AVRIL
JUIN
1985
TRIMESTRIEL

ETUDES DE LETTRES

REVUE
DE LA FACULTE
DES LETTRES

UNIVERSITE
DE LAUSANNE

PHILOSOPHIE

2

LA PART DES HOMMES

Une question insistante travaille l'épistémologie contemporaine, elle concerne le rôle joué par les producteurs dans la construction de leurs produits. Loin des cercles épistémologiques, René Girard, au détour d'une recherche positive sur la genèse des sociétés humaines et de leur culture, soumet une hypothèse qui non seulement met en évidence le rôle joué par les producteurs, mais rend encore compte d'un lien essentiel entre ces derniers et leurs produits; ce lien est structural: la genèse des sociétés humaines fournit le modèle sur lequel sont construits aussi bien les savoir-vivre, les savoir-faire que les connaissances.

Les connaissances sont, à n'en point douter, des produits de l'homme. Cet aspect a pourtant été longtemps minimisé par une certaine tradition néo-positiviste en épistémologie qui s'est intéressée surtout aux énoncés de la science, à leur bonne formation et leur enchaînement logique d'une part, à leur signification empirique (vérifiabilité ou falsifiabilité) d'autre part; la construction des connaissances y apparaît comme un processus «sans sujet» au cours duquel les producteurs — les énonciateurs — n'interviennent que comme des sortes de déclencheurs. Cette épistémologie vérifiait l'aphorisme de Nietzsche: «*Morale pour architectes*. Il faut ôter les échafaudages quand la maison est construite.»

En 1962, Thomas S. Kuhn écrivait, à l'encontre de cette tradition, un livre qui, sans dédaigner les énoncés de la science, insistait sur leurs relations avec leurs producteurs. Dans sa postface (1969), il allait jusqu'à déclarer:

> Si je devais récrire ce livre, il commencerait donc par une étude de la structure des groupes constituant le monde scientifique.[1]

Il notait ensuite le rôle qu'aurait à jouer, pour reconnaître ces groupes, une sociologie qui aurait à se fonder sur certains indices:

> sur la présence aux conférences spécialisées, sur la circulation des manuscrits ou des épreuves d'article avant leur publication,

> et surtout sur les réseaux de communications officiels et officieux, y compris ceux que l'on découvre dans la correspondance et dans les liens révélés par les citations.[2]

On voit quelle direction a prise cette sociologie de la science, abandonnant les faits et les énoncés construits par les savants pour l'examen exclusif des groupes scientifiques, de leur constitution et de leur stabilité.

Peu de chose en définitive semble avoir fondamentalement changé: malgré certaines précautions théoriques, l'écart entre producteur et produit est maintenu dans les analyses, comme s'il fallait à tout prix maintenir une indépendance entre énoncés scientifiques et énonciateurs sociaux. On voit mal comment donner à l'homme un rôle autre qu'adventice dans la construction des connaissances; il reste séparé de ce qu'il produit, séparé des faits qu'il observe.

Mettant en question cette opposition, certains épistémologues envisagent actuellement une anthropologie des sciences qui se promet «de soumettre au même type d'enquête ethnographique tous les producteurs de savoir, qu'ils soient sorciers alladians, biochimistes américains, mythologues grecs, intellectuels de brousse»[3]. Ils se donnent ainsi pour objet d'étude l'échafaudage lui-même, les bâtisseurs et la bâtisse en construction.

> Il fallait délaisser l'étude des savants pour s'intéresser au contenu des sciences et des techniques [...], pour étudier, à chaud, dans le détail des controverses, comment se fabriquaient, jour après jour, les faits scientifiques.[4]

Du point de vue de l'anthropologue, énoncés, contextes d'énonciations et énonciateurs sont interdépendants. Par exemple, on va suivre pas à pas «la révolution introduite en médecine, en biologie et en hygiène par les travaux de Louis Pasteur»[5] entre 1871 et 1919. Et l'analyse mettra en évidence l'importance des rapports de force sociaux dans la fabrication et la négociation des faits scientifiques et, partant, le caractère inséparable de la science et de la société.

