

Jadis, dans le commencement la parole n'était pas.
Sacré, anthropogénèse et animalité humaine
chez Pascal Quignard

Cristina ÁLVARES

Universidade do Minho
calvares@ilch.uminho.pt

Résumé

Qu'est-ce que le sacré ? Les théories qui s'y sont intéressées, depuis Georges Bataille jusqu'à René Girard, en passant par Roger Caillois, Mary Douglas, Julia Kristeva, Emmanuel Lévinas, le présentent comme une notion difficile à contenir dans le cadre d'une définition parce qu'il se manifeste comme excès, débordement, déversement. Pensé le plus souvent comme substance et comme force, le sacré est ce qui déstabilise les formes et efface différences et limites. Nous retrouvons cette ligne de pensée dans les réflexions de Pascal Quignard sur la présence du sacré dans la genèse de l'humain dans et avec l'animal. Notre propos est d'examiner la fonction du sacré dans les déplacements du bord où se rejoignent les animaux (proto)humains et les autres.

Mots clés : Sacré. Sacrifice. Animal. Humain. Mimétisme. Cynégétique.

Resumen

¿Qué es lo sagrado? Desde Georges Bataille hasta René Girard, incluyendo a Roger Caillois, Mary Douglas, Julia Kristeva y Emmanuel Lévinas, los teóricos de lo sagrado lo presentan como una noción difícil de contener en los límites de una definición, pues se manifiesta como exceso, vertido, desbordamiento. Entendido a menudo como sustancia y fuerza, lo sagrado es lo que desestabiliza las formas y anula las diferencias y las fronteras. Esta línea de pensamiento se encuentra en las reflexiones de Pascal Quignard sobre la presencia de lo sagrado en la génesis del humano con y en el animal. Este artículo examina la función de lo sagrado en los desplazamientos de los límites donde se encuentran y se desencuentran los animales (proto)humanos y los otros.

Palabras clave: Sagrado. Sacrificio. Animal. Humano. Mimetismo. Cinegética.

Abstract

What is the sacred? From Georges Bataille to René Girard, throughout Roger Caillois, Mary Douglas, Julia Kristeva, Emmanuel Lévinas, the main theories of the sacred have

* Artículo recibido el 17/10/2018, evaluado el 21/11/2018, aceptado el 21/11/2018.

described it as a notion which can hardly be contained within the framework of a definition, as its ways are excess, overflow, outburst. Frequently thought as substance and strength, the sacred is what destabilizes forms and removes differences and borders. This line of thought is at work in Pascal Quignard's speculations on the role of the sacred in the shaping of the human form, in and with the animal. This paper examines the sacred in the shiftings of the threshold where (proto)human animals and other animals meet.

Keywords: Sacred. Sacrifice. Animal. Human. Mimetism. Cynegetics.

0. Introduction

Dans les sciences sociales et humaines du XX^e siècle, le sacré est présenté comme force qui désintègre des formes et des statuts et qui brouille, voire efface des différences et des frontières. Le sacré se situe du côté du désordre, de l'indifférenciation, du chaos. Aussi René Girard critiquait-il au structuralisme son formalisme logico-combinatoire qui s'assure d'un ordre (un système de différences, un langage), avec cette conséquence inévitable qu'il est incapable de théoriser le sacré. Notre hypothèse consiste à interroger la différence anthropologique à la lumière du sacré en tant que champ d'affaiblissement des différences et des limites. Notre contemporanéité épistémologique suit une orientation critique de déconstruction des différences fondamentales, notamment masculin-féminin et humain-animal. Celle-ci est à présent un enjeu épistémique et politique majeur qui exige de repenser les limites de l'humain, de le redéfinir dans et avec l'animal. Dans ce contexte, la notion même de limite est en train d'être remplacée par celle de seuil et la notion de frontière par celle de bord. Cette substitution signifie une valorisation du fluide et du continu sur le stable et le discontinu. Il n'y a pas de différences fixes ou de frontières infranchissables. Une des déconstructions les plus remarquables de la différence anthropologique et de la critique de l'humanisme se trouve chez Pascal Quignard. Centrée sur la figure de l'origine, laquelle appelle toute une constellation ou mouvance thématique, l'œuvre de Quignard donne une importance particulière à la genèse de l'humain ou plutôt de l'animalité humaine, étant donné que, pour lui, l'homme ne s'est jamais séparé de l'animal et que « nous ne sommes jamais complètement des hommes » (Quignard, 2018 :157). Ses spéculations anthropogénétiques ne portent pas sur la définition d'une frontière entre l'homme et l'animal, mais sur l'instabilité et les reconfigurations d'un seuil. Qui plus est, le sacré imprègne les mutations et les translations du seuil humain-animal tout au long de l'évolution.

1. Un sacré animal

Dans *Les larmes*, Pascal Quignard (2016 :189) écrit ceci :

Jadis, dans le commencement, la parole n'était pas. Il n'y avait pas d'hommes encore. Tous les animaux étaient des bêtes et les

hommes aussi étaient des bêtes. Les plus prédatrices d'entre elles n'étaient pas encore nommées mais c'étaient déjà les êtres qu'on appelle les dieux c'est-à-dire les félins et les rapaces.

