

# Désir mimétique et violence sociale : René Girard lecteur de Proust

ANNAMARIA CONTINI  
Université de Modène et de Reggio Emilia

Cette contribution vise à montrer l'actualité de l'anthropologie proustienne, en re-construisant son importance pour la théorie du désir mimétique et du bouc émissaire développée par René Girard. Loin d'être confiné à la sphère de la passion individuelle, le désir mimétique devient un dispositif crucial de la violence sociale. L'interprétation girardienne de la *Recherche* nous permet d'en saisir certaines stratégies fondamentales, comme les processus par lesquels la connaissance de l'individuel se combine avec la connaissance de la réalité sociale et politique.

*Proust, Girard, désir, violence, critique sociale*

## Originalité et partialité de la lecture girardienne

En relisant aujourd'hui, soixante ans après, les pages que René Girard dédie à Proust dans *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, leur originalité nous frappe encore.

D'une part, Girard anticipe certaines tendances parmi les plus innovantes qui marqueront plus tard les études proustiennes. Par exemple, il contribue à dissoudre l'image de Proust comme poète de la mémoire et de l'intériorité, héritier du mysticisme artistique d'origine romantique et proche des atmosphères raréfiées ou esthétisantes du symbolisme ; de la même manière, il critique la tendance à concentrer l'effort herméneutique sur des notions et des doctrines extrapolées du contexte romanesque. Selon lui, « il faut prendre garde de ne pas juger Proust sur un terme isolé, et surtout sur le sens particulier auquel tel ou tel philosophe limitera ce terme » (Girard 1961, 160), pour privilégier plutôt la vérité inscrite dans les stratégies narratives du roman<sup>1</sup>. D'autre part, Girard n'explore pas la vérité romanesque à partir des thèmes qui finiront par prévaloir dans les décennies suivantes, comme l'itinéraire du narrateur à travers les signes, la théorie de la réalité et de la

---

<sup>1</sup> Girard anticipe ainsi l'une des lignes interprétatives les plus intéressantes des dernières décennies : cf. DESCOMBES 1987 ; BONGIOVANNI BERTINI 1996 ; CARBONE & SPARVOLI (éds.) 2008 ; SIMON 2016.

connaissance, la conception du langage, et ainsi de suite. Pour Girard, la vérité du roman proustien consiste à dévoiler la mécanique du désir mimétique ou triangulaire, c'est-à-dire à mettre en relief la nature non pas spontanée mais médiatisée du désir. Et, puisque le désir qu'un sujet éprouve à l'égard d'un objet donné est toujours médiatisé par d'autres sujets, Proust n'a donc aucunement négligé la réalité sociale : au contraire, il ne nous parle que d'elle, « car la vie intérieure est déjà sociale pour le romancier du désir triangulaire et la vie sociale est toujours le reflet du désir individuel » (Girard 1961, 180). Il existe un Proust sociologue qui porte en germe un Proust politique.

Il y a également un autre motif d'originalité sur lequel Luc Fraisse a attiré l'attention : « Girard s'approche du genre romanesque déjà en anthropologue, et rencontre en chemin Proust comme propre à étayer sa théorie du désir mimétique » (Fraisse 2006, 134). En d'autres termes, Proust serait moins l'objet de son analyse qu'un instrument pour sa théorie. C'est précisément pour cette raison que l'œuvre de Proust présente un visage nouveau : « non considérée pour elle-même, elle dévoile aussi ses apories, moins facilement discernables à partir d'une approche protocolaire » (*Ibidem*, 135). On pourrait objecter à Fraisse que la bibliographie à laquelle avait accès Girard, entre la fin des années cinquante et le début des années soixante, était dominée par des intérêts littéraires ; ce n'est pas un hasard si, jusqu'à la publication de *La Violence et le Sacré* en 1972, la littérature critique sur Girard en explore surtout la théorie ou la sociologie du roman<sup>2</sup>. Il est vrai cependant que des problèmes anthropologiques émergent déjà dans les études littéraires de Girard, tout comme apparaissent encore des exemples, des méthodes et des matériaux typiques de la théorie littéraire dans ses études anthropologiques. Dans une note rédactionnelle anonyme qui précède l'article de Jean Cohen (1965, 465), l'auteur observe ainsi que *Mensonge romantique et Vérité romanesque* appartient à un genre nouveau, dans lequel se retrouvent « les finesses de l'analyse littéraire, les concepts de l'étude philosophique et les perfections de la recherche psycho-sociologique. Parce qu'il renouvelle en quelque sorte la critique, il s'est trouvé pris en porte-à-faux, chaque spécialiste pensant que ce texte relevait de l'autre ». Le rédacteur de ladite note ne fait pas référence ici au point de vue anthropologique, mais l'article de Cohen qui suit s'ouvre avec cette vigueur : « Théorie du roman et théorie de l'homme sont, pour Girard, corrélatives et ne peuvent s'exposer qu'ensemble » (Cohen 1965, 465). Nous sommes donc d'accord avec Fraisse lorsqu'il souligne que l'originalité des réflexions contenues dans *Mensonge romantique et Vérité romanesque* dépend aussi du statut *sui generis* de cet ouvrage, et du fait que Girard n'est ni spécialiste de

---

<sup>2</sup> Voir par exemple GOLDMANN 1961, 1943-1953 ; CHATELET 1965, 490-502 ; COHEN 1965, 465-475 ; CROUZET 1965, 476-489.