L'examen empirique de cette dépendance au fil du temps montre certes des faits concernant les relations des producteurs et de leurs produits, mais parvient-on à mettre en évidence autre chose qu'une contingence? Atteint-on une dépendance *essentielle*? Le produit, c'est-à-dire la théorie de la vaccination elle-même dans notre exemple, une fois élaboré, négocié et reconnu, inscrit dans les manuels, perd-il, en devenant objectif, la marque,

la griffe ou la trace de ses producteurs? Ne pourrait-on pas penser au contraire que quelque chose d'humain, trop humain, se maintient dans le produit lui-même? Qu'y a-t-il de nécessaire ou d'universel dans ce lien attesté entre la société et la théorie de la vaccination, entre l'homme et le vaccin?

Loin des cercles épistémologiques dont nous venons de parler, René Girard fait paraître en 1972 un ouvrage, *La Violence et le Sacré*, dans lequel il énonce une hypothèse qui a l'ambition de servir de base à une théorie non seulement de la religion primitive, mais encore de la culture tout entière, et donc de la connaissance. Cette hypothèse est reprise et précisée en 1978 dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* et en 1982 dans *Le Bouc émissaire*; c'est celle de la «victime émissaire», qui a l'avantage précisément de formuler un lien essentiel entre les hommes et leurs produits. C'est ce lien que nous voulons présenter et discuter ici.

Commençons par l'hypothèse qui le formule. L'essentiel de l'œuvre anthropologique de l'auteur consiste dans un examen comparatif, principalement des rites et des mythes, qui l'amène à postuler l'existence d'un événement réel qui seul serait capable d'expliquer pourquoi «les mêmes thèmes reviennent perpétuellement et s'organisent comme ils le font». S'il qualifie cet événement bel et bien réel d'«hypothétique», c'est parce qu'il est inobservable pour nous aujourd'hui.

Par ailleurs, l'hypothèse de la victime émissaire est étayée par certains résultats concernant la «mimésis» commune aux sociétés animales et humaines empruntés aux recherches sur le processus d'hominisation. On sait que c'est par une tendance à l'imitation que l'individu d'un ensemble acquiert les comportements qui lui permettent de s'insérer dans le groupe qui est le sien. Mais cette tendance comporte certains dangers si elle n'est pas freinée d'une manière ou d'une autre. En effet, pour la stabilité du groupe, certaines conduites ne sont pas bonnes à imiter; les comportements d'acquisition ou d'appropriation (posséder ce que l'autre possède) conduisent à la rivalité.

Au sein du groupe animal et en particulier chez les singes anthropoïdes, un seul individu (ou quelques individus) domine le reste du groupe et est imité dans toutes ses attitudes, «excepté les comportements d'appropriation» qui pourraient provoquer des rivalités désastreuses; des rapports de subordination s'instaurent (*dominance patterns*), barrent l'exacerbation des rivalités mimétiques et stabilisent la société animale.

Selon Girard, l'intensification des rivalités mimétiques, liée à l'augmentation du cerveau, caractérise le processus d'hominisation au cours duquel les conduites d'appropriation elles-mêmes sont imitées.

> Il s'agit de suivre jusqu'au bout la logique du conflit mimétique et de la violence qui en résulte. Plus les rivalités s'exaspèrent, plus les rivaux tendent à oublier les objets qui en principe la causent, plus ils sont fascinés les uns par les autres. La rivalité [...] se fait rivalité pure ou de prestige.
>
> [...] Si la *mimésis d'appropriation* divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous s'approprier, la *mimésis de l'antagoniste*, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre. [...] le moment va forcément arriver où la communauté tout entière se trouvera rassemblée contre un individu unique. La mimésis de l'antagoniste suscite donc une alliance de fait contre un ennemi commun et la conclusion de la crise, la réconciliation de la communauté, n'est rien d'autre.[6]

La stabilité des groupes humains est atteinte dans une première crise, ou dans une série de crises mimétiques, par le déclenchement du *mécanisme de la victime émissaire* qui réconcilie la communauté autour de l'un de ses membres.