« Jadis, dans le commencement, la parole n'était pas ». Cette phrase nie la phrase inaugurale de l'Évangile selon Saint Jean : Au commencement était la Parole (*Logos*). La forme négative de la phrase destitue le *Logos* du primat ontologique et de la transcendance du pouvoir créateur que sont ses attributs dans la Bible. Quand Saint Jean écrit que tout a commencé à exister par le Verbe, celui-ci est investi du statut de cause externe de la création. D'où l'identité entre Verbe et Dieu. Dieu a créé par la Parole. Les premières lignes de l'Évangile condensent le récit génésique dans lequel la création est l'œuvre du Verbe de Dieu : « Dieu dit : « “que la lumière soit !”, et la lumière fut »¹.

En donnant à la proposition de Saint Jean une forme négative, « ... la parole n'était pas », Pascal Quignard attribue la priorité ontologique à la création même, appelée aussi cosmos ou nature ou matière. La matière n'a été créée par aucune instance transcendante – *Logos*, Dieu, Esprit – et le langage est tardivement advenu à l'existence pour dire le monde selon des critères et des règles qui ne semblent pas être ceux de la nature ou qui en excèdent les propriétés internes. Ainsi destitué de son primat ontologique, le *Logos* tout comme l'homme sont *a posteriori*. Avant eux, il y a la *Physis*.

L'inversion de l'ordre biblique des priorités ontologiques introduit à un cadre de pensée différent de celui de la tradition métaphysique occidentale dont les deux matrices, la gréco-romaine et la judéo-chrétienne, se rejoignent dans la considération de deux principes ontologiquement étrangers l'un à l'autre : esprit et matière, forme et substance, intelligible et sensible, langage et vie, parlant et vivant. De la rencontre de ces deux matrices résulte la tradition rationaliste et métaphysique de l'humanisme dont la forme la plus répandue est celle que Bimbenet appelle « l'humanisme de droit divin » (Bimbenet, 2011: 11). Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme est le seul être qui possède la compétence transcendante de la parole. C'est cette compétence qui fonde et légitime son statut d'exception dans la nature. Parce qu'il parle, il est transcendant à la nature tout en étant dans la nature. Adam nomme les animaux et cette nomination, qui couvre le vivant du tissu signifiant, instaure l'autorité de l'homme sur les autres créatures. Le nom qu'elles reçoivent, en les logeant dans l'ordre symbolique, leur enlève de la présence ou du réel ou de l'être : « Le langage, né pour faire signe mystérieusement lors de la prédation des fauves, dans le dessein de leur extermination, les dépouille déjà de leur existence » (Quignard, 2005 :149). La-

¹ Le texte de la *Genèse* est disponible à <https://www.info-bible.org/lsg/01.Genese.html>. L'Évangile selon Saint Jean est disponible à <https://www.info-bible.org/lsg/43.Jean.html> (consultés le 14 octobre 2018).

can (1966 : 319) n'a-t-il pas dit que le symbole se manifeste comme meurtre de la chose et Thom (1990 :138) que le nom amortit la fascination qu'exercent sur les animaux les formes externes ? Nommer c'est mettre à distance. L'impact dénaturalisant et dévitalisant du langage est une idée typiquement humaniste qui a bien tenu la route dans notre histoire intellectuelle. Une de ses dernières manifestations, peut-être la plus sophistiquée, est la psychanalyse, surtout dans sa version lacanienne, où le concept majeur de castration distingue structurellement la sexualité humaine, effet du signifiant (c'est-à-dire déterminée par le *Logos*), de la sexualité des animaux, déterminée par l'instinct. Le concept de castration est une objection radicale à l'idée, elle aussi tenace, selon laquelle le sexuel constitue une sphère naturelle et vitale transversale aux animaux, et en tant que telle favorable aux retrouvailles de l'humain avec son soi-disant « instinct animal ». Lacan a passé sa vie à démontrer systématiquement et rigoureusement l'idée d'un sexuel naturel pour le parlêtre. Cela est impossible pour autant que son *ex-sistence* est déterminée par le jeu du signifiant. La théorie de l'inconscient a beau être une subversion de la conception humaniste du sujet autonome de la conscience (le sujet se constitue au champ du langage qui lui est hétéronome), Lacan s'inscrit pleinement dans la tradition humaniste judéo-chrétienne². C'est de cette tradition que Quignard s'écarte lorsqu'il nie la primauté ontologique du *Logos*. Ce qu'il cherche aussi bien dans la littérature que dans la psychanalyse c'est à dénouer le tissu du langage de façon à le replonger dans le dynamisme pré-rationnel des images spontanées. « La langue parlée et acquise et l'image involontaire et sauvage s'opposent comme le jour et la nuit » (Quignard, 2018 :48). Littérature et psychanalyse réintroduisent au monde animal en-deçà des appartenances auxquelles le langage nous assigne (famille, langue, culture, nation) et qui façonnent notre identité. La littérature distend les liens linguistiques au moyen des lettres qui émettent le flux verbal et le mettent au silence. Distensions et discontinuités donnent sur des images. Quant à la psychanalyse, elle désocialise la parole, son énonciation ayant lieu hors du commun – hors du dialogue, de la conversation, de l'interlocution, du discours courant. Elle fait l'analysant reculer à la condition d'*in-fans* (celui qui ne parle pas) et rejoindre les images de ses rêves. Littérature et psychanalyse sont des modalités de l'*aparlançe* dans la langue même. Chacune fraye une voie d'accès au monde du rêve animal ou au monde animal du rêve. Ce sont deux manières de résister à la colonisation symbolique de l'âme et d'y préserver un peu d'insularité (cf. Quignard, 2009 :109).