Proust, ni des autres romanciers qu'il analyse ; et assurément, ayant à notre disposition aujourd'hui l'ensemble de l'œuvre girardienne, nous pouvons faire rétroagir sa théorie de la violence sociale pour ouvrir des interprétations de la *Recherche* visant à thématiser plus explicitement la question du politique.

En même temps, il y a quelque chose d'unilatéral dans l'opération par laquelle Girard ramène la *Recherche* à une grande représentation du désir *selon l'autre*. Dans la lecture girardienne, toute l'intrigue du roman est basée sur un mimétisme selon lequel le sujet désire plus l'être de l'autre que l'objet possédé par l'autre : le désir proustien apparaît comme un désir envieux, doté d'un caractère tellement violent et destructif qu'il engendre inévitablement des sentiments de rivalité et de haine entre les individus<sup>3</sup>. Cependant, c'est précisément cette vision partielle et quelque peu réductrice qui nous permet de souligner les limites du prétendu « solipsisme » proustien et, vice-versa, l'importance que prend la relation à l'autre dans l'anthropologie complexe de la *Recherche*. Comme toutes les métaphores, celles du désir que Girard (1978, 405-414) trace chez Proust ont un caractère prospectif : elles nous font voir quelque chose de manière différente en soulignant certains aspects et en cachant bien d'autres.

## **Analyse du snobisme et critique sociale**

Récapitulons brièvement les thèses exposées dans *Mensonge romantique et Vérité romanesque*. Le héros romantique se croit authentique. Il pense tenir ses désirs de lui-même, la passion qui le mène le constituant de part en part. Mais il s'agit d'un mensonge, car, en vérité, ce n'est jamais moi qui désire mais l'autre qui désire en moi. La vérité révélée par le génie romanesque est la suivante : à l'exception des besoins purement organiques, faim ou soif, tous nos désirs sont médiatisés par un modèle visible ou invisible, le « médiateur ». Girard découvre cette vérité chez cinq romanciers d'élection : Cervantès, Flaubert, Stendhal, Proust et Dostoïevski. On remarquera que la progression suit un ordre plus logique que chronologique : de Don Quichotte, où le médiateur Amadis de Gaule est bien supérieur et toujours externe au sujet, on passe à Madame Bovary, qui prend pour modèles des êtres de fiction qu'elle estime au-dessus d'elle ; chez Stendhal déjà (et notamment avec Julien Sorel), la médiation devient interne, selon un processus qui se radicalise chez Proust et, plus encore, dans l'« Apocalypse dostoïevskienne ». La différence tient à la position du médiateur par rapport au sujet désirant. La médiation externe est sans concurrence : comme on ne rivalise pas avec un supérieur reconnu, il y a ainsi

---

<sup>3</sup> Voir CARNEVALI 2010, 41-69, qui insiste sur le réductionnisme existant dans l'interprétation girardienne de Proust, l'attribuant à la fusion du concept de « désir » avec celui d'« envie ».

d'un côté le modèle et de l'autre le disciple, selon une relation unidirectionnelle. La médiation externe est typique des sociétés anciennes (par exemple, la société de l'Ancien Régime), où la hiérarchie sociale crée une supériorité tellement infranchissable qu'elle permet à l'inférieur d'imiter son modèle sans rivaliser avec lui. Par contre, dans la société égalitaire, la distance entre le sujet et le médiateur se réduit et leur relation devient bidirectionnelle. Le désir se fait plus intense et la concurrence s'exaspère ; le sujet et le médiateur se transforment en rivaux et en obstacles réciproques. Au fur et à mesure que la quantité des objets que le sujet convoite augmente, la résistance du rival augmente également, ainsi que sa haine et la possibilité que la compétition aboutisse à un affrontement violent. De cette manière, à partir du principe explicatif de la *mimésis*, commence à se profiler la possibilité de surmonter le dualisme individu-société qui imprègne la pensée sociologique classique et contemporaine, des liens inédits se révélant entre les dynamiques micro et macrosociales.

Alors, quelle contribution particulière Proust apporte-t-il au dévoilement de la vérité romanesque ? Dans le système des personnages de la *Recherche*, Girard retrouve une représentation parfaite du fonctionnement du désir triangulaire – sujet désirant, médiateur, objet désiré : « Le jardin intérieur tant célébré par les critiques n'est donc jamais un jardin solitaire », car dès l'enfance « le désir proustien est toujours emprunté » (Girard 1961, 31). Le désir est triangulaire chez l'enfant comme chez l'adulte, dans l'amour comme dans le snobisme. « Le mimétisme du désir est tel, dans *La Recherche du temps perdu*, que les personnages seront dits jaloux ou snobs suivant que leur médiateur est amoureux ou mondain » (*Ibidem*, 27). Girard souligne combien, dans l'œuvre de Proust, l'amour est subordonné à la jalousie, c'est-à-dire à la présence du rival ; pour montrer dans quelle mesure Proust pousse à l'extrême la vanité stendhalienne, il choisit une citation qui pourrait effectivement s'adapter à plusieurs personnages de la *Recherche* :

En amour, notre rival heureux, autant dire notre ennemi, est notre bienfaiteur. À un être qui n'excitait en nous qu'un insignifiant désir physique il ajoute aussitôt une valeur immense mais que nous confondons avec lui. Si nous n'avions pas de rivaux, le plaisir ne se transformerait pas en amour. Si nous n'en avions pas, ou si nous ne croyions pas en avoir. Car il n'est pas nécessaire qu'ils existent réellement (Proust 1989, *RTPIV*, 484).