> L'antagonisme de chacun contre chacun fait place à l'union de tous contre un seul.[7]
>
> [...] il y a toujours mort d'homme à l'origine de l'ordre culturel et [...] la mort décisive est celle d'un membre de la communauté.[8]

Par le lynchage de l'un de ses membres, la multiplicité désordonnée, livrée aux rivalités mimétiques, divisée, se rassemble d'un seul élan. Tandis que les pierres volent en tous sens, elles finissent par converger vers la victime qui disparaît sous le tombeau; chacun sans exception a lancé sa pierre; la communauté nouvellement accordée par cette médiation, après avoir fait une couronne autour de sa victime émissaire et l'avoir lynchée, lui attribue la paix trouvée; la communauté la couronne, la fait principe, prince ou dieu. La victime est ainsi double: elle est responsable de la guerre et de la paix; toute-puissante, elle a divisé la communauté avant de la rassembler.

L'hypothèse de la victime émissaire est ainsi présentée chez Girard selon deux perspectives: d'un côté par l'examen des

formes culturelles qui en proviennent, de l'autre par l'entremise du biologique et du processus d'hominisation qui l'annoncent, la rendent «nécessaire et suffisante». Elle tente de faire le lien entre l'ethnologie et l'éthologie, la culture et la nature, de fonder la spécificité des sociétés humaines sur fond d'animalité. C'est alors de cet événement hypothétique, précédant tout *savoir-vivre*, tout *savoir-faire* et toute *connaissance* que l'auteur va déduire la genèse des religions, des institutions et des savoirs.

Cette hypothèse présente deux caractéristiques essentielles qu'il faut mettre en évidence. Elle est *structurale*, ce qui veut dire qu'elle est une forme, la forme de tous les modèles (institutions et savoirs) qu'elle organise. En effet, l'analyse des mythes ou des «textes de persécution», des rites, de la découverte du fromage, du vin ou de la théorie de la vaccination, de la naissance des mathématiques ou de la genèse de la monarchie fait de ces phénomènes très différents des réalisations de cette même structure.

> Dès lors, sur un contenu culturel donné, qu'il soit Dieu, table ou cuvette, une *analyse est structurale* (et *n'est structurale que*) lorsqu'elle fait apparaître ce contenu comme un modèle au sens précisé plus haut, c'est-à-dire lorsqu'elle sait isoler un ensemble formel d'éléments et de relations, sur lequel il est possible de raisonner sans faire appel à la signification du contenu donné.[9]

Cependant cette structure, qui a joué un rôle si essentiel dans l'histoire de l'homme et dont Girard repère les éléments dans les produits de celui-ci, trouve son modèle dans un événement réel, dont on pourrait dire qu'il est son incarnation ou son expérience. L'auteur insiste à maintes reprises sur la réalité de cet événement, que l'on ne doit en aucune manière concevoir comme une invention formelle, nécessaire à la démonstration. Girard combat toute interprétation nominaliste ou positiviste de cet événement «qui a eu lieu».

La seconde caractéristique, essentielle pour notre propos, est que cette hypothèse *concerne exclusivement les hommes* et leur tendance mimétique, l'impasse désastreuse à laquelle mène l'intensification des rivalités loin de tout enjeu objectal et sa résolution par la victime émissaire.

Ces deux caractéristiques de l'hypothèse à laquelle, selon l'auteur, est suspendue la culture humaine nous paraissent fournir une réponse à la question que nous posions plus haut d'un lien essentiel entre producteurs et produits dans la connaissance, que

tout un pan de l'épistémologie contemporaine tente de concevoir. Girard nous fait voir que ce lien est structural et que tous les produits, en tant qu'ils sont des modèles, réalisent certains aspects de la genèse des sociétés humaines.

L'analyse de Girard consiste dès lors à repérer dans les produits les éléments de la structure fondamentale et à reconstituer leur genèse. Selon cette méthode, il reconstruit la genèse des trois grandes institutions que sont l'*interdit*, le *mythe* et le *rite*.

> Comment faut-il concevoir la naissance de l'interdit? Il faut la penser concurremment avec toute autre naissance culturelle. L'épiphanie divine [...] enveloppe la communauté [...]. Quel que soit le prétexte des conflits, nourriture, armes, terres, *femmes*..., les antagonistes s'en dessaisissent, pour ne jamais le ressaisir. Tout ce que la violence sacrée a touché appartient désormais au dieu et fait, en tant que tel, l'objet d'un interdit absolu.[10]

Le *mythe* sera la remémoration (représentation) de la crise et sa résolution par l'entremise de la victime divinisée, du poison devenu remède. Le *rite* enfin est la commémoration (reproduction) de cette même crise et de sa résolution.