« Il n'y avait pas d'hommes encore. Tous les animaux étaient des bêtes et les hommes aussi étaient des bêtes » (Quignard, 2016 :189). Quignard conteste, avec la priorité et la transcendance du Verbe chez Saint Jean, l'autonomie et l'autorité de

² Voir, par exemple, le débat autour de la traduction de *Verbe* par *langage* dans les séances 22 et 24 du Séminaire II (Lacan, 1978 : 319-338 et 355-361).

l'homme sur les autres animaux dans la Genèse. L'énoncé biblique cache ce que la théorie de l'évolution nous apprend sur l'origine animale de l'homme, laquelle suppose un monde pré-linguistique dans lequel les hommes ou plutôt les pré-hommes sont des animaux comme les autres, sans noms, sans catégories, existant dans le plan immanent de la *Physis*. Dans ses méditations anthropogénétiques, l'écrivain combine la moderne théorie de l'évolution avec la notion ancienne de nature. *Physis* désigne le substrat des évolutions (transformations et dérivations) contingentes des êtres (animés et inanimés) : « [...] le monde dans le temps est un torrent gonflé par un orage qui s'empporte lui-même et qui emporte tout. La pluie des êtres ne s'interrompt pas. Tout dévale dans la nuit » (Quignard, 1995 : 12). Ce segment d'inspiration héraclitienne – *Panta rhei*: tout (s'é)coule – nous dit que le pouvoir créateur n'appartient pas à la Parole, mais à la force torrentueuse de la *Physis* qui engendre, imprègne et désintègre les formes. Le pouvoir de la *Physis*, contrairement à celui du *Logos*, est inhérent à la matière. *Physis* est une notion très proche de celle de *Jadis*. *Jadis* n'est pas à confondre avec *autrefois*. *Autrefois* indique le passé qui a eu lieu, qui s'inscrit dans la ligne de l'Histoire et de la mémoire, tandis que *Jadis* indique le temps non orienté, origine qui bat et jaillit, qui persiste et qui se manifeste comme « vie explosive sous l'état présent de l'ordre » (Quignard, 2002 : 144). Le *Jadis* est « le vivant nu, cru, intense » (Quignard, 2018 : 39). *Physis* et *Jadis* se ressemblent. Ce sont des forces. Que la première phrase de l'extrait cité commence par *Jadis* signifie qu'il n'y a pas de commencement absolu, car *Jadis* est le commencement qui ne cesse de commencer, l'origine qui n'a pas été dépassée, la permanence de notre relation vitale à la nature des temps pré-linguistiques, quand nous étions des animaux comme les autres, sans nom. Cette vitalité de l'origine bouscule un *statu quo* ontologique fondé dans l'autonomie et dans l'autorité de l'homme sur les autres vivants. Lorsque Quignard (1994 : 92) affirme que « la nature des choses comme la nature de l'homme est une seule et même crue », il ignore le *Logos* avec ses fonctions de médiation (entre l'homme et la nature) et de légitimation (d'un certain état de choses ou d'un certain ordre des êtres). Postérieur et secondaire par rapport à la *Physis* – pluie ou crue ou torrent des êtres –, le *Logos* se caractérise par l'inconsistance ontologique des liens qu'il tisse : « Quelques fantasmes forment des ligatures, lançant des simulacres (...) Le lien, tel est le *logos*, le langage (...) *Religio* ramasse la ligature magique, les faisceaux, tout ce qui lie par excellence : généalogie familiale, liens de parenté, société » (Quignard, 1995 : 12-13).