Même s'il identifie le lieu proustien par excellence au point d'intersection entre l'amour-jalousie et le snobisme, Girard n'approfondit pas le thème de l'amour et se concentre plutôt sur celui du snobisme. La raison en est que le caractère imitatif du désir snob ne peut être dissimulé : ici, l'objet est nécessairement relégué au second plan, car le snobisme ne concerne pas une catégorie particulière de désirs

(on peut être snob non seulement dans la vie mondaine, mais également dans le plaisir esthétique, la vie intellectuelle, etc.). Dans le snobisme, le désir métaphysique, c'est-à-dire le désir qui, à la base de tout désir particulier, est celui d'absorber par imitation le modèle divinisé, se profile très clairement. Le snobisme révèle que l'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur ; mais le médiateur lui-même apparaît bientôt dans toute sa nullité : « Les snobs de *La Recherche du temps perdu* sont presque toujours supérieurs à leurs médiateurs mondains ; ils l'emportent par la fortune, le charme et le talent. L'essence du snobisme est donc l'absurdité » (Girard 1961, 61-62). Le snob n'est pas mesquin ; il s'abaisse. Il commet mille platitudes pour se faire accepter par des gens qui ont le seul mérite de lui échapper et, pour cela, de susciter en lui un désir obsessionnel. C'est pourquoi le snob, tout en affichant une arrogance insupportable, se méprise profondément. Le snob a toujours quelque chose du masochiste : comme ce dernier, il choisit le médiateur en vertu de l'obstacle qu'il lui oppose.

Par conséquent, la sociologie de Proust s'exerce de façon exemplaire lorsqu'il nous parle du « grand monde », c'est-à-dire du Faubourg Saint-Germain. Déjà Walter Benjamin ([1929] 1971, 324-325) avait saisi dans l'analyse du snobisme le point culminant de la critique proustienne de la société, la stratégie avec laquelle l'auteur démasque la tentative de la bourgeoisie de dissimuler son pouvoir économique en adoptant les manières et l'apparence de l'aristocratie. Cependant, alors que chez Benjamin le snob est un exemple d'une classe de privilégiés (la mafia du consommateur), chez Girard le snob illustre plutôt la disparition d'un monde social divisé en classes rigides. Selon Girard, le Faubourg n'est ni une classe, ni un groupe social, ni un environnement. Alors que la sociologie classique est dominée par la tyrannie de l'objet, Proust démystifie le Faubourg Saint-Germain en montrant qu'il incarne le royaume du néant. Ce n'est donc pas par frivolité que le romancier décrit dans les moindres détails une si petite partie de la société : « Le romancier se tourne vers les snobs car leur désir contient "plus de néant" que les désirs ordinaires. Le snobisme est la caricature de ces désirs. Comme toute caricature, le snobisme force le trait et nous oblige à voir ce que nous ne verrions jamais dans l'original » (Girard 1961, 178). Grâce à cette loupe, Proust peut voir la structure triangulaire du désir dans les cercles de l'existence bourgeoise et même populaire : « Il y a, dans *À la recherche du temps perdu*, un snobisme des professeurs, un snobisme des médecins, un snobisme des magistrats et même un snobisme des femmes de chambre » (*Ibidem*, 179). De ce point de vue, la force révélatrice du roman réside dans la capacité à décrire les nouvelles formes d'aliénation sociale qui prévalent lorsque les individus sont libres et égaux de droit, ou lorsque le snobisme dresse des cloisons abstraites entre des individus qui jouissent des mêmes revenus, qui appartiennent à la même

classe sociale et à la même tradition. Girard cite à ce propos des sociologues américains comme David Riesman et Vance Packard, dont les théories confirment la fécondité et l'actualité des hypothèses proustiennes. En effet, la classe moyenne américaine des années cinquante semble, elle aussi, divisée en compartiments abstraits : « L'*Autre* domine toujours l'existence de l'individu mais cet *Autre* n'est plus, comme dans l'aliénation marxiste, un oppresseur de classe, c'est le voisin de palier, le camarade de classe, le rival professionnel » (*Ibidem*, 180). De même, ce que Proust nous dit sur la Grande Guerre, sur la façon dont les Allemands et les Français se copient servilement, nous permet de lire les horreurs et les angoisses de l'évolution historique récente, où des blocs symétriques s'imitent et se haïssent avec passion. La *Recherche* assume ainsi un rôle prophétique : « Le petit monde proustien s'éloigne rapidement de nous. Mais le vaste monde dans lequel nous commençons à vivre lui ressemble un peu plus tous les jours. Le décor est différent, l'échelle est différente mais la structure est la même » (*Ibidem*, 183).

## Imitation, violence, rédemption

Nous ne savons pas si Girard, au moment où il écrivait *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, avait déjà lu *Les Lois de l'imitation* de Gabriel Tarde, auquel il fera référence en 1978 : il affirme alors que, parmi les sociologies de l'imitation élaborées à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (qui portent l'empreinte de l'optimisme et du conformisme de la petite bourgeoisie triomphante), la plus intéressante est précisément celle de Tarde (Girard 1978, 16). La question est captivante car, comme l'a souligné Anne Henry (1981, 344-365), Proust a été profondément influencé par la sociologie de Tarde<sup>4</sup> ; et Girard lui-même semble en avoir tiré maintes suggestions. Cependant, selon Girard, Tarde a une vision datée et réductrice de l'imitation : il la considère comme le fondement unique de l'harmonie sociale et du progrès. Au contraire, ce qui rend la position de Proust si actuelle, c'est l'ensemble formé par l'imitation, la violence et le sacré.

Il y a de fortes analogies entre la structure de Combray et celle d'un salon mondain, comme peut l'être le salon Verdurin : dans les deux cas, nous avons « la même cohésion interne sanctionnée par un système de gestes et de paroles rituelles » (Girard 1961, 161), c'est-à-dire une culture fermée, qui va rejeter tout ce qui menace son unité spirituelle. L'analogie est renforcée par le fait que le corps étranger, dans un cas comme dans l'autre, est représenté par Swann. Cependant, des différences sont patentées. Dans le salon Verdurin, la « fonction éliminatrice » s'exerce avec une

---

<sup>4</sup> Voir aussi FRAISSE 1988, 710-736.

grande violence : le sarcasme inoffensif de la grand-tante est remplacé par la haine, l'excommunication et l'expulsion. Girard souligne le changement des images religieuses visant à exprimer l'unité qui est en vigueur dans chacun de ces deux mondes : alors que pour décrire Combray les images utilisées sont tirées de l'Ancien Testament et du christianisme médiéval, ce sont les thèmes de l'Inquisition et de la chasse aux sorcières qui caractérisent l'imagerie du salon Verdurin. La Patronne monte autour de ses amis une garde incessante ; elle extirpe l'esprit de secte et d'hérésie qui compromet l'orthodoxie du « petit clan ». La différence entre le sacré Verdurin et le sacré de Combray dépend des différents dieux qui prédominent dans les deux mondes. Les dieux de Combray sont lointains ; par exemple, les dieux de Marcel sont ses parents et le grand écrivain Bergotte : la médiation reste externe, par conséquent toute rivalité métaphysique est impossible. En revanche, les dieux véritables du salon Verdurin sont les dieux de la médiation interne, les dieux de la haine : les Guermantes dédaigneux qui ferment leur porte à Mme Verdurin. « Mais celle-ci se ferait tuer plutôt que de leur rendre ouvertement, ou même subrepticement, le culte qu'ils réclament. C'est pourquoi elle accomplit les rites de sa fausse religion esthétique avec une passion aussi frénétique que menteuse » (*Ibidem*, 166). De cette sorte, si l'expulsion de Swann du salon Verdurin se fait au nom des dieux officiels, il faut y voir en réalité une mesure de représailles contre le médiateur implacable, contre les Guermantes.

À mesure qu'on s'éloigne de Combray, l'unité positive de l'amour se transforme et devient l'unité négative de la haine. Non seulement les salons existent l'un en fonction de l'autre, luttant pour obtenir la primauté (selon la dialectique du maître et de l'esclave), mais ils nourrissent également un mépris inavoué à l'égard d'eux-mêmes, ce qui, dans le cas du salon Verdurin, se révèle par les persécutions dont Saniette, le fidèle par excellence, fait l'objet. Au lieu d'être honoré et respecté, Saniette est abreuvé d'insultes ; il est le souffre-douleur des Verdurin. Bien qu'il n'utilise pas la locution de « bouc émissaire », il est clair que Girard entend se référer ici à la polarisation unanime contre une victime innocente par laquelle une communauté tente d'endiguer le dynamisme destructeur du désir mimétique. Et, en effet, plusieurs passages de la *Recherche* semblent lui donner raison, comme le passage de *Sodome et Gomorrhe* dans lequel la violence verbale exercée par M. Verdurin sur Saniette – une véritable torture – provoque l'hilarité unanime et cruelle des spectateurs :

Presque aucun des fidèles ne se retenait de s'esclaffer et ils avaient l'air d'une bande d'anthropophages chez qui une blessure faite à un Blanc a réveillé le goût du sang. Car l'instinct d'imitation et l'absence de courage gouvernent les sociétés comme les foules. Et tout le monde rit de quelqu'un dont on voit se moquer, quitte à le véné-

rer dix ans plus tard dans un cercle où il est admiré. C'est de la même façon que le peuple chasse ou acclame les rois (RTP III, 325).

Mais il y a aussi une différence politique entre les deux mondes. Si Combray est un régime patriarcal, le salon Verdurin est une dictature ; la Patronne « est un chef d'État totalitaire qui gouverne par un savant dosage de démagogie et de férocité » (Girard 1961, 166). Au patriotisme de Combray s'oppose le chauvinisme du salon Verdurin, qui relève de la médiation interne et se fonde sur la haine, c'est-à-dire sur l'adoration secrète de l'Autre. « Entre le microcosme qu'est le salon et le macrocosme de la nation en guerre, il n'y a jamais qu'une différence d'échelle. Le désir est le même. [...] La France est à l'Allemagne ce que le salon Verdurin est au salon Guermantes » (*Ibidem*, 166-167). Le chauvin hait l'Allemagne puissante, guerrière et disciplinée car il ne rêve lui-même que guerre, puissance et discipline. Apparemment, la position de Charlus semble diamétralement opposée : son défaitisme, issu de son homosexualité et de son masochisme, lui fait aimer l'Allemagne (dans les défaites militaires de laquelle il se reconnaît) et haïr les puissances alliées. En réalité, le défaitisme de Charlus ne fait qu'un avec un snobisme descendant qui explique la passion du baron pour Morel : l'obsession chauvine de Mme Verdurin et l'obsession anti-chauvine de Charlus se découvrent comme le verso et le recto d'une haine identique.

D'ailleurs, Girard distingue trois stades principaux du désir métaphysique dans le roman proustien : le stade de Combray, le stade Verdurin et le stade Charlus. Nous avons déjà vu ce qui sépare le premier du deuxième ; voyons maintenant les différences entre le deuxième et le troisième. Mme Verdurin ne fait aucune avance, même indirecte, à son médiateur ; elle se crispe sur sa dignité. Par contre, Charlus jette sa dignité au vent. Il est toujours aux pieds du persécuteur adorable : cette absence de réserve, cette impuissance à dissimuler le désir font de lui un perpétuel esclave et une victime pitoyable derrière ses apparences brillantes de grand seigneur. Ces trois stades définissent l'expérience spirituelle du narrateur jusqu'au *Temps retrouvé* exclu. La passion du narrateur pour Albertine ressemble beaucoup à la passion de Charlus pour Morel. Le narrateur n'est pas plus capable que Charlus de soutenir son personnage en face du médiateur. Pas un instant Marcel ne réussit à tromper Albertine ; il devient son esclave de même que Charlus devient l'esclave de Morel. Au troisième stade du désir métaphysique, la transcendance déviée vers l'humain donne ses fruits les plus amers.

Néanmoins, comme l'observe le narrateur juste avant la révélation du *Temps retrouvé*, « c'est quelquefois au moment où tout nous semble perdu que l'avertissement arrive qui peut nous sauver » (RTP IV, 445). Le salut, en tant que guérison du désir métaphysique, implique pour Girard la mort du Moi autoconservatif, du sujet



aussi indifférent à la souffrance de l'autre qu'enclin à absorber, à posséder l'être de l'autre. Le narrateur ne peut devenir romancier qu'en redressant l'« oblique discours intérieur » (*RTP IV*, 469), c'est-à-dire en reconnaissant que les mensonges de l'être aimé sont semblables aux siens, en renonçant donc à faire de l'être aimé une divinité monstrueuse et de lui-même une victime éternelle. Seule la victoire sur l'amour-propre permet au romancier de s'immerger plus profondément en lui-même et de connaître enfin l'autre ; elle seule lui permet d'atteindre un Moi plus vrai que ce que chacun de nous montre : un Moi universel, parce que tout le monde vit de médiation, agenouillé devant le médiateur.

En tant que moment capital de la création romantique, la victoire sur le désir métaphysique n'est pas une prérogative de Proust, mais revient chez tout romancier de génie. Toutes les conclusions des grands romans seraient alors des temps retrouvés. Girard décèle d'ailleurs une prise de conscience particulière de l'unité du génie romantique dans un célèbre article de Proust, « Sentiments filiaux d'un parricide », publié en 1907 dans *Le Figaro*. L'article s'inspire d'un fait divers : Henri van Blarenberghe, un jeune homme dont les parents étaient des amis de la famille Proust, a tué sa mère dans un accès de folie avant de se suicider. Girard, après avoir résumé les étapes par lesquelles Proust fait de cette tragédie un symbole de la façon dont les vices et l'ingratitude des enfants font vieillir et usent leurs parents, cite le passage suivant :

[...] peut-être celui qui saurait voir cela, dans ce moment tardif de lucidité que les vies les plus ensorcelées de chimère peuvent bien avoir, puisque celle même de don Quichotte eut le sien, peut-être celui-là, comme Henri van Blarenberghe quand il eut achevé sa mère à coups de poignard, reculerait devant l'horreur de sa vie et se jetterait sur son fusil, pour mourir tout de suite (Proust 1971a, *PM*, 159).

Girard remarque que le parricide, dans son « moment tardif de lucidité », renoue avec les héros de romans. On pourrait dire que le désir mimétique, même s'il trouve sa représentation la plus radicale dans l'Apocalypse dostoïevskienne, reçoit l'expression la plus lucide dans l'œuvre de Proust. Mais Girard ne mentionne pas le passage final de l'article, qui avait été coupé par le directeur adjoint du *Figaro* de crainte qu'il ne puisse sous-entendre une justification du matricide :

Rappelons-nous que chez les Anciens il n'était pas d'autel plus sacré, entouré d'une vénération, d'une superstition plus profondes, gage de plus de grandeur et de gloire pour la terre qui les possédait et les avait chèrement disputés, que le tombeau d'Édipe à Colone et que le tombeau d'Oreste à Sparte [...] (*PM*, 786).

Comme l'observe Mariolina Bongiovanni Bertini (1996, 119), Proust aborde ici ce thème central de la pensée mythique qui est l'ambivalence du sacré : un thème destiné à revenir à plusieurs reprises dans la *Recherche*, par l'importance accordée

aux motifs de la profanation et de l'inceste, et qui constituera le noyau central du premier ouvrage anthropologique de Girard, *La Violence et le Sacré*. Si Girard nous offre une perspective critique très fructueuse sur l'œuvre de Proust, cette dernière fournit peut-être à Girard quelques idées fondamentales non seulement sur l'unité du génie romanesque, mais également sur les thèmes qui feront l'objet de ses travaux à venir.

## Métaphores du désir : au-delà de Freud

Dans *La Violence et le Sacré*, Girard s'interroge sur les principes constitutifs de la société et cherche l'origine des mythes et des rituels présents au sein de cultures différentes. En un certain sens, la tragédie classique prend la place du roman moderne : les œuvres de Sophocle, d'Eschyle et d'Euripide deviennent des instruments de réflexion critique capables de déconstruire les théories de la psychanalyse freudienne et celles du structuralisme de Lévi-Strauss. Ainsi, bien que la *mimésis* soit le principe explicatif du lien entre la violence et le sacré, Proust n'est pas mentionné une seule fois, mais il y a une référence à Dostoïevski, considéré comme le seul écrivain moderne à avoir identifié – d'abord dans *Le Double*, puis dans les œuvres de la maturité – les éléments de réciprocité derrière le pullulement de monstres (Girard 1972, 224 ; voir aussi Girard 1976).

En revanche, dans la dernière partie de la deuxième œuvre girardienne d'anthropologie, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard consacre à nouveau une grande place à l'analyse proustienne du désir. Évidemment, nous sommes dans un contexte complètement différent de celui de *Mensonge romantique et Vérité romanesque*. Cependant, le discours semble reprendre là où nous l'avons laissé. La partie en question s'intitule « Psychologie interindividuelle », terme utilisé par Girard en lieu et place de « interindividuelle » pour souligner la nature réciproque du désir, qui n'est pas le résultat d'une relation entre des identités individuelles préétablies mais le fondement même de ces identités. La référence à Proust est faite avant tout pour préciser dans quel sens le désir est sans objet, c'est-à-dire pourquoi nous devons rejeter une image du désir hypostasié et érigé en pulsion individuelle solipsiste. Girard cite le passage d'*À l'ombre des jeunes filles en fleurs* qui décrit le tour de digue des bourgeois de Balbec, pour souligner que le souci de différenciation n'exorcise ni l'identité ni la réciprocité :

Tous ces gens [...] faisant semblant de ne pas voir pour faire croire qu'ils ne se souciaient pas d'elles, mais regardant à la dérobée, pour ne pas risquer de les heurter, les personnes qui marchaient à leurs côtés ou venaient en sens inverse, butaient au contraire contre elles, s'accrochaient à elles, parce qu'ils avaient été réciproquement

de leur part l'objet de la même attention secrète, cachée sous le même dédain apparent (*RTP II*, 147).

L'expérience du double, loin d'être hallucinatoire, exprime l'accélération et l'intensification du jeu mimétique, de sorte que chaque prétendant au désir construit chez l'autre son propre modèle-obstacle, son propre rival (Girard 1978, 326). À la lumière de cette interprétation, la ressemblance entre Andrée et le narrateur, soudainement remarquée par celui-ci lorsque les deux se reflètent dans un miroir (*RTP IV*, 129), pourrait bien illustrer la disparition des différences entre les rivaux, qui ne devient visible qu'après la mort de l'objet commun de leur désir, *Albertine*<sup>5</sup>.

Girard se réfère ensuite à Proust pour critiquer la théorie freudienne du narcissisme. Freud distingue deux types de désir : le désir œdipien et objectal, principalement masculin, caractérisé par une surestimation de l'objet sexuel et par un appauvrissement de l'énergie libidinale du Moi, et le désir narcissique, principalement féminin, dans lequel la libido s'épanche non sur l'autre mais sur le Moi, et comporte une condition d'autosuffisance qui exerce un charme particulier sur le sexe masculin<sup>6</sup>. Girard observe que Freud croit décrire l'essence de l'éternel *féminin* : un type de femme aussi belle que froide, indifférente, inaccessible. En réalité, nous avons affaire à la stratégie de la "coquette", qui est désirable parce qu'elle offre le mirage d'un désir circulaire : le désir de soi par soi. Mais la coquette n'est pas plus axée sur elle-même que l'homme qui la désire ; la présumée autosuffisance de la femme, ce que Freud appelle son « narcissisme intact », n'est que la transfiguration métaphysique du modèle-rival. Autrement dit, Freud ne saisit pas le caractère illusoire du narcissisme : le fait qu'il croit avoir fait une véritable découverte montre en réalité qu'il partage le fantasme par excellence du désir, son noyau mythique (Girard 1978, 391-405). Proust, par contre, ne tombe pas dans ce piège. Proust sait qu'il n'y a qu'un seul désir – le désir mimétique – et qu'il est le même chez tous les hommes. Girard cite cette fois « le texte fondamental du désir dans *À la recherche du temps perdu* » (*Ibidem*, 407) :

[...] je vis s'avancer cinq ou six fillettes, aussi différentes, par l'aspect et par les façons, de toutes les personnes auxquelles on était accoutumé à Balbec, qu'aurait pu l'être, débarquée on ne sait d'où, une bande de mouettes qui exécute à pas comptés sur la plage – les retardataires rattrapant les autres en voletant – une promenade dont le but semble aussi obscur aux baigneurs qu'elles ne paraissent pas voir, que clairement déterminé par leur esprit d'oiseaux (*RTP II*, 146).

<sup>5</sup> Voir BONGIOVANNI BERTINI 1996, 207-227.

<sup>6</sup> Girard commente ici FREUD [1914] 1987, 137-171.