Le rite est une cérémonie à laquelle participent tous les membres d'une communauté, à date fixe ou en des circonstances particulières, notamment lorsque certaines difficultés se font jour dans les rapports entre les hommes, dues aussi bien à des causes internes qu'externes.

Selon l'auteur, la nature et ses crises, la montée des eaux, la sécheresse, bref les catastrophes naturelles sont perçues d'abord sur le modèle des crises mimétiques. La pensée «primitive» cherche «une cause significative sur le plan des rapports sociaux»[11]. C'est le modèle anthropologique qui est premier et modèle toute conception ultérieure, c'est lui qui s'étend au territoire de la nature et non l'inverse. La causalité magique de la victime émissaire précède donc l'élaboration de la causalité naturelle. Telle est la révolution copernicienne ou durkheimienne que réalise et systématise Girard: «Nous découvrons [...] dans la pensée scientifique une fille de la pensée archaïque»[12].

> Dans le voisinage du mythe d'Œdipe, il y a des rites comme celui du *pharmakos* et du *katharma* dont l'intention véritable s'éclaire [...]. Prévoyante, la ville d'Athènes entretenait à ses frais un certain nombre de malheureux pour les sacrifices de ce

> genre. En cas de besoin, c'est-à-dire quand une calamité s'abattait ou menaçait de s'abattre sur la ville, épidémie, famine, invasion étrangère, dissensions intérieures, il y avait toujours un *pharmakos* à disposition de la collectivité.[13]

Nous venons de rappeler que les rites sont les reproductions de la première crise résolue par la victime émissaire; par leur moyen, les participants cherchent à obtenir des bénéfices équivalents lorsque des difficultés nouvelles se font jour. Mais, ignorant le secret de la réconciliation, ou plutôt l'attribuant à une cause toute-puissante et absente, capable de produire tout à la fois de bons et de mauvais effets, la pensée rituelle va s'efforcer de reproduire le plus exactement possible ce qui a eu lieu la première fois: la crise mimétique et le meurtre collectif qui a assuré la paix et l'ordre. Tous les rites sont à l'origine des rites sacrificiels, copies plus ou moins exactes de l'événement fondateur, qui tournent autour de ce pivot qu'est le meurtre unanime. Les rituels vont diverger par contre sur l'identité du sacrifié, substitut de la victime émissaire. Malgré ces différences, qu'il soit un animal ou un homme, en tant qu'il est substitut, le sacrifié doit être porteur de caractéristiques qui soient équivalentes à son modèle: être tout à la fois bénéfique et maléfique, appartenir à la communauté et n'y pas appartenir.

L'interprétation qui est faite du sacrifié (tout-puissant, rappelons-le) peut mettre l'accent sur l'aspect maléfique du substitut et mener à l'interdiction de tout contact, ou à un contact réservé à un préposé, un sacrificateur. A l'inverse, l'accent peut être mis sur l'aspect bénéfique du substitut et conduire à la participation de toute la communauté au sacrifice. Tous les rites, selon Girard, sont des variantes de l'événement invariant premier, mais des variantes qui ne sont pas statiques puisqu'elles peuvent se délester de certains éléments: le sacrifice lui-même peut disparaître, par exemple, et seule demeurera la commémoration de la crise mimétique[14]. Ces variations dans la reproduction mécanique des éléments de la structure, l'effacement et la disparition de certains d'entre eux permettent la reconstitution des rites particuliers et de leur direction propre.

D'une certaine manière, toute l'œuvre de Girard tourne autour de la question de l'exclusion (et de l'inclusion) grâce à laquelle une communauté accordée peut surgir; mais ce modèle incarné dans la genèse de toute communauté est le seul modèle à la disposition de l'homme, qui l'exporte. C'est par lui que l'homme explore la nature et y décèle des ordres:

> Les mécanismes de discrimination, d'exclusion et de conjonction qui s'enracinent dans le processus fondateur s'exercent d'abord sur lui et ils produisent la pensée religieuse; mais ils ne sont pas réservés au religieux; ce sont les mécanismes de toute pensée. Nous ne pouvons pas nous offrir le luxe de les rejeter ou même de les mépriser, car nous n'en avons pas d'autres; dès qu'ils s'exercent ailleurs que sur le processus originel, même si c'est à l'occasion de celui-ci, nous les voyons dégager des différences réelles, analyser correctement les phénomènes.[15]

En appliquant son hypothèse, Girard reconstruit la genèse d'un grand nombre de formations culturelles et de découvertes. Rappelons-en trois: la monarchie (un savoir-vivre), la domestication (un savoir-faire) et la théorie de la vaccination (une connaissance)[16].

C'est dans le cadre des rites sacrificiels que les *monarchies sacrées* du continent africain et les *monarchies* telles que les connaissent les pays européens doivent être comprises. Notons que pour Girard c'est le même modèle qui est à l'œuvre pour expliquer aussi bien les institutions qui sont habituellement l'objet des ethnologues que celles des cultures qui ont la prétention de les connaître; ces univers sont traités selon les mêmes principes.

Le monarque est lui aussi un substitut de la victime émissaire; dans le panorama des substituts possibles, le monarque est ainsi rangé à côté des prisonniers de guerre, des animaux, des individus handicapés. Ceux qui sont sacrifiables ont pour caractéristique d'être en marge du groupe social, nous l'avons vu: ni dedans, ni dehors, ou à la fois dedans et dehors. De ce fait, leur sacrifice ne peut avoir pour conséquence d'entamer le processus infini de la vengeance. Par ailleurs, le roi des monarchies sacrées est l'objet de tous les soins de la communauté, mieux, il a le privilège de transgresser les interdits. En réalité, il lui faut se rendre coupable de toutes les transgressions, il doit incarner l'aspect maléfique de la victime sacrée, être l'impureté même qui justifiera son sacrifice. Il s'agit donc de faire de lui un monstre sur lequel puisse se polariser l'ensemble de la communauté au moment de l'immolation symbolique et finale. Le roi exerce par conséquent son pouvoir en commettant ce qui est interdit à la communauté pour cette seule raison qu'il est un sacrifié futur.

> Le roi a une fonction réelle et c'est la fonction de toute victime sacrificielle. Il est une machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives. On peut

> comparer la monarchie à ces usines, généralement situées sur les marges des grandes villes et qui sont destinées à transformer les ordures ménagères en engrais agricoles.[17]

Le pouvoir du monarque n'est pas un pouvoir dont il s'empare mais un pouvoir dont on le pare. Le roi est «une victime en sursis d'immolation» qui exerce son pouvoir dans l'attente de son exécution, dans l'intervalle entre sa sélection et son exécution. C'est de cet intervalle que tirent parti les monarques de notre histoire, en transformant «en pouvoir effectif la vénération terrifiée que [leur] portent [leurs] fidèles»[18].

D'une manière analogue, Girard reconstruit le processus de la *domestication* qui relève de la même opération. Le même motif, trouver un substitut à la victime émissaire, amène les hommes à traiter les animaux de telle façon qu'ils finissent par être domestiqués. L'animal domestique est d'abord, comme le monarque, un substitut de la victime émissaire. A cet effet, il doit être du dehors et du dedans, du dehors pour ne pas provoquer ce qu'il a pour fonction d'enrayer (la vengeance), du dedans pour être capable de polariser les conflits. C'est pendant le délai au cours duquel la future victime est amenée à ressembler aux membres de la communauté que se joue, comme par hasard, le processus de domestication. Pour Girard, il n'y a pas d'intention économique à l'origine de la domestication; l'aspect économique n'est pas premier et moteur, mais second et contingent. La même séquence peut aboutir parfois effectivement à la domestication, lorsque les espèces sont domesticables réellement, parfois non lorsqu'elles ne le sont pas. Le même modèle permet d'expliquer par exemple la réussite dans le cas de la vache ou du cheval et un échec dans le cas de l'ours.

> La pratique sacrificielle s'est exercée sur des espèces extrêmement diverses, y compris l'homme, et c'est la chance, le hasard des espèces, les aptitudes naturelles, qui ont fait, dans certains cas, le succès de l'opération, et dans d'autres son échec. On voit ici que le sacrifice est un instrument d'exploration du monde [...]. Le destin de nombreuses cultures a dû se jouer sur des hasards de cette espèce.[19]

Notre dernier exemple est celui de la découverte des procédés d'immunisation et de *vaccination*. Ici encore, l'homologie est complète: le modèle est transporté cette fois sur le corps lui-même, et c'est la vaccine qui est le substitut de la victime émissaire. Elle est littéralement un *pharmakon*, un poison et un

remède. Le corps malade est l'équivalent de la communauté en crise; l'introduction de la vaccine vise à permettre au corps de s'unir, de se rassembler pour l'exclure avec la maladie.

> Les analogies donnent le vertige par leur nombre et leur exactitude. Les «piqûres de rappel» correspondent à la répétition des sacrifices et on retrouve bien entendu, comme dans tous les modes de protection «sacrificielle», les possibilités d'inversion catastrophique: une vaccine trop virulente, un *pharmakon* trop puissant, peut répandre la contagion qu'il s'agissait de juguler.[20]

Tandis que le procédé se révèle efficace dans le cas du corps malade, il s'avère inefficace dans le cas du corps mort. Girard remarque en effet qu'un même objectif est recherché dans les rites funéraires décrits par R. Hertz. Le pourrissement du cadavre (comme le corps malade) est perçu comme une crise des différences, un envahissement par le désordre. L'intervention rituelle consiste à intensifier et accélérer le processus de décomposition pour que le corps mort retrouve une stabilité. La pensée rituelle croit reconnaître cette stabilisation «dans la métamorphose du cadavre en ossements [...] soigneusement blanchis, polis et récurés»[21].

Nous avons passé sous silence un grand nombre d'exemples. Sur le pain et le jeu, le vin et la philosophie, le langage et la biologie, la mathématique et l'anthropologie; on pourrait développer les homologies et décrire les variantes. A la question que nous formulions concernant la possibilité de penser, en épistémologie, le lien essentiel existant entre producteurs et produits, Girard nous aide à répondre: les connaissances comme les savoir-faire ne peuvent être expliqués que par leur genèse et leur genèse est dépendante d'un même mécanisme postulé, celui de la victime émissaire, qui est essentiel dans la mesure où il engendre et explique l'humanité elle-même.

Une dernière remarque pour conclure. Dans le cas de la vaccination, les mécanismes et le cadre rituel qui sont à l'origine de sa découverte se sont révélés efficaces et n'appellent en quelque sorte aucune explication. Comme elle, la monarchie occidentale, la domestication (réussie) semblent naturelles[22]. Monarchies sacrées du continent africain et monarchies «européennes», domestication «réussie» et domestication «ratée», rite funéraire et vaccination sont des objets habituellement traités comme s'ils étaient dif-

férents. A la domestication (réussie), on attribue une valeur d'utilité, d'efficacité, alors qu'une cérémonie comme celle de l'ours chez les Aínous[23] est interprétée comme religieuse. De ce fait, la domestication, utile et par là rationnelle, échappe ordinairement à l'interrogation ethnologique.

L'hypothèse de Girard, et la théorie qui en dépend, correspond, à notre avis, aux exigences des anthropologues[24] qui, en épistémologie, critiquent toute forme de Grand Partage, c'est-à-dire toute dichotomie *a priori* entre sociétés occidentales et sociétés autres, entre comportements rationnels et comportements irrationnels, entre savoirs réputés vrais et savoirs réputés faux. Elle permet d'étudier les savoirs réputés vrais avec les mêmes instruments que les savoirs réputés faux, de renoncer, en un mot, à toute classification préalable des diverses pratiques et des divers savoirs, et à une idée qui a toujours hanté l'épistémologie, celle de «coupure» épistémologique.

Jean PROD'HOM.

NOTES

[1] Th. S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972, p. 208.

[2] *Ibid.*, p. 210. On notera que Kuhn épouse ici la sociologie de la connaissance de T.K. Merton, sociologie qui, comme le dit A. Cuvilier (*Manuel de sociologie*, Paris, P.U.F., 1970, tome 1, p. 86), «ne s'interroge plus sur le *contenu* des croyances et des opinions, mais [...] en vient à rechercher comment des assertions aussi étranges ont pu être soutenues, quels sont les *motifs*: intérêts particuliers, mobiles inconscients, position sociale particulière, qui ont pu le provoquer».

[3] B. Latour, «Comment redistribuer le Grand Partage», *Revue de synthèse*, tome CIV (avril-juin 1983), n° 110, p. 203.

[4] *Ibid.*, p. 205.

[5] B. Latour, *Les Microbes: guerre et paix*, Paris, A.M. Métailié, «Pandore», 1984, p. 12.

[6] R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, pp. 34-35.

[7] R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, «Pluriel», 1972, p. 120.

[8] *Ibid.*, p. 383.

[9] M. Serres, *La Communication*, Paris, Minuit, «Critique», 1968, p. 32.

[10] R. Girard, *La Violence...*, p. 320.

[11] *Id., Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 79.

[12] *Id., La Violence...*, p. 434.

[13] *Ibid.*, p. 143.

[14] Cette commémoration sans conclusion sacrificielle et qui ne met en scène que les aspects bénéfiques de la crise mimétique, nous la connaissons bien, c'est «ce que nous appelons une fête» (*ibid.*, p. 180).

[15] *Ibid.*, p. 347.

[16] Les genèses de ces trois formations sont traitées à plusieurs reprises par Girard. Elles ont l'intérêt d'être aisément démontrables. On peut les considérer comme des paradigmes (au sens de Kuhn), «illustrations répétées et presque standardisées» de la théorie (*La Structure...*, p. 61), exemples de problèmes et de résolutions qui peuvent «fournir le point de départ d'autres travaux» (*ibid.*, p. 26), qui «ne sont pas là pour servir de preuves mais parce que leur connaissance fait partie de la connaissance du paradigme» (*ibid.*, p. 103).

[17] R. Girard, *La Violence...*, p. 162.

[18] *Id., Des choses...*, p. 61.

[19] *Ibid.*, p. 79.

[20] *Id., La Violence...*, p. 433.

[21] *Id.*, «Rite, travail, science», *Critique*, n° 380 (janvier 1979), p. 27.

[22] «Et la science ne commence que là où l'on cherche l'explication de ce qui paraît naturel» (A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 18).

[23] R. Girard, *Des choses...*, pp. 78-79.

[24] La théorie de Girard peut être mise en rapport avec les quatre principes énoncés par D. Bloor (*Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*, Paris, A.M. Métailié, «Pandore», pp. 5-26) pour définir un programme «fort» en sociologie de la connaissance. Elle est en effet:

1. *causale*, c'est-à-dire s'intéresse «aux conditions qui donnent naissance aux croyances ou aux stades de connaissances observés»;
2. *impartiale* «vis-à-vis de la vérité ou de la fausseté, de la rationalité ou de l'irrationalité, du succès ou de l'échec»;
3. *symétrique:* «les mêmes types de causes doivent expliquer les croyances «vraies» et les croyances «fausses»;
4. *réflexive:* «ses modèles explicatifs doivent s'appliquer à la sociologie elle-même».

Les pages qui précèdent montrent que Girard adhère aux trois premiers principes. Quant au quatrième notre travail ne le démontre pas. Posons ici la question. Si toute connaissance, comme le prétend Girard, a sa source dans le mécanisme de la victime émissaire qui fournit le cadre et les instruments (discrimination, exclusion et conjonction) à l'exploration du monde, la connaissance de ce mécanisme fondant toute connaissance doit, elle aussi, dépendre de ce mécanisme. Les trois exemples que nous avons rapportés illustrent l'efficacité pragmatique de l'hypothèse, mais de tels savoirs ne sont «toutefois pas de nature à se retourner un jour contre [leur] fondement sacré» (E. Ganz, «Le Logos de René Girard», *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982, p. 181). La démonstration de ce point nous paraît possible; difficile, elle mériterait un autre travail.

J. P.