

# **Un Humaniste contemporain**

Écrits et conférence de  
**Salvatore Puledda**

Traduction de l'espagnol dirigée par Claudie Baudoin

Présentation de l'œuvre ?  
XXX

# **INTERPRÉTATIONS DE L'HUMANISME**

## PRÉFACE DE MIKHAÏL GORBATCHEV

### La condition préalable à la survie

Chers lecteurs

Vous avez entre vos mains un livre qui ne pourra que vous inciter à penser. Non seulement parce qu'il est consacré à un sujet éternel, l'humanisme, mais aussi parce qu'il situe ce sujet dans une perspective historique, ce qui permet de sentir et de comprendre qu'il s'agit d'un véritable défi de notre époque.

Salvatore Puledda, a pleinement raison de souligner que l'humanisme, sous ses trois aspects (en tant que concept, ensemble d'idées spécifiques et action), a une histoire très longue et complexe. D'après lui, cette histoire a suivi le mouvement des vagues : à certains moments, l'humanisme a pris le devant de la scène historique de l'humanité, à d'autres, il a "disparu" durant un certain temps. Parfois il a été occulté par des forces que Mario Rodríguez Cobos (Silo) qualifie, à juste titre, "d'antihumanistes". Dans ces périodes-là, son message a été brutalement faussé. Les forces antihumanistes ont même souvent revêtu le masque de l'humanisme pour agir derrière cette couverture, et c'est en son nom qu'elles ont mené à terme leurs obscures intentions. Le véritable humanisme est resté au fond de la conscience humaine, dans les esprits des meilleurs représentants de la pensée, en tant qu'idéal, objectif et sens de l'action sociale auxquels ils aspiraient.

L'auteur a raison de dire que l'humanisme, dans le passé comme aujourd'hui, a eu et continue d'avoir une multiplicité d'interprétations, même les plus contradictoires. Et il est possible que diverses catégories de lecteurs comprennent de différentes manières le contenu de ce livre, et que tous ne partageront pas les mêmes conclusions. Selon moi, Salvatore Puledda ne se considère pas du tout comme le détenteur d'une vérité définitive : il réfléchit et invite les lecteurs à penser, ce qui constitue tout l'intérêt de son ouvrage.

Je suis convaincu de l'opportunité et de l'actualité de cet ouvrage. Je pense, et c'est l'opinion de la Fondation que je préside, que nous vivons une crise des fondements de la civilisation qui est en train d'épuiser rapidement son potentiel... Cela peut être interprété, si l'on veut, comme une crise de l'être humain même. On a l'impression que tout ou presque tout ce qui arrive constitue une véritable agression contre l'être humain. Chaque événement se révèle être une menace contre lui. Les résultats du progrès scientifique et technologique (qui, dans d'autres conditions, pourraient apporter plus de bénéfice et de dignité à la vie) accentuent la crise du rapport entre l'être humain et le reste de la nature. C'est ainsi que nous arrivons à un frémissement dans la sphère politique et sociale, à une aggravation des contradictions entre l'être humain et le pouvoir. Il s'agit là d'une situation qui nous mène à des impasses dans le développement de l'éducation et de la culture. Mais, comme un inventaire des difficultés actuelles risquerait d'être trop long, je me permets de renvoyer le lecteur aux *Lettres à mes amis* de Silo, où sont détaillés tous ces problèmes justement, selon le point de vue du véritable humanisme. Si je me permets ici de donner ce conseil, c'est parce que nos façons de voir la crise actuelle, sociale et personnelle, sont très proches.

Je dois maintenant faire quelques observations. Aujourd'hui, le problème des rapports entre l'être humain et la nature a pris un sens tragique. Mais la solution à ce problème, on peut facilement l'imaginer, ne peut être strictement anthropocentrique. L'être humain est certes la création suprême, mais il fait partie de la nature. Ainsi, l'objectif ne consiste pas, j'en suis convaincu, à garantir la domination de l'homme sur la nature (comme on l'a affirmé durant

des siècles), mais à créer les conditions qui permettent un développement commun et harmonieux.

L'homme ne pourra recevoir tout ce dont il a besoin de la nature que s'il garantit ses besoins, en agissant pour le rétablissement et la conservation de l'équilibre de la biosphère, aujourd'hui sérieusement compromis.

Le dépassement de cette profonde crise de la civilisation suppose, selon nous, le passage à un nouveau paradigme de l'existence humaine, à une nouvelle civilisation, qui doit s'étayer sur l'importance et la dignité de l'être humain et viser à la réalisation de ses potentialités. En d'autres termes, il s'agit du passage à une civilisation vraiment humaine, qui non seulement garantisse l'élimination des dangers et des menaces à l'encontre de la continuité du genre humain, mais aussi détermine les conditions d'une existence digne pour les générations présentes et futures.

Plus radicalement, je dirais que nous nous trouvons confrontés à la nécessité d'une révolution humaniste. Le mot "révolution" n'est sans doute pas le plus approprié dans ce cas, étant donné l'idée qui a été généralement diffusée. C'est pourquoi je vais être plus clair : il s'agit de la révolution grâce à l'évolution, par transformations progressives, en réalisant une convergence entre différents courants de pensées et modes d'action. Cette voie n'exclut pas la nécessité de faire face aux forces de l'antihumanisme, dans le cas où elles contre-attaqueraient. Mais la révolution humaniste devra utiliser les moyens humanistes qui correspondent à ses principes. Sinon, c'est son essence même qui se perdrait. Il me semble que ce point doit être bien compris. La révolution humaniste ne se réalisera pas concrètement (ou se transformera en une nouvelle manifestation d'antihumanisme) si elle tend vers une "uniformisation générale", si elle mène à priver les personnes, les peuples et les nations de la liberté de choix. Toute l'histoire de l'humanité a été marquée par le dépassement de l'oppression en faveur de la liberté de choix. La révolution humaniste devra donc garantir à l'être humain cette liberté et donner une large place à la multiplicité de l'existence humaine.