« Les plus prédatrices d'entre elles n'étaient pas encore nommées mais c'étaient déjà les êtres qu'on appelle les dieux c'est-à-dire les félins et les rapaces » (Quignard, 2016 : 189). Au sein de la dévalorisation du *Logos* ainsi que de la métaphysique et du rationalisme qui s'inspirent et se légitiment de son primat (Clementz, 2014), la dernière phrase de l'extrait cité ouvre la voie à une redéfinition du sacré qui échappe à la sphère humaine de la *Religio* et recule au monde pré-linguistique de la prédation animale. Quignard s'inspire de Georges Bataille pour qui la base du reli-

gieux est l'instant crucial où un animal mange un autre. Mais il reprend également l'identité entre violence et sacré que René Girard a théorisé, à cette différence près que chez l'écrivain le sacré et la violence qui lui est consubstantielle existent dans la nature et présentent des formes antéhumaines. L'identité entre fauves et dieux indique que la violence du sacré procède de la férocité des carnivores. Entre ceux-ci et ceux-là il y a un lien de dérivation. Le sacré n'a donc rien de transcendant à la nature et à vie : pas de Dieu-Verbe mais de dieux prédateurs qui dévorent. Les fauves dominent, subjuguent, mangent, jouissent. Le pouvoir est à eux. Ils sont des dieux, de vieux dieux, des dieux en amont des dieux. Ces êtres mythologiques auxquels les hommes donneront le nom de dieux dérivent des prédateurs. Ils sont à leur image et ressemblance. Fréquemment tériomorphes (Moloch-Baal, Dionysos le Rugissant, Kukulcan le serpent à plumes), les dieux sont carnivores et assoiffés de sang. Les cultes sacrificiels archaïques, matrice institutionnelle de la forme de vie humaine, sacralisent la voracité des prédateurs. « La sacralisation de la violence trouve sa source dans la terreur qu'inspire la vision du fauve affamé, tenace, obsédé, indomesticable, inapaisable, insatiable, intraitable, qui nous guette comme son prochain repas » (Quignard, 2012 :192). Le sacré est donc animal et immanent au vivant et au sensible. Enraciné dans la violence de la vie même, il découle d'un besoin vital, la faim, tel qu'elle se satisfait au sein de l'irrévocable asymétrie qui partage des animaux en prédateurs et en proies. Pour la proie (qui deviendra) humaine, celui qui (la) dévore est une divinité. Avec cette conception du sacré (qui radicalise l'idée de Bataille selon laquelle le sens du sacrifice remonte à l'aube de l'humanité), Quignard réinterprète et réévalue la sacralisation de la violence telle que René Girard la pense au sein des communautés humaines.

2. La sacralisation de la violence : charognage, chasse et sacrifice

Mais comment les hominines sont-ils venus à institutionnaliser dans le rite sacrificiel la violence des prédateurs qui les fascinait ? Autrement dit, comme la religion a-t-elle été inventée ? D'autres formulations sont possibles : comment le sacré animal est devenu *religio*, le lien intrahumain le plus primitif ?

L'humanisation est un sujet privilégié chez Quignard. Pour lui, la forme de vie humaine – la culture – n'est pas hétérogène ou discontinue à la nature parce qu'elle intègre les processus de la vie et de la matière desquels elle est une extension : « Il n'y a jamais eu d'autonomie de la culture par rapport à la nature. Euripide le tragique a écrit : la civilisation ne se sépare pas de la vie bestiale » (Quignard, 2012 : 326). Ceci ne signifie pas pour autant que le récit anthropogénétique quignardien réduise la pénible évolution à la dimension uniquement biologique. En effet, dans son récit, l'expérience prévaut sur la mémoire génétique. De quelle expérience s'agit-il ? Celle de « la carnivorie mimée » (Quignard, 2012 :189) : « L'agressivité, la férocité, la guerre ne se sont pas déployées en nous génétiquement. Elles nous sont venues de la

chasse : ce fut un long apprentissage de la mort vestigiale, puis donnée » (Quignard, 1995 : 40). En s'inspirant de *La société contre nature* de Serge Moscovici, qui théorise l'hominisation comme cynégétisation à partir d'un changement de régime alimentaire, Quignard postule que la férocité des grands carnassiers fascina les primates herbivores, pétrifiés dans l'épouvante de la gueule grande ouverte qui va se refermer sur la proie. La fascination, qui est « la projection du dévoré vers son dévoro » (Quignard, 2018 :12), déclencha un très long processus d'imitation des fauves pendant lequel la proie a acquis des habitudes et des compétences du prédateur, la première desquelles a été la carnivorie. L'hominisation est le lent et timide devenir-prédateur de la proie. Dans ce processus de cynégétisation, les préhumains se sont déspecialisés mais ils ne se sont pas désanimalisés. Bien au contraire, il se sont suranimalisés. Qu'est-ce que la chasse, l'art de la chasse, sinon une prédation systématique, méthodique, technique, excessive, dévastatrice ? La mégafaune n'a pas été exterminée par les chasseurs du Paléolithique ? La guerre n'est pas la prédation du congénère ? Le phénomène humain est cet excès. Langage, domestication des animaux et des plantes, édification des villes, production et accumulation de biens, de registres, de connaissances sont autant de prolongements de la chasse. « L'histoire, surgissant au terme de l'ère néolithique, ne fut que l'*akmé* des prédatons (l'invention de la guerre) accompagnée de la thésaurisation des produits (l'invention de la comptabilité de l'écriture) » (Quignard, 1995 : 35). À la limite, tout l'ordre humain, avec ses institutions et dispositifs, découle de la chasse, qui en est le fonds et le fondement.

Or, tout en imitant les prédateurs, les hominines les ont élevés à la dignité de modèles, de maîtres, de pères ... de dieux. Les vautours ont été les premiers dieux des hommes au temps où ils étaient des charognards. Pourquoi ? Parce que le vol tournoyant du vautour sur la charogne indique aux autres animaux où se trouve la viande à partager. Ce tout premier signe à valeur de *deixis* pointe le lieu du sacrifice, c'est-à-dire, le lieu où la chair est distribuée, le lieu du repas communautaire :

Juste à l'aplomb du point où ils tournaient en rond dans le ciel, les hommes trouvaient les restes (*vestigiae, reliquiae*) d'une bête morte que les fauves avaient déjà abattue ou qu'un accident avait déjetée sur la terre ; que les vautours avaient déjà énucléée, écervelée, éviscérée. Les hommes, une fois arrivés sur place, la leur disputaient et la défendaient contre les autres hyènes, lionnes, tigres, rats, loups, renards, qui s'amassaient [...] (Quignard, 2012 :188).

Mais de cette violence diffuse émerge imperceptiblement un ordre protocolaire d'accès à la charogne :

Les animaux fondent le sacrifice dans un partage actif et selon un découpage temporel extraordinairement déférent. D'abord le carnivore. Ensuite le charognard ailé. Après le charognard ai-

lé les charognards terrestres, chacals, hyènes, loups, chiens. Enfin les hommes (Quignard, 2009 :168-169).

Dans *Les désarçonnés*, Quignard (2012 : 201) écrit :

Pour comprendre ce qu'est le sacrifice il faut avoir vu les simples et lentes et graves et silencieuses curées à l'œuvre dans la nature. Par exemple un groupe de vautours de Rüppel se disputent la carcasse d'une vache putréfiée : les plus forts écartent par la force, becs, ongles, griffes, sabots, ailes, cornes, incisives, défenses, les autres animaux aussi affamés qu'eux, contraints d'attendre que les premiers soient repus. Le partage de la proie est une hiérarchie dans le temps [...].

Le lieu sacré où la proie est démembrée et consommée sera l'autel autour duquel le temple sera bâti, autour duquel s'organisera la *polis*, l'ordre humain se déployant à partir du sacrifice. Cet exemple fait voir que le sacrifice est une pratique animale mobilisant plusieurs espèces, et que son institutionnalisation en culte, caractéristique des religions archaïques, résulte de l'acquisition de la carnivorie. Avant d'imiter la prédation - surveillant la proie, la pistant, la rabattant, l'attaquant en groupe, la démembrant, partageant sa chair entre congénères – les hominines ont imité la diète des prédateurs partageant la charogne avec d'autres espèces. Pas étonnant que la première figuration d'homme à Lascaux le représente à tête de rapace : c'est le vautour, le premier déictique. Les chasseurs s'identifient aux prédateurs, pas aux singes.

Le passage de la nécrophagie antéhumaine à la chasse préhistorique, avec l'acharnement des attaques collectives, s'étend au long de centaines de millénaires (cf. Quignard, 2007 : 78). Notre auteur établit une ligne de dérivation entre prédation animale, chasse et sacrifice rituel³ : « [...] derrière le sacrifice sanglant qui agroupe il y a la curée de la chasse et derrière la curée de la chasse, le spectacle de la prédation des grands fauves sur les bêtes plus faibles, humaines ou non [...] » (Quignard, 2012 : 230-231). Entre prédation et immolation intervient la chasse. Sur fond du féroce banquet nécrophagique d'où il émerge, se détache l'apprentissage de la chasse en groupe : « Les hommes, sur l'exemple que leur donnaient les loups qui venaient de l'est de l'Asie, en amont de ceux qu'ils appelaient les chiens, comme ils faisaient masse à l'instant de la mise à mort, se mirent à chasser en meute » (Quignard, 2012 : 26). Imitée de la curée, la chasse collective avec les chiens⁴ fournit le modèle et le méca-

³ La violence extrême de certains rites tels le *sparagmos* avec omophagie reproduit la férocité de la curée.

⁴ La cynégétique signifie étymologiquement le dressage des chiens pour la chasse. Elle résulte de l'alliance des préhumains avec les loups qui s'entre-domestiquèrent : « Les hommes se réunirent en meutes sous l'ascendant des loups. Toujours nous sommes les domestiqués de ceux que nous nous enorgueillissons d'avoir apprivoisés » (Quignard, 2014 : 77). « Le grand maître des meutes fut le loup

nisme du *vivre ensemble* : « la chasse en meute engendre la société humaine » (Quignard, 2014 : 89). Les chasseurs s'unissent autour de la proie qu'ils ont poursuivie, capturée, tuée, démembrée et consommée – bref, qu'ils ont sacrifiée. Ces opérations cynégétiques exigent énormément de coopération et renforcent la solidarité des chasseurs. Leur répétition instaure le lien intrahumain fondamental de la *religio* au sein duquel la proie est un congénère. Le groupe se rassemble sur l'homme qu'il tue.

