme l'affirme Mary Douglas : « La réflexion sur la saleté implique la réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre, de l'être au non-être, de la vie à la mort » (1993 : 27).

Je n'ignore pas que je suis sur une ligne de crête dans la mesure où l'opposition « Ordre vs désordre » est une pomme de discorde entre nos deux rivaux, Girard et Lévi-Strauss. Le contraste est net entre, d'un part, je cite Tarot (2008 : 561) «les structuralistes» pour qui le désordre serait «un épisode, un moment de dysfonctionnement ou bien la limite externe à l'emprise de la structure», ce qui est une évidence pour un corpus littéraire et ses structures particulières ; et, d'autre part, René Girard pour qui, dit toujours Tarot, «le risque de désordre est permanent parce qu'à l'intérieur, immanent à ses conditions de possibilité, condition génétique et unique raison d'être de cet ordre.» Le sens du sens !

Je reviens au motif considéré. On voit bien les deux conceptions de l'ordre et de la culture qui s'opposent. Le bourreau considère que sa compagne a renié par ses déclarations « ordurières » les classes constitutives de l'ordre que lui-même avait établies. Inversement, la collectivité – incarnée par le héros libérateur – juge inadmissible la double résolution du jaloux orgueilleux et le désordre aquatique qu'il a instauré pour gommer l'ordure qui, selon lui, le souille. Mais c'est une purification à deux temps que le chevalier dépité met en place. Premier temps : l'immersion dans l'eau pure vise bien, symboliquement, à laver sa compagne de l'ordure qui la et le salirait. Grâce à l'eau pure, le terrible jaloux s'efforce de retourner à l'ordre initial. L'imaginaire de l'onde pure est donc

sollicité à bon droit. Mais, il l'est à l'envers. Non seulement parce que, loin d'être une purification voulue, l'immersion est une mortification endurée, mais surtout parce qu'elle est infructueuse, sans espoir de jamais laver la faute puisque celle-ci n'en est pas une. La dame n'est-elle pas innocente ? En revanche, la tache qui salit l'orgueilleux compagnon demeure.

Elle impose donc une autre purification. Celle-ci s'inscrit dans le jeu clairement symbolique des liquides : puisque l'eau est insuffisante, seul le sang de l'ennemi-rival lavera la salissure féminine. *L'Âtre Périlleux* offre une vision sauvage de cette seconde exigence : les cinquante-quatre chevaliers qu'il a déjà vaincus, ont été

Tout descopés et destrenchiés. (1936 : v. 59)

(...)

Quant matés les a et vaincus,

Si fait fichier en peus agus,

Qu'il a fait fichier en estant, [sur des pieux qu'il a fait fichier bien droits]

Le chief et le hiaume luisant (1936 : v. 65-68).

La nécessité des deux derniers traits du motif (punition du jaloux et sortie de l'eau de la victime innocentée) paraît en toute lumière. Dans sa fonction positive, chacun de ces traits inverse la valence négative des deux premiers. Perceval et Gauvain sont de vrais libérateurs, des « purificateurs » au sens de rétablisseurs d'ordre. Ces héros sans tache et purs incarnent les contraires exacts des chevaliers dépités, ordures et fous, sombres protagonistes du désordre. On aura remarqué que la libération, d'abord, puis le rétablissement de la vérité ne sont possibles que parce que la demoiselle a été plongée dans l'eau. Ces deux ultimes parcours n'auraient bien entendu pas été permis si le Jaloux avait eu recours au feu purificateur, par exemple.

Je me résume. Les relations simples et intelligibles que structurent les figures mises en évidence peuvent se présenter ainsi, par « transfert de sens de code à code », selon l'expression lévi-straussienne, aucun n'ayant une prépondérance particulière.

Culture -	Culture +
Désordre	Ordre
Femme souillée	Femme purifiée
Homme souillé	« Modèle » purificateur
Colère, folie, rivalité niée	Modération, raison, rivalité affirmée
Violence	Violence
Purification par l'eau	Purification par le sang

Ce petit tableau est sans prétention. Il a la vertu de montrer que, au-delà de la réalité de la violence et de l'imaginaire de l'eau et de la saleté, le motif « pense », ou tente

de comprendre, les ardeurs du corps et la nécessité de leur modération, mais dans une perspective symbolique et culturelle particulière : celle de l'indispensable élimination d'un homme souillé et a-culturel, outreucidant et violent facteur de désordre aquatique et, en retour, la nécessaire réintégration sanglante dans l'ordre de la culture de sa femme maltraitée par un rival violent mais sans tache.

Cette brève étude textuelle pourrait-elle réconcilier les adversaires débattant sur le nuage qui surplombe à la fois les sciences humaines et l'ensemble de leurs lecteurs, que ces immenses aventuriers de la pensée contemporaine laissent enthousiastes et admiratifs ?

Bibliographie

- Âtre périlleux, Roman de la Table Ronde* (1936). Brian Woledge (éd.). Paris : Champion.
- CASSIRER, Ernst (1945). « Structuralism in modern Linguistics », *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, 2, pp. 97-120.
- CASSIRER, Ernst (1972). *Philosophie des formes symboliques, 2. La pensée mythique*. Paris : éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1979). « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in François Châtelet (dir.). *La Philosophie au XX^e siècle*. Bruxelles : Marabout, pp. 293-329.
- DOUGLAS, Mary (1992). *De la Souillure. Études sur les notions de pollution et de tabou*. Paris : éditions La Découverte.
- De Prés et de loin, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss par Didier Eribon* (1993). Paris : Plon.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les Mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- GIRARD, René (1972). *La Violence et le sacré*. Paris : Bernard Grasset.
- GIRARD, René (1978). *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Bernard Grasset et Fasquelle.
- GIRARD, René (1982). *Le Bouc émissaire*. Paris : Bernard Grasset et Fasquelle.
- GIRARD, René (2012). « Amour et haine dans *Yvain* », in Hubert Heckman et Nicolas Lenoir (dir.). *Mimétisme Violence Sacré. Approche anthropologique de la littérature narrative médiévale*. Orléans : Paradigme, pp. 7-27.
- HADOT, Pierre (2004). *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris : Gallimard.
- Haut Livre du Graal. Perlesvaus* (2007). Armand Strubel (éd.). Paris : LGF.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1962). *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1971). *L'Homme nu*. Paris : Plon.

LEVI-STRAUSS, Claude (1973). *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.

LEVI-STRAUSS, Claude (1973). « Structuralisme et critique littéraire », *Anthropologie structurale deux*, pp. 322-325.

Li Romans de Claris et Laris (1884). Johann Alton (éd). Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart.

PHILONENKO, Alexis (1983). *L'Œuvre de Kant*. Paris : Vrin, t. 1.

RICŒUR, Paul (1963). « Structure et Herméneutique », *Esprit*, n° 322, pp. 596-627.

TAROT, Camille (2008). *Le Symbolique et le sacré, théories de la religion*. Paris : La Découverte.

VEYNE, Paul (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris : Seuil.

VINCENSINI, Jean-Jacques (1996). *Pensée mythique et Narrations médiévales*. Paris : Champion.

VINCENSINI, Jean-Jacques (2012). « René Giard en Brocéliande. Mimétisme et rivalité révoquée dans le motif 'Libération d'une femme injustement punie par immersion », in Hubert Heckman et Nicolas Lenoir (dir.). *Mimétisme Violence Sacré. Approche anthropologique de la littérature narrative médiévale*. Orléans : Paradigme, pp. 57-72.