Il y a dix ans, en Union Soviétique, nous avons lancé une série de transformations qui prirent le nom de *Perestroïka*. Leur sens était de garantir l'humanisation des différents aspects de la vie sociale. La première tâche, et la plus importante, fut de réaliser le passage du totalitarisme à la démocratie.

D'une façon générale, nous avons réussi à nous acquitter de cette mission. Mais tout ce que nous avons prévu n'a pu être réalisé comme nous l'aurions voulu. Avec le coup d'état du 19 août 1991, les forces antihumanistes, liées à l'ordre préexistant, ont réduit à néant beaucoup de ce que nous avions projeté. Tout de suite après, en décembre de la même année, l'acte de liquidation de l'Union Soviétique a conduit les différents pays qui la composaient, ainsi que leurs héritiers, vers des chemins bien éloignés des valeurs et des objectifs de la *Perestroïka*. Par conséquent, en Russie comme dans les autres États qui se sont formés à la place de l'URSS, la tâche d'humaniser la vie n'a pas encore trouvé de solution.

Pour ce qui est de la politique mondiale après 1985, nous nous sommes aussi proposé de contribuer énergiquement à l'humanisation de la vie de la société mondiale ; et, dans le but de créer les conditions pour mener à bien ce projet, nous avons décidé de dépasser la confrontation entre les États et entre les peuples et d'opter pour une collaboration pacifique. Ainsi, nous avons réussi à mettre fin à la "guerre froide", à passer de la course aux armements nucléaires au désarmement, et de l'augmentation d'autres types d'armements à la réduction des stocks. Cela a eu pour conséquence, à l'échelle mondiale, une nette progression des droits de l'homme et une amélioration significative des rapports entre l'homme et le reste de la nature.

Cependant, il reste encore à accomplir des tâches colossales. Pour réaliser une humanisation acceptable de la vie de la communauté mondiale et supprimer toutes les insuffisances d'un passé, et en partie d'un présent, conflictuels, le chemin est encore bien long.

Salvatore Puledda a raison d'affirmer que notre époque a été marquée par l'éclipse de l'humanisme. Malgré cela, il me semble que nous nous trouvons désormais dans une phase de développement qui est en mesure de combler le déficit d'humanisme que nous a laissé le passé. *L'affirmation de l'humanisme, non pas en tant que courant contemplatif et compatissant, mais comme force d'action et de collaboration, représente réellement un impératif de notre époque. Il s'agit là d'une condition préalable à la survie de l'humanité.* Dans ce contexte, l'ouvrage de Salvatore Puledda fait figure de phénomène remarquable et significatif. Il s'agit de la recherche d'une voie pour un développement qui réponde aux nécessités essentielles de l'être humain, et d'une contribution au dépassement spirituel de la crise actuelle de la civilisation.

Mikhaïl Gorbatchev  
Moscou, le 30 octobre 1994

## PRÉSENTATION

Le concept d'humanisme est, à l'heure actuelle, l'un des plus indéterminés et contradictoires. Il est donc nécessaire de rassembler les différentes interprétations et d'éclairer, tout du moins en ce qui concerne ses aspects essentiels, les contextes historico-philosophiques dans lesquels elles ont surgi.

Le terme *humanisme* est aujourd'hui communément employé pour indiquer toute tendance de pensée qui affirme la centralité, la valeur et la dignité de l'être humain, ou bien qui montre une préoccupation ou un intérêt premier pour la vie et la place de l'être humain dans le monde. Avec un sens aussi large, le mot donne lieu aux interprétations les plus variées et, en conséquence, à des équivoques et des malentendus. En effet, des philosophies très diverses l'ont adopté en affirmant qu'elles savaient, chacune à sa manière, qu'est-ce que ou qui est l'être humain et quel est le chemin correct pour permettre aux êtres humains de réaliser les possibilités qui leur sont les plus propres. Les philosophies qui se sont déclarées humanistes ont chacune proposé une conception de la *nature* ou de l'*essence* humaine dont elles ont tiré une série de conséquences dans le champ pratique, soulignant ce que devaient faire les êtres humains pour manifester pleinement leur "humanité".

Le terme humaniste est utilisé en un second sens, plus limité, mais plus précis, car clairement défini d'un point de vue historique. Dans ce cas, il désigne le mouvement culturel complexe et multiforme qui a provoqué une transformation radicale de la civilisation occidentale et a mis fin au Moyen-âge chrétien. Au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, en Italie, où cette grande "mutation" a commencé, on le connaît comme "l'âge de l'humanisme". Pour les siècles suivants, lorsqu'il s'est développé dans toute l'Europe telle une explosion, on parle de "Renaissance". Dans cette acception, le mot d'humanisme indique, de façon univoque, un mouvement culturel spécifique de l'Occident, délimité dans ses formes et limites historiques.