Le sacrifice de viande rouge est le rite humain comme la confection du miel est le rite des abeilles.

Si la chasse est le meurtre d'un animal pour le manger, la religion est le meurtre d'un homme à la façon dont le tuait le fauve – c'est-à-dire le vieux dieu – au temps jadis.

Tout temple est un abattoir. Tout autel est la pierre de découpe. Tout silence est la faim impatiente et coupable.

Brusque excitation pleine d'effroi que déclenche le cri surexcitant soudain, qui rassemble les membres du groupe, qui invente l'union et l'exaltation de tous dans la consommation commune [...] (Quignard, 2012 :82).

Le sacré est la violence collective qui prend racine dans la curée de chasse et s'exprime solennellement dans le culte. Noyau dur du religieux archaïque, le sacré sacrificiel relève de la violence de la vie interanimale, violence qui a été acquise à travers l'adoption du comportement d'autres espèces. Cette aliénation a produit un suranimal : « Ce qu'on appelle le devenir-homme de certains primates fut ce lent devenir-bête des protochasseurs » (Quignard, 1995 : 41).

Le chasseur est mêlé si silencieusement et si passionnément à sa proie, dont il imite les mœurs, dont il emprunte les modes de prédation et les cris, dont il envahit les grottes et les sites, dont il imite l'apparence en se vêtant de lui – tous deux se mangent car tous deux mangent passionnément (Quignard, 2018 :144-145).

Si le thème cynégétique est si prégnant chez Quignard c'est qu'il enchaîne une série d'actions – pister, dresser les chiens, chasser, sacrifier, manger, unir – qui opèrent la violence fondatrice de l'humain.

3. Quignard et la théorie mimétique

Violence fondatrice, violence collective, origine sacrificielle de l'ordre humain, religieux archaïque sont des notions de la théorie mimétique de René Girard. La présence intermittente de cette théorie chez Quignard est indéniable. Son texte retentit d'échos girardiens. Dans ses réflexions sur la genèse de l'humain et le rôle qui y joue

gris, venu de l'orient, qui s'humanisa, de façon féérique, dans le chien, si bouleversant, presque plus humain que l'humain » (Quignard, 2014 : 90).

la sacralisation de la violence, Quignard échange avec la théorie mimétique, plus précisément avec son versant anthropologique inauguré par *La violence et le sacré*, un dialogue conduisant à la réinterprétation de certains de ses postulats majeurs. Malgré des différences importantes entre eux, par exemple le fait que Girard était croyant et que Quignard ne l'est pas, les deux auteurs s'intéressent passionnément à la genèse du phénomène humain et ont un même mouvement de recul face au collectif et à son penchant à la violence meurtrière. Chacun à sa façon y voit la meute.

La théorie mimétique est une théorie de la violence. Celle-ci est collective et interne aux groupes humains. Elle n'a pas de référence extra-humaine, animale ou autre. À chaque fois qu'un groupe essaie de se débarrasser de la responsabilité de sa violence en la transférant sur les phénomènes naturels, les dieux, les ennemis ou autres instances, nous sommes face à l'élaboration d'un mythe qui cache la vérité sur la violence. Qu'y a-t-il donc dans les communautés humaines qui cause la violence ? Le désir mimétique. La violence est l'effet inévitable du désir mimétique qui est un mimétisme intraspécifique (un homme imite un autre homme, désire ce que l'autre désire) et aussi un hypermimétisme qui nous distingue des autres animaux notamment des primates. Alors que le mimétisme animal trouve sa limite dans les relations de domination, l'hypermimétisme humain est une force entropique qui dérégule le lien social et menace de désintégrer le groupe dans l'indifférencié de la violence de tous contre tous. On voit déjà où passe la fissure qui sépare Quignard et Girard. Le mimétisme quignardien remonte aux temps antéhumains et est interspécifique et asymétrique (les plus faibles imitent les plus forts). Chez Girard, au contraire, la violence collective prend son origine dans un phénomène spécifiquement humain qui est le désir mimétique.

La théorie mimétique, qui explique la vulnérabilité des sociétés humaines aux processus de déstructuration, affirme que la décomposition d'un groupe par l'intensification des conflits ne peut être inhibée que par un mécanisme interne de maîtrise de la violence. Ce mécanisme, appelé victimaire, consiste à évacuer la violence réciproque sur un objet unique qui est la victime à éliminer. Le mécanisme se déroule en trois phases : tous contre tous (violence réciproque ou crise mimétique), tous contre (canalisation de la violence sur un objet), tous moins un (tué ou expulsé). Compte tenu de l'unité du groupe rétablie autour du « un » immolé et consacré, il s'ensuit que la violence fonde le lien social et qu'elle est donc nécessaire à sa reconstitution. La sacralisation de la violence collective dans le sacrifice rituel institutionnalise la fonction socialement stabilisatrice et régulatrice du mécanisme victimaire. Le meurtre est un acte sacré parce qu'il sauve la communauté. « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas ». Caïphe énonce le principe sacrificiel des communautés dans l'*Évangile* selon Saint Jean. Le zèle religieux des jeunes (c'est-à-dire les plus anciennes) communautés humaines, qui cycliquement sacrifiaient une ou des victimes, a chez Girard une raison strictement so-

ciale : assurer l'autoconservation collective en parant à l'entropie. Il ne s'agit ni de perpétuer le mystère de la vie ni de mimer la cosmogonie ni de participer à une quelconque mystique agraire ni de se libérer de l'ordre des choses utiles. Le sacré sacrificiel joue dans les groupes humains le rôle que jouent les relations de domination dans les groupes animaux : maîtriser la violence. (cf. Girard, 2001 :135).

Girard pense la sacralisation de la violence dans une sphère exclusivement humaine. Pourtant il considérera plus tard que son approche du sacrifice vise éclairer le processus de l'homínisation à partir de l'animalité : « au départ, l'invention du religieux est intermédiaire entre l'animal et l'homme » (Girard, 2001 :135). Il se rapproche alors de Quignard en ce qu'il pose l'origine animale du phénomène religieux et son lent déploiement au cours de l'évolution. Mais sa perception de l'homínisation est très différente. Il ne la pense pas comme cynégétisation mais comme processus sacrificiel autonome par rapport à la chasse : l'homínisation a consisté dans la répétition de lynchages culminant dans sa formalisation en culte avec son protocole et sa dogmatique (cf. Girard, 2007 : 10). « L'homme est issu du sacrifice, il est donc fils du religieux » (Girard, 2007 : 9), mais le sacrifice ne sort pas de son enclave intrahumain pour autant que les lyncheurs ainsi que leur victime sont des hommes en proie au désir mimétique et à la violence qui en résulte. Bien qu'il fasse allusion à des ébauches du mécanisme victimaire chez certaines espèces (chimpanzés qui chassent en groupe et mangent les proies, cérémonial du triomphe des oies cendrées qui agressent en bande un intrus imaginaire), Girard ne théorise jamais « l'état intermédiaire entre animal et humain ». Tout se passe entre hommes. La chasse dérive de la persécution frénétique, la capture de la proie mime l'immolation de la victime. Le modèle du sacrifice n'est pas la curée mais le lynchage. Au contraire, chez Quignard, le sacré appartient à l'animalité de l'homme pour autant que le sacrifice a sa place dans la prédation animale et se trouve reconfiguré dans la chasse et dans le culte. De plus, outre l'exécution de la victime, Quignard souligne dans le sacrifice le partage de la viande (*sacrifier signifie distribuer la viande*). Dans un débat avec Girard, Walter Burkert, adepte de l'hypothèse cynégétique selon laquelle le sacrifice dérive de la chasse (alors que Girard soutient le contraire), remarque que la théorie mimétique escamote le repas communautaire qui commémore le partage de la viande (cf. Girard, 2013 : 142-143,153). En effet, l'attention de Girard se focalise sur le meurtre collectif dont la répétition-ritualisation au long de millénaires a valeur anthropogénétique. Il pose l'origine animale du sacré mais il ne la pense pas, sa pensée se bouclant dans le désir mimétique qui est toujours déjà là. C'est un cercle vicieux qui, comme le dit Quignard (2018 :77), « décrit une opération dont le résultat a pour fin de fonder ce qui l'anticipe », c'est-à-dire l'humain. Bien que dépourvue de dimension métaphysique, surnaturelle, transcendante et réduite à la dimension sociale, la conception girardienne du religieux est humaine, voire humaniste. De son côté, Quignard pense le sacré au temps où la parole n'était pas comme dimension de la violence de la vie, ce

qui lui permet de briser le cercle vicieux de l'humanisme girardien. Chez lui, le lien pré-linguistique de la *re-ligio*, – le temple, l'autel, le sacrifice, le banquet – remonte à l'ère la plus reculée de l'hominisation. Oui, l'homme est fils du religieux, mais il faut ajouter que le sacré existe dans la sphère de vie non-humaine.

4. Conclusion

Comprendre l'évolution comme dérivation de l'humain à partir de l'animal avec ses métamorphoses et déplacements, est la voie de connaissance inaugurée par Darwin. Mais Darwin n'est pas la seule référence de Quignard qui brasse des savoirs anciens et contemporains, notamment les sciences sociales et humaines des XX^e et XXI^e siècles. Dans la longue et complexe transformation d'un primate en *sapiens*, il focalise la vie, non pas la vie génétique, mais la vie sensible et fragile qui tourne autour de la faim impérissable. C'est la faim qui a mis un herbivore en manque de végétaux sur la route menant aux restes du festin du fascinant carnivore, et de là au carnivore même devenu proie et viande. Dans ce récit ce n'est pas l'hérédité qui compte mais l'interaction avec les autres animaux, l'expérience et l'apprentissage, sa transmission et sa célébration. Quignard ne méprise pas la biologie et la génétique, mais il ne cède pas au biologisme idéologique⁵. Chez lui, l'évolution est moins une histoire de gènes que d'aliénation. Par l'imitation des animaux plus forts et puissants, les préhumains sont sortis de leur espèce sans pour autant se dépouiller de l'animalité, au contraire, ils l'ont accrue et étendue. Mais si la forme de vie humaine prolonge la vie animale sans s'en séparer, pourquoi celle-ci nous est-elle devenue si impénétrable, si opaque ? L'anthropomorphisme contemporain, de plus en plus engagé dans l'humanisation des animaux (*cf.* Gauthier, 2017), ne serait-il pas notre politique face à l'énigme que chaque animal incarne pour nous, notre façon de comprendre (au double sens du mot) l'*asemos* du vivant dans les liens du *Logos* et de la Polis, quitte à redéfinir la politique comme « la “gestion intégrale” de la vie biologique, c'est-à-dire de l'animalité même de l'homme » (Agamben, 2002 :117) ? La sensibilité contemporaine, qui implique notre identification avec les animaux en tant qu'êtres vivants, sensibles et vulnérables, est suscitée par l'horreur du lieu sacrificiel par excellence qu'est aujourd'hui l'abattoir industriel. Malgré la disjonction historique des fonctions du temple (prières) et de l'abattoir (tueries), celui-ci reste le lieu bouleversant de

⁵ Dans ses réflexions sur l'animalité de l'homme, Pascal Quignard a recours à des résultats biologiques et génétiques, mais jamais au mythe médiatique des 98% de matériel génétique commun à humains et à chimpanzés. Ce mythe a été rigoureusement démonté par des penseurs comme Étienne Bimbenet. Même si elle était réelle, la différence de 2% ne signifierait que l'insuffisance de l'explication génétique pour rendre compte du décalage entre les deux modes de vie. Que notre matériel génétique soit semblable à celui des bananes en 50% ne détermine pas que les bananes sont des êtres à moitié humains. Pour Quignard, la mythique différence de 2% ne joue aucun rôle décisif dans le brouillage de la frontière entre les modes de vie humains et animaux. Ce qui l'intéresse d'ailleurs ce n'est pas tant le lien de *homo* au singe, mais le lien de *homo* au fauve.

l'holocauste quotidien de milliers d'animaux domestiques. C'est le lieu impropre (malgré les protocoles d'hygiène) et périphérique où coule le sang des bêtes sacrifiées à la carnivorie humaine, lieu de cruauté, d'effroi et de dégoût que nous ne saurions voir, lieu maudit, tabou, sacré. Lieu insupportable que nous rejetons dans l'invisible pour pouvoir manger ou qui, s'il est vu, abomine l'ingestion de viande. « L'abattoir relève de la religion » a écrit Bataille (1929 : 327). Ajoutons que le changement profond que subissent les pratiques alimentaires dans les démocraties de marché s'étale sur le champ du sacré entre le pôle sacrificiel (je participe au festin) et le pôle de l'abjection (je m'en écarte et m'en purifie).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGAMBEN, Giorgio (2002) : *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*. Paris, Rivages.
- BATAILLE, Georges (1929) : « Abattoir ». *Documents* 6, 327-329.
- BIMBENET, Étienne (2011) : *L'animal que je ne suis plus*. Paris, Gallimard.
- CLEMENTZ, François (2014) : « Métaphysique du rationalisme, rationalité de la métaphysique », in Claudine Tiercelin (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*. Paris, Collège de France, 133-147.
- GAUTHIER, Xavière (2017) : *Hurler avec les chiens*. Paris, Les Éditions de Paris.
- GIRARD, René (2001) : *Celui par qui le scandale arrive*. Paris, Hachette.
- GIRARD, René (2007) : *Achever Clausewitz*. Paris, Flammarion.
- GIRARD, René (2013) : *Sanglantes origines*. Paris, Flammarion.
- LACAN, Jacques (1966) : *Écrits*. Paris, Seuil.
- LACAN, Jacques (1978) : *Le Séminaire II. Les écrits techniques de Freud*. Paris, Seuil.
- QUIGNARD, Pascal (1994) : *Le sexe et l'effroi*. Paris, Gallimard.
- QUIGNARD, Pascal (1995) : *Rhétorique spéculative*. Paris, Calmann-Lévy.
- QUIGNARD, Pascal (2005) : *Sur le jadis*. Paris, Grasset.
- QUIGNARD, Pascal (2009) : *La barque silencieuse*. Paris, Grasset.
- QUIGNARD, Pascal (2012) : *Les désarçonnés*. Paris, Grasset.
- QUIGNARD, Pascal (2014) : *Mourir de penser*. Paris, Grasset.
- QUIGNARD, Pascal (2016) : *Les larmes*. Paris, Grasset.
- QUIGNARD, Pascal (2018) : *L'enfant d'Ingolstadt*. Paris, Grasset.
- THOM, René (1990) : *Apologie du logos*. Paris, Hachette.