Girard retrouve dans ce passage du texte et dans les lignes suivantes, où sont décrites les « jeunes filles en fleurs », l'ensemble des métaphores utilisées par Freud à propos du narcissisme : les métaphores de l'animal, de l'enfant, du criminel, de l'humoriste (qui pour Freud est le parangon du narcissiste), images qui se retrouvent également chez les grands écrivains du désir ainsi que dans tout le langage du « vieux sacré »<sup>7</sup>. En suggérant l'idée d'une conscience de soi diminuée, absente ou non encore présente, ces métaphores prouvent indirectement que la « conscience bienheureuse de soi » n'existe pas. Dans le passage proustien susmentionné, la métaphore animale exerce justement cette fonction. Les évolutions des mouettes paraissent obscures aux baigneurs ; les mouettes en retour paraissent ne pas les voir. Entre le désirable et celui qui désire, aucune communication n'est possible. Le groupe des jeunes filles donne au narrateur l'impression de ne pas appartenir à la foule qui l'entoure. Mais ce n'est pas la foule qui exclut la « petite bande », c'est la petite bande qui exclut la foule. Girard souligne que la fermeté de la petite bande a tendance pratiquement à se matérialiser ; ici comme dans les passages suivants, la description vise à créer le mirage d'une autosuffisance extraordinaire, dont Proust révèle en réalité l'inconsistance. Les jeunes filles constituent pour le narrateur un obstacle d'autant plus fascinant qu'il est impénétrable. Du reste, la manière dont Girard trace le mythe du « narcissisme intact » fait écho au thème proustien de la passion suscitée par les « êtres de fuite » (*RTP III*, 600) :

Le narcissisme intact de l'autre, c'est le paradis ineffable où paraissent vivre les êtres qu'on désire et c'est bien pour cela qu'on les désire. Ils nous donnent l'impression qu'il n'y a pas d'obstacle pour eux et qu'ils ne manquent jamais de rien. Cette impression de ne manquer de rien ne fait qu'un avec l'impression qu'ils n'ont pas besoin de nous (Girard 1978, 398).

Girard insiste également sur une autre caractéristique des jeunes filles : le mépris à l'égard de la foule environnante et de tout ce qui n'appartient pas à leur groupe. Alors que la psychanalyse ramènerait la fascination du narrateur au masochisme d'un désir qui vénère la personne la plus cruelle, Proust comprend que le sujet désirant est toujours considéré dans la position de l'expulsé ; c'est lui qui occupe la place de la victime, non pas parce qu'il refuse la violence, mais parce qu'il la désire. Ce n'est pas par hasard que le thème religieux, la sacralisation du modèle-obstacle, fait son apparition :

Et cependant, la supposition que je pourrais un jour être l'ami de telle ou telle de ces jeunes filles, que ces yeux dont les regards inconnus me frappaient parfois en jouant

---

<sup>7</sup> C'est l'expression que Girard utilise pour définir les textes, oraux ou écrits, qui thématisent la question du sacré.

sur moi sans le savoir comme un effet de soleil sur un mur, pourraient jamais par une alchimie miraculeuse laisser transpénétrer entre leurs parcelles ineffables l'idée de mon existence, quelque amitié pour ma personne, que moi-même je pourrais un jour prendre place entre elles, dans la théorie qu'elles déroulaient le long de la mer, – cette supposition me paraissait enfermer en elle une contradiction aussi insoluble, que si devant quelque frise antique ou quelque fresque figurant un cortège, j'avais cru possible, moi spectateur, de prendre place, aimé d'elles, entre les divines processionnaires (*RTP II*, 153).

Mais la connaissance des fillettes étant faite, leur transcendance ne se révèle pas moins illusoire que leur autosuffisance.

## **Métaphores du désir : de l'individuel au politique**

Luc Fraisse (2006, 143) a observé à juste titre que Girard applique à la démarche de Proust une notion post-freudienne de désir. L'anachronisme qui en résulte repose sur une intention fondamentale : montrer que la théorie proustienne du désir est plus avancée – plus complexe et plus efficace, même plus scientifique – que celle de Freud (Girard 1978, 411). De quoi dépend la supériorité du savoir proustien ? Tout d'abord, de sa capacité à dénoncer le caractère mythique du narcissisme, en soulignant qu'il n'y a de désir que pour la Différence absolue, et en esquissant dès lors des modèles d'explication plus appropriés pour des phénomènes tels que l'homosexualité, le sadisme ou le masochisme. Mais sa supériorité dépend également de la capacité à démystifier toute conception – qu'il s'agisse de Freud ou même de Lacan – qui « minimise le rôle de la violence et des conflits aussi bien dans les désordres que dans les ordres individuels et collectifs » (*Ibidem*, p. 427).

Nous revenons ainsi à notre hypothèse de départ : pour Girard, il existe un Proust sociologue qui porte en germe un Proust politique. Cependant, avant de devenir un romancier de génie, Proust a écrit un roman – *Jean Santeuil* – au centre duquel se trouve une sorte de Moi "apolitique" qui fonctionne selon les lois du narcissisme freudien, notamment du narcissisme attribué à l'artiste. Jean apparaît comme un héros sincère, brillant, résolu à fréquenter les milieux les plus aristocratiques non pas par snobisme, mais pour une attirance spontanée envers des gens dont il partage les idées, tout comme les valeurs morales et esthétiques. En effet, le tempérament artistique de Jean semble faire de son Moi la source authentique de toute richesse spirituelle et poétique, à laquelle il peut toujours revenir quand il est déçu par le monde extérieur. En réalité, les attitudes mêmes présentées dans *Jean Santeuil* comme l'expression de la subjectivité du héros révéleront, dans la *Recherche*, les mensonges dont se nourrit le désir amoureux et mondain. Girard (1978, 414-420) évoque une scène qui revient dans les deux romans : celle d'une

loge de l'Opéra où les personnages les plus séduisants et les plus aristocratiques de la société parisienne sont réunis pour une soirée. Alors que dans *Jean Santeuil* le héros est lui aussi dans la loge, au centre de l'attention et de l'admiration générale (Proust 1971b, JS, 681), dans la *Recherche* c'est le narrateur qui, perdu dans la foule, contemple avec avidité le spectacle offert par la loge aristocratique (RTP II, 357). Le transfert spatial symbolise le passage d'une condition dans laquelle le Moi trône seul et domine le monde sans effort à une condition dans laquelle le Moi se trouve continuellement en compétition avec ses modèles-rivaux, dans une interaction sociale gouvernée par des rapports de force précis, bien que souterrains.

En poursuivant sur cette ligne interprétative, on pourrait ajouter que dans *Jean Santeuil* le lien entre le vécu individuel et la dimension sociopolitique reste superficiel et extérieur : bien que les événements de la macrohistoire rencontrent parfois ceux de la microhistoire (par exemple, lorsque Jean se rend au tribunal pour assister à un moment clé de l'affaire Dreyfus, le témoignage du colonel Picquart<sup>8</sup>), l'auteur ne cherche pas à retrouver les lois qui leur soient communément applicables. Au contraire, dans la *Recherche*, il est maintenant clair que les individus et les groupes sont animés par les mêmes forces, par les mêmes mécanismes de compétition et d'oppression mutuelle<sup>9</sup>. Ce n'est qu'en explorant la réalité à travers la fiction qu'il sera possible d'entrevoir des voies d'émancipation sociale et politique ; ce n'est qu'en cultivant avec ténacité la connaissance de l'individuel qu'il sera possible de progresser dans la connaissance d'une réalité sociale de plus en plus énigmatique et insaisissable :

Les niais s'imaginent que les grosses dimensions des phénomènes sociaux sont une excellente occasion de pénétrer plus avant dans l'âme humaine ; ils devraient au contraire comprendre que c'est en descendant en profondeur dans une individualité qu'ils auraient chance de comprendre ces phénomènes (RTP II, 626).

## Bibliographie

- Benjamin W. ([1929] 1971), « Zum Bilde Prousts », trad. fr. « Pour le portrait de Proust », *Mythe et Violence*, Paris, Denoël, 315-330.
- Bowie M. (1987), *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bongiovanni Bertini M. (1996), *Proust e la teoria del romanzo*, Torino, Bollati Boringhieri.

<sup>8</sup> Voir JS, 634-636.

<sup>9</sup> Voir GINZBURG 2013; BONGIOVANNI BERTINI 2016, 11-18.

- Bongiovanni Bertini M. (2016), « Il Proust di Carlo Ginzburg tra paradigma indiziaro e straniamento », in I. Antici, M. Piazza & F. Tomassini (éds.), *Cent'anni di Proust*, Roma, Roma Tre Press, 11-18.
- Carbone M. & Sparvoli E. (éds.) (2008), *Proust et la philosophie aujourd'hui*, Pisa, ETS.
- Carnevali B. (2010), « Le désir d'une autre vie. Proust, Girard et l'envie », *Itinéraires*, 1, 41-69.
- Chatelet F. (1965), « Peut-il y avoir une sociologie du roman ? », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, XX, 3, 490-502.
- Cohen J. (1965), « La théorie du roman de René Girard », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, XX, 3, 465-475.
- Crouzet M. (1965), « Aspects nouveaux de l'analyse du romantisme », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, XX, 3, 476-489.
- Descombes V. (1987), *Proust. Philosophie du roman*, Paris, Éditions de Minuit.
- Fraisse L. (1988), « Une sociologie transfigurée : Marcel Proust lecteur de Gabriel Tarde », *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, LXXXVIII, 4, 710-736.
- Fraisse L. (2006), « René Girard en critique de Proust : intuitions, apories, mises à l'épreuve », *L'Esprit créateur*, XLVI, 4, 134-150.
- Freud S. ([1914] 1987), *Zur Einführung des Narzissmus*, *Gesammelte Werke*, X, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 137-171.
- Ginzburg C. (2013), « Che cosa gli storici possono imparare da una narrazione *sui generis* come la *Recherche* », *L'Indice*, 1 juin, <<https://www.lindiceonline.com/lettura/narrativa-straniera/lettori-di-proust>> (15 septembre 2019).
- Girard R. (1961), *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, Paris, Grasset.
- Girard R. (éd.) (1962), *Proust. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- Girard R. (1972), *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- Girard R. (1976), *Critique dans un souterrain*, Paris, Grasset.
- Girard R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-M. Oughourlian et G. Lefort*, Paris, Grasset.
- Goldmann L. (1961), *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard.
- Henry A. (1981), *Marcel Proust. Théories pour une esthétique*, Paris, Klincksieck.
- Proust M. (1971a), *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges*, et suivi de *Essais et articles*, édition de P. Clarac et Y. Sandre, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

- Proust M. (1971b), *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les Jours*, édition de P. Clarac et Y. Sandre, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Proust M. (1987-1989), *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 4. vol.
- Simon A. (2016), *Trafics de Proust. Merleau-Ponty, Sartre, Deleuze, Barthes*, Paris, Hermann.
- Tarde G. ([1890] 2001), *Les Lois de l'imitation*, Paris, Éditions du Seuil.