Cependant, récemment, est apparue une nouvelle interprétation, qui reformule le concept d'humanisme en le plaçant dans une perspective historique globalisante, en accord avec l'époque actuelle qui commence à entrevoir l'aube d'une civilisation planétaire. Ce courant de pensée affirme que l'humanisme, qui s'est manifesté en Europe durant la Renaissance, était latent dans d'autres cultures qui ont contribué de manière décisive à la construction de la civilisation occidentale. L'humanisme n'est pas alors un phénomène délimité géographiquement et historiquement, mais il s'est manifesté et développé à différentes époques et dans différentes parties du monde. C'est pourquoi il peut aujourd'hui donner une direction convergente à de nombreuses cultures, contraintes à être en contact sur une planète unifiée par les moyens de communication de masse. Pour preuve, l'influence – historiquement documentée – qu'ont exercée directement les cultures du Moyen-Orient, et indirectement celles de l'Asie, sur la formation et le développement de l'humanisme historique occidental. C'est un point d'une importance capitale pour le Nouvel Humanisme qui propose cette interprétation, sur laquelle nous ne pouvons nous arrêter maintenant et qui mériterait d'être exposée *in extenso* dans un travail spécifique.

Nous nous occuperons de quelques aspects de l'humanisme de la Renaissance qui nous semblent essentiels pour comprendre sa spécificité historique et son impulsion novatrice. Nous essaierons tout d'abord d'éclaircir la signification de cet idéal d'*humanitas* qui fut le standard de l'humanisme de la Renaissance ; puis, nous nous efforcerons de préciser la nouvelle image de l'homme et du monde naturel qui fut construite en opposition à la conception médiévale.

Par ailleurs, nous élaborerons une description synthétique des principaux courants philosophiques qui, durant notre siècle, se sont réclamés de l'humanisme. Nous allons considérer l'humanisme marxiste, chrétien, existentialiste et ces humanismes "nouveaux" comme le Nouvel Humanisme, en essayant de clarifier la conception de l'être humain, explicite ou implicite, que chacun propose. Nous nous intéresserons aussi au point de vue de ceux qui ont critiqué de façon radicale les humanismes philosophiques ou qui ont assumé des programmes antihumanistes. C'est le cas de Martin Heidegger, des "structuralistes" (prenant l'exemple de Claude Lévi-Strauss,) et de Michel Foucault.

Comme nous le verrons, les courants humanistes du XX<sup>e</sup> siècle, tout en faisant preuve d'un intérêt renouvelé pour l'humanisme, en ont donné des interprétations radicalement différentes. Au cours de ce siècle, nous ne sommes pas en présence d'un mouvement humaniste homogène, articulé et complexe comme celui de la Renaissance ; nous assistons bien plutôt à un conflit entre différents humanismes. Et c'est pourquoi, comme nous le disions au début, la signification de ce mot a fini par se perdre dans la confusion des langues et des interprétations.

Mais les voix de cette Tour de Babel se sont tues rapidement : après l'intervention des "philosophes de l'existence" qui remonte à la fin des années quarante, le débat sur l'humanisme semble apparemment éteint. De nos jours, les voix qui s'élèvent pour proposer aux hommes une nouvelle compréhension de leur "humanité" sont rares et peu écoutées. Bien sûr, on parle beaucoup de droits humains – systématiquement piétinés – de "nature" humaine – toujours décrite de façon vague et contradictoire – de l'emplacement correct de l'être humain dans le monde naturel, particulièrement du fait des énormes problèmes écologiques. En dépit de cela, il est évident que notre époque assiste à une éclipse de l'humanisme. Certes, il ne s'agit pas d'une situation nouvelle : les courants humanistes, présents dès le début de la civilisation occidentale, montrent un comportement ondulatoire. Ils apparaissent à des époques précises, puis disparaissent pour réapparaître de nouveau. C'est ce qui s'est produit pour l'humanisme antique qui s'est développé dans les écoles philosophiques grecques et romaines, pour ensuite être éclipsé par le christianisme médiéval et réapparaître avec une grande force à la Renaissance. De son côté, l'humanisme de la Renaissance a perdu son élan jusqu'à être remplacé par les philosophies antihumanistes des derniers siècles. S'il en est ainsi, il n'est peut-être pas utopique de penser qu'un nouveau courant humaniste fera son apparition pour s'opposer à la crise actuelle, caractérisée par la perte du sens de l'humain et aggravée par la perspective de la catastrophe globale et par ses alternatives tout aussi terrifiantes.



## L'HUMANISME HISTORIQUE OCCIDENTAL

### 1. Le retour aux Anciens et l'idéal de "l'humanitas"

L'humanisme<sup>1</sup> de la Renaissance se développe durant une période qui s'étend approximativement de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Pour l'Italie, et de manière générale pour l'Europe, c'est l'époque d'une extraordinaire accélération historique au cours de laquelle les événements se succèdent à un rythme vertigineux, produisant des transformations politiques et spirituelles radicales.

Une interminable discussion divise les historiens sur le fait de savoir si l'humanisme constitue une rupture nette avec l'époque médiévale ou si, tout au contraire, son apparition ne devrait pas être comprise comme le point d'arrivée d'un processus de maturation de thématiques philosophiques, religieuses, sociales, économiques, etc., qui se sont déjà posées au cours du bas Moyen-âge. Il ne fait pas de doute que l'on peut fournir d'excellents arguments pour soutenir chacune des deux interprétations. Cependant, au-delà de la position choisie, aucune reconstruction historique ne peut faire abstraction de l'image que les protagonistes de cette époque avaient de leur propre temps et de l'image qu'ils attribuaient à leur œuvre. Ce point ne doit laisser aucun doute, l'évaluation étant unanime. En effet, toutes les grandes figures humanistes considèrent leur temps comme étant remarquable, une époque où l'humanité, après ce long sommeil du Moyen-âge barbare, retourne à ses origines, passe par une "renaissance", dans le sens de la tradition mystique, c'est-à-dire par une "seconde naissance", un renouvellement total qui lui permet de retrouver la force, l'élan que l'on ne peut trouver que dans *le principe*. Par conséquent, pour la culture de l'humanisme, il ne s'agit pas simplement de développer et d'accomplir les réalisations de l'époque précédente, mais de construire un monde et une humanité complètement renouvelés, ce qui, selon l'image de la "renaissance", n'est possible que grâce à la mort, la disparition du monde et de l'homme médiéval.

Pour le Moyen-âge chrétien, la terre est le lieu du péché et de la souffrance, une vallée de larmes où l'humanité a été précipitée à cause du péché d'Adam et l'on ne peut que désirer en fuir. L'homme en soi n'est rien et ne peut rien faire en lui-même : ses désirs mondains ne sont que folie et orgueil, ses œuvres ne sont que poussière. L'homme ne peut aspirer qu'au pardon d'un Dieu infiniment lointain dans sa perfection et sa transcendance, qui accorde sa grâce selon des desseins impénétrables.

La conception de l'histoire et l'image de l'univers reflètent cette vision théologique. L'histoire n'est pas mémoire d'hommes, de peuples, de civilisations, mais le chemin d'expiation qui mène du péché originel à la Rédemption. À l'extrême limite du futur aura lieu le jugement terrible de Dieu, précédé des épouvantables prodiges de l'Apocalypse. La terre, immobile et centre de l'univers selon la conception ptolémaïque, est entourée par les sphères des cieux planétaires et des étoiles fixes qui tournent sous l'impulsion de puissances angéliques. Le ciel suprême, l'empyrée, est la demeure de Dieu, moteur immobile qui anime tout.

De son côté, l'organisation sociale correspond à cette vision cosmologique fermée et hiérarchique : la noblesse, les classes subalternes des bourgeois et des serfs se trouvent

---

<sup>1</sup> Le terme "humanisme" est relativement récent puisqu'il a été introduit (comme *humanismus*) par le pédagogue F.J. Niethammer, au début du XIX<sup>e</sup> siècle pour indiquer l'importance attribuée aux disciplines littéraires fondées sur le grec et le latin dans les études secondaires. Le mot latin *humanista* quant à lui, fait son apparition en Italie dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, avec le sens du lettré qui se consacre aux *studia humanitatis*. Cf. P.O. Kristeller, *Renaissance thought and its sources*, New-York, 1979, p. 21-22.

rigoureusement séparées et se perpétuent par voie héréditaire. Au sommet de la ligne verticale du pouvoir se trouvent les deux guides du peuple chrétien, le Pape et l'Empereur, parfois alliés mais plus souvent opposés dans de dures luttes pour la suprématie hiérarchique. L'organisation économique suit ce même schéma général. Au Moyen-âge, au moins jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, l'économie constitue un système fermé basé sur la consommation du produit sur le lieu de production.

La culture de l'humanisme rejette totalement cette vision médiévale et prend comme modèle pour ériger une humanité et un monde complètement renouvelés, la civilisation classique gréco-romaine. Le retour au principe, la "renaissance", est donc un retour aux Anciens, une façon de se rapporter à l'expérience d'une civilisation à laquelle sont attribuées ces potentialités originelles de l'humanité que le Moyen-âge chrétien avait détruites ou oubliées.

À ses débuts, l'humanisme se manifeste surtout comme un phénomène littéraire centré sur la redécouverte de la culture classique. C'est avec Pétrarque que commence la recherche des œuvres de l'Antiquité oubliées dans les bibliothèques des couvents. Un siècle après Pétrarque, la connaissance du monde latin est au moins dix fois supérieure à ce qui avait été appris en un millénaire. L'arrivée en Italie de nombreux savants byzantins – d'abord à l'occasion du Concile de Florence (1439), qui devait garantir la réunification de l'Église orthodoxe et de l'Église romaine, et après la chute de Constantinople (1453) – renouvelle en Occident la connaissance du grec.

La littérature gréco-latine, que l'on redécouvre, semble tournée avant tout vers la vie sur terre. Il s'agit d'une littérature qui parle des hommes de ce monde, radicalement différente de la littérature chrétienne des textes sacrés, des pères de l'Église, des savants du Moyen-âge, où Dieu et la vie dans l'au-delà sont au centre de tous les intérêts. Et c'est justement de cette opposition entre les *humanae litterae* et les *divinae litterae* que naît le renouvellement culturel réalisé par l'humanisme.

Cependant, la découverte des textes de l'Antiquité n'aurait pas été très fructueuse si la société européenne n'avait pas été capable de regarder d'un œil différent et avec une curiosité renouvelée ces témoignages du monde antique. En effet, les humanistes font preuve d'une attitude tout à fait nouvelle face aux œuvres littéraires retrouvées.

Tout d'abord il y a l'amour pour le texte, dont on cherche à restituer la forme originelle et qu'il faut libérer des interpolations et des déformations que des générations de clercs y avaient introduites pour l'adapter à une vision chrétienne. La grande découverte liée à cette recherche (et qui va de pair avec la découverte de la perspective optique en peinture) est la perspective historique : le texte ancien fidèlement rétabli permet de comprendre à quel point le monde gréco-latin et le monde chrétien sont inconciliables. La conscience de la différence entre passé et présent devient donc, chez l'humaniste, compréhension du flux de l'histoire que l'optique médiévale avait figée.

D'autre part, les œuvres de l'Antiquité, redécouvertes, mettent en exergue une extraordinaire variété de personnalités fortes, orientées vers l'action, sans mépris pour le monde ni désir de le fuir, qui vivent dans la société humaine et luttent à l'intérieur même de cette société pour construire leur propre destin. Ces individus deviennent des modèles à suivre car leur façon de vivre paraît plus adaptée pour répondre aux exigences et aspirations d'une société en forte croissance qui sent profondément la nécessité de préparer de nouvelles formes d'organisation de la vie civile et d'inventer de nouveaux instruments pour dominer la nature.

Mais la culture de l'humanisme ne se borne pas à une imitation artificielle des modèles du passé. Au contraire, sa vitalité réside justement dans la conscience que le retour aux grands

exemples de l'Antiquité serait totalement inutile s'il ne se traduisait par une nouvelle orientation de la vie morale, politique, religieuse, artistique, etc. Pour la culture de l'humanisme, imiter les Anciens signifie surtout *éduquer* les hommes nouveaux comme le faisaient les Anciens, en cultivant les "vertus" qu'ils possédaient au plus haut point et dont ils avaient fait la preuve dans la vie civile. C'est seulement avec des hommes ainsi formés qu'un véritable renouvellement de la société humaine deviendrait possible.

L'humanisme de la Renaissance fait donc sien cet idéal, qui est à la fois éducatif et politique, et qui avait été défendu à Rome, à l'époque de la République, par des personnalités comme Cicéron ou Varron. C'est l'idéal de *l'humanitas*, mot latin traduit du grec *paideia*, qui signifie éducation. Ainsi, dans un chassé-croisé de significations des plus prégnantes, *humanitas* indique le développement, par le biais de l'éducation, de ces qualités qui rendent l'homme vraiment *humain*, qui le soustraient à sa condition naturelle et le différencient du barbare. Avec le concept *d'humanitas*, on a donc voulu exprimer une opération culturelle qui consistait à édifier l'homme civil vivant et travaillant dans la société humaine.

L'instrument auquel eut recours ce "premier humanisme" de l'Occident, fut la culture grecque, à laquelle le monde romain du I<sup>er</sup> siècle avant J.C. s'ouvrit rapidement, et qu'il trouva exposée de façon systématique dans les cycles d'études offerts par les écoles philosophiques de la basse période hellénistique. Ces écoles avaient une orientation éclectique car la période créatrice de la pensée grecque touchait à sa fin. Mais, à travers elles, parvenaient au monde romain les thématiques, les méthodes de recherche et le langage qu'avaient élaborés les grands systèmes philosophiques de la tradition grecque. C'est dans des institutions de ce type que, grâce à l'exemple de personnages remarquables comme Cicéron, commença à se former la nouvelle classe intellectuelle et politique romaine, celle-ci assimilant un savoir philosophique et une culture poétique et artistique que la tradition romaine avait presque complètement négligés. Ce fut justement à partir de cette rencontre avec les grands modèles grecs que put s'épanouir de façon admirable la littérature latine durant les deux siècles qui la séparaient de la naissance du Christ.

Après mille cinq cents ans de culture chrétienne réapparaît donc en Occident cet idéal *d'humanitas*, cette confiance en l'immense pouvoir de la philosophie, de la poésie et des arts sur la formation de la personnalité humaine qui fut d'abord la caractéristique de la Grèce puis de Rome, et qui constitue l'essence même de l'humanisme de la Renaissance. À ce moment-là, l'instrument éducatif est constitué par les grands classiques de la littérature latine et moins par ceux de la littérature grecque, étant donné la connaissance limitée de cette langue. C'est sur ces textes que se basent les *studia humanitatis* qui ont donné le nom *d'humanistes* à ceux qui se consacraient à de telles études. En Italie, au début du XV<sup>e</sup> siècle, ces études comprenaient la grammaire, la rhétorique, la poésie, l'histoire et la philosophie morale.

Il ne faut cependant pas oublier que pour l'humanisme de la Renaissance ces disciplines ne représentent pas un simple cycle d'études scolaires transmettant un ensemble de notions ou de formules. Au contraire, les *studia humanitatis* constituent, fondamentalement, un moyen d'éduquer la personnalité, de développer la liberté et la créativité humaine ainsi que toutes ces autres qualités qui servent à vivre heureux et honorablement dans la société des hommes. Dans ce sens, les humanistes ne sont pas seulement des lettrés ou des érudits, mais les protagonistes d'un projet grandiose de transformation morale, culturelle et politique, un projet dont la devise *iuvat vivere* (il est beau de vivre) témoigne de l'optimisme, du sens de la liberté et de l'amour retrouvé pour la vie qui caractérisent leur époque.

## 2. La nouvelle image de l'homme

Toute la littérature de l'humanisme se consacre à exalter l'homme et à réaffirmer sa dignité en réaction à la dévalorisation mise en œuvre par le Moyen-âge chrétien. Ses thématiques les plus caractéristiques, outre leur diversité, se fixent toutes un objectif commun : retrouver la foi dans la créativité de l'homme, dans sa capacité à transformer le monde et à construire son propre destin.

Il s'agit là d'une offensive décisive et permanente contre les conceptions médiévales. L'une des premières personnalités de l'Humanisme, Giannozzo Manetti, dans son ouvrage *De dignitate et excellentia hominis* (La dignité et l'excellence de l'homme), critique précisément une des œuvres les plus représentatives de la mentalité médiévale, le *De miseria humanae vitae* (La misère de la vie humaine), rédigé par le diacre Lothaire de Segni, connu plus tard sous le nom d'Innocent III, l'un des papes les plus puissants du Moyen-âge. À la misère et à la dégradation de la nature de l'homme en proie au vice et au péché, à la fragilité de son corps, Manetti oppose une exaltation de l'homme dans sa totalité, d'être physique et d'être spirituel. Il souligne la proportion, l'harmonie du corps de l'homme, la supériorité de son intelligence, la beauté de ses œuvres, l'audace de ses entreprises. Les grands voyages, la conquête des mers, la splendeur des œuvres d'art, de la science, de la littérature, du droit, constituent le monde de l'esprit humain, le royaume que l'homme a construit pour lui-même grâce à son génie. De plus, l'homme ne vit pas sur la terre comme un simple habitant, créature parmi les créatures : sa position est tout à fait particulière dans la mesure où Dieu n'a créé que lui avec le front bien droit afin qu'il tourne son regard vers le ciel et puisse ainsi contempler les réalités suprêmes. Au cœur de la pensée de Manetti, il y a la liberté humaine qui en plus d'être un don de Dieu, est une conquête continuelle pour laquelle l'homme lutte quotidiennement par son travail, rendant ainsi belles et parfaites les œuvres de la création. Par conséquent, l'homme n'est pas un être faible et méprisable mais le libre collaborateur de la divinité elle-même<sup>2</sup>.

Une autre grande figure d'humaniste, Lorenzo Valla, attaque dans son dialogue *De voluptate* (Le plaisir) l'un des aspects centraux de l'éthique médiévale : le rejet du corps et du plaisir. En renvoyant aux conceptions épicuriennes, redécouvertes grâce à la connaissance de l'œuvre de Lucrèce, Valla se lance dans une dure polémique contre toute la morale ascétique, qu'elle soit stoïcienne ou chrétienne, qui porte l'homme à humilier son corps et à rejeter le plaisir. Pour Valla, toute action humaine – même celle qui semble dictée par d'autres mobiles – est motivée à des fins hédonistes. Même l'aspiration à une vie après la mort doit être comprise dans ce sens : en effet, qu'y a-t-il de plus hédoniste que la vie céleste que les Saintes Écritures désignent par l'expression *paradisus voluptatis* (paradis du plaisir) ? Il ne peut exister dans l'être humain ni opposition entre le corps et l'esprit, ni une partie bonne et une autre condamnée a priori. Le plaisir, loin d'être un péché, est plutôt un don divin (*divina voluptas*) ; dans le plaisir, la nature se manifeste avec toute sa force et de la manière qui lui est la plus propre. Renversant les termes du problème, Valla en vient à affirmer que pèche véritablement celui qui humilie et réprime la nature qui frémit en nous, refuse l'amour physique et la beauté. L'hymne à la joie de Valla, en exaltant l'homme tout entier, dépasse non seulement l'ancien dualisme entre la chair et l'esprit mais aussi le pessimisme des Anciens Épicuriens<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, pages choisies et traduites en italien par E. Garin dans *Filosofi italiani del Quattrocento*, Florence, 1942, p. 230-243.

<sup>3</sup> L. Valla, *De voluptate*, pages choisies et traduites en italien par E. Garin, in op. cit., p. 174-199.

Léon Battista Alberti – philosophe, mathématicien, musicien, architecte – est une de ces extraordinaires personnalités universelles dont la Renaissance fut prodigue.

On retrouve au cœur de sa réflexion une des idées humanistes les plus caractéristiques : le fait que par l'action, l'homme peut même vaincre le Destin. Dans le prologue à son texte *Della famiglia* (La famille)<sup>4</sup>, Alberti nie toute valeur à la vie ascétique, rejette toute vision pessimiste de l'homme et octroie à l'action humaine la plus haute dignité. La véritable valeur de l'homme réside dans le travail qui permet la prospérité de la famille et de la cité. Alberti renverse l'éthique médiévale de la pauvreté et du renoncement en affirmant que l'accroissement des richesses non seulement ne va pas à l'encontre des principes religieux, mais qu'il est une claire démonstration de la faveur divine. De plus, la "vertu", entendue comme une forte capacité de vouloir et d'œuvrer, comme activité humaine (y compris dans le domaine social et politique) est supérieure au Destin même. Pour Alberti, l'homme est la cause de ses biens et de ses maux : seuls les sots attribuent au Destin l'origine de leurs malheurs. Le Destin ou "Fortune", est incapable de conditionner totalement l'action humaine lorsque celle-ci est vertueuse. Et même si, dans certains cas, la "Fortune" paraît surpasser la vertu, cette défaite est seulement passagère : cela peut avoir une fonction éducative et créatrice. Dans la conception d'Alberti, il n'est donc pas question que l'homme se retire du monde ou se soumette au Destin. Au contraire, la véritable dignité humaine se manifeste dans l'action transformatrice de la nature et la société. L'intérêt de cet architecte novateur et théoricien de l'architecture est également porté sur la construction de la cité idéale (autre thème constant de l'humanisme), où "la nature se soumet aux intentions de l'art". La cité idéale, édifiée par l'homme et pour l'homme, selon des structures géométriques harmonieuses, constitue le lieu de l'action humaine et, par l'exercice des vertus sociales, elle rend possible la véritable glorification de Dieu.

Chez les premiers humanistes apparaissent donc déjà très clairement les grands motifs de l'exaltation de l'homme et de ses capacités créatrices, ainsi que la rupture avec les conceptions médiévales. Mais, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, avec la redécouverte de la philosophie platonicienne et des doctrines hermétiques, l'homme acquiert une dimension religieuse et même une signification cosmique.

Marsile Ficin fut l'un des membres du mouvement néoplatonicien et fondateur de l'Académie florentine. Sous la protection de Cosme de Médicis, père de Laurent, Ficin traduisit en latin toutes les œuvres de Platon, de Plotin, ainsi que différents textes des néoplatoniciens de l'Antiquité. Mais l'œuvre de Ficin qui compta le plus dans la formation de la pensée philosophique de la Renaissance (qui eut du reste un puissant écho à cette époque), fut la traduction du *Corpus hermeticum*, c'est-à-dire l'ensemble des ouvrages contenant l'enseignement d'Hermès Trismégiste ("Trois fois grand"). Les manuscrits de ces textes furent amenés en Occident grâce à la curiosité de Cosme, lequel disposait d'agents qui cherchaient et achetaient les codes anciens dans l'Empire byzantin.

On peut comprendre l'importance exceptionnelle attribuée par le monde humaniste aux œuvres hermétiques lorsqu'on sait que Cosme ordonna à Ficin de laisser de côté la traduction de Platon pour se consacrer uniquement à celle d'Hermès Trismégiste. La sagesse enseignée par Trismégiste était donc jugée supérieure à celle du "divin" Platon. La figure de Trismégiste devint si populaire qu'elle prit place à côté de celle de Moïse dans la grande mosaïque à l'entrée de la Cathédrale de Sienne.

D'après les critiques modernes, les textes hermétiques qui contenaient des enseignements philosophiques, des pratiques magiques et alchimiques, furent écrits

---

<sup>4</sup> L.B. Alberti, *Opere Volgari : della famiglia. Cena familiaris. Villa*. Édition de C. Grayson, Vol. I, Bari, 1960, p. 3-12.

probablement entre le II<sup>e</sup> siècle avant J.C. et le III<sup>e</sup> siècle après J.C. Ils sont l'expression de milieux syncrétistes gréco-égyptiens. On ne peut cependant exclure qu'ils transmettent des enseignements beaucoup plus anciens<sup>5</sup>. Ficin et ses contemporains attribuèrent à ces ouvrages une très grande ancienneté et crurent redécouvrir dans leurs pages la religion égyptienne, et même la première religion de l'humanité, transmise plus tard à Moïse et aux grandes figures des mondes païen et chrétien : Zarathoustra, Orphée, Pythagore, Platon, Augustin. Ficin avait tendance à croire qu'il y avait toujours eu, chez tous les peuples, une forme de religion naturelle qui avait pris différents aspects selon les époques et les peuples<sup>6</sup>. Cette conception résolvait le problème, si important à cette époque, de la conciliation des différentes religions (notamment entre le Christianisme et l'Islam) et également la question de la Providence divine pour les peuples qui, pour des raisons historiques et géographiques, n'avaient pas pu connaître le message chrétien. Le Christianisme se voyait ainsi réduit à une religion historique, une manifestation de la religion primitive de l'humanité. De plus, la véritable origine du Christianisme devait même être recherchée dans cette religion originelle et non dans les formes barbares de l'Église médiévale.

Ficin est une figure philosophique complexe. Il était préoccupé surtout de concilier la dignité et la liberté de l'homme, exaltées par le premier humanisme, avec le problème religieux qui n'avait pas été, jusqu'alors, abordé de façon satisfaisante. Tout en étant le plus décidé du platonisme, Ficin ne rejeta pas le christianisme et rentra même dans les ordres sacerdotaux car pour lui, christianisme et platonisme coïncidaient dans leur plus profonde essence. C'est toutefois en partant du thème religieux qu'il achève l'œuvre de glorification de la nature humaine réalisée par les premiers humanistes et qu'il élève l'homme presque au niveau d'un dieu.

Au néoplatonisme antique, Ficin reprend l'idée de la manifestation de la divinité – l'Un – à tous les plans de l'être par un processus "d'émanation". Il n'y a donc pas d'abîme entre l'homme et la nature d'une part et avec Dieu d'autre part, mais un passage ininterrompu qui va de Dieu à l'ange, en passant par l'homme, les animaux, les plantes, les minéraux. L'homme est au centre de cette échelle d'êtres et il est le lien entre ce qui est éternel et ce qui est dans le temps. L'âme humaine, point moyen et miroir de toutes choses, peut contenir en soi tout l'univers.

Voici ce que dit Ficin : « L'âme ne s'efforce-t-elle pas de devenir toutes choses, comme l'homme est toutes choses ? Elle s'y efforce de manière merveilleuse ! Elle vit la vie des plantes dans sa fonction végétative, la vie des animaux dans l'activité sensible, la vie de l'homme quand, avec la raison, elle traite des affaires humaines, la vie des héros en faisant des recherches sur les choses naturelles, la vie des "démons" dans les spéculations mathématiques, la vie des anges en étudiant les mystères divins, la vie de Dieu en faisant toutes ces choses par grâce divine. Chaque âme humaine effectue, de différentes manières, ces expériences variées mais chacune selon sa forme. Et le genre humain dans son ensemble tend à devenir le tout, parce qu'il vit la vie du tout. C'est pour cela que Trismégiste appelait avec raison l'homme un grand miracle. »<sup>7</sup>

C'est cette même maxime, attribuée à Trismégiste, qu'une des figures les plus singulières de l'humanisme, Giovanni Pic de la Mirandole, place au début de son oraison sur la *Dignité de l'homme*. Il s'agit d'un texte qui, ayant été écrit à des fins de propagande, peut être considéré comme un véritable "manifeste de l'humanisme". Appartenant à une riche famille princière, Pic de la Mirandole fit preuve d'une intelligence précoce et d'une

<sup>5</sup> Cf. J. Doresse, *l'ermestismo di origine egizana*, dans H.C. Puech, *Storia delle religioni*, Vol. VIII, Roma-Bari, 1997.

<sup>6</sup> Cf. F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, chap. I-IV, London, 1964.

<sup>7</sup> Cf. M. Ficin, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIV, 3, cité par G. De Ruggiero, *Storia della filosofia Rinascimento, Riforme e contrariforma*, Vol. I, Roma-Bari, p. 117.

extraordinaire curiosité intellectuelle. Il connaissait le grec, l'arabe, l'hébreu, l'araméen ; il avait étudié les grands philosophes musulmans et hébreux ; il fut fasciné par la Kabbale. Il avait à peine vingt ans quand il tenta de rassembler et de résumer tout le savoir de son époque en neuf cents thèses avec l'intention qu'elles soient discutées publiquement à Rome par les plus grands savants de l'époque, qui seraient venus à sa charge des quatre coins du monde. Mais cet extraordinaire programme, qui allait au-delà des limites des religions et des cultures et qui visait la paix et la conciliation entre elles, fut immédiatement bloqué par l'opposition ecclésiastique. Certaines thèses, considérées comme hérétiques, furent condamnées ; le grand débat fut interdit et Pic de La Mirandole lui-même s'enfuit à Paris où il fut arrêté sur ordre du Pape. Ce fut grâce à ses sympathies avec le milieu intellectuel et la Cour française qu'il réussit à se sauver. Rapidement libéré, il se réfugia à Florence où, sous la protection de Laurent le Magnifique, il vécut le restant de sa brève existence.

L'oraison sur la *Dignité de l'homme* avait été pensée comme introduction à l'événement de Rome : elle devait être lue en ouverture des travaux dans le but de donner les grandes lignes de la discussion et d'en poser les limites. Dès le début de l'oraison, Pic de La Mirandole présente sa conception de l'être humain avec un artifice rhétorique du plus bel effet : Dieu lui-même explique comment il a créé l'homme. Voilà le texte :

« Je ne t'ai donné ni visage, ni place qui te soit propre, ni aucun don qui te soit particulier, ô Adam, afin que ton visage, ta place et tes dons, tu les veuilles, les conquies et les possèdes par toi-même. La Nature enferme d'autres espèces en des lois, par moi établies. Mais toi, que ne limite aucune borne, par ton propre arbitre auquel je t'ai soumis, tu te définis toi-même.

Je t'ai placé au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler, ce que contient le monde. Je ne t'ai fait ni céleste, ni terrestre, ni mortel, ni immortel, afin que de toi-même, librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur habile, tu achèves ta propre forme.

Tu pourras dégénérer en des formes inférieures comme le sont les bêtes ou tu pourras te régénérer, selon ta volonté, en des formes supérieures que sont les divinités... »<sup>8</sup>

Pour Pic de la Mirandole, l'être humain n'a pas de "nature" rigoureusement déterminée qui conditionne son activité, comme c'est le cas pour les autres êtres naturels. L'homme est fondamentalement absence de conditions, il est liberté, il est choix. L'homme peut être tout et, par sa liberté de décision, peut se mettre à n'importe quel niveau de l'être : il peut se dégrader jusqu'à vivre comme les animaux ou s'élever à un état qui le fait participer à la vie divine. C'est donc un exister pur qui se construit lui-même à travers ce qu'il choisit.

On ne peut sous-estimer l'importance d'une telle conception de l'être humain et l'influence qu'elle a exercée, directement ou indirectement, jusqu'à nos jours, comme cela deviendra évident dans cet essai. Cette conception rompt avec tout déterminisme et situe l'essence humaine dans la dimension de la liberté.

C'est dans l'ouvrage de l'humaniste français Charles Bouillé, le *De sapiente* (le sage), que la glorification de l'homme atteint peut-être son plus haut degré. S'étant formé à la pensée de Ficin et de Pic de la Mirandole, Bouillé affirme, à la suite de ses maîtres, que l'homme n'a pas une nature déterminée mais qu'il résume en lui tous les différents degrés de l'être : il existe comme la matière inanimée, il vit comme les plantes, il sent comme les animaux, et en plus il raisonne et réfléchit. Cette dernière capacité le rend semblable à la Nature créatrice. Mais ce n'est pas n'importe quel homme qui est en mesure d'atteindre ce niveau : seul le sage en est capable, par un patient travail d'auto-construction, grâce à sa *virtu*

---

<sup>8</sup> G. Pic de la Mirandole. *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scriptis variis*. Éd. por E. Garin, Florence 1942, p. 105-107.

et à son *art*. On voit ici apparaître avec toute sa clarté l'idéal d'homme dont la culture de l'humanisme a toujours rêvé : *l'homme supérieur* qui dépasse la "nature" des hommes communs, qui se construit, en choisissant et en luttant, une seconde "nature", plus haute, plus proche de la nature du divin<sup>9</sup>. Il existe cette possibilité dans l'être humain, tout comme celle de s'arrêter à un degré inférieur de l'être.

Bouillé reprend et dépasse l'équivalence entre microcosme et macrocosme, typique de l'hermétisme. En effet, le cosmos est tout mais il n'a pas conscience de ce qu'il est ; l'homme n'est presque rien mais il peut tout savoir. Entre l'homme et le monde, il existe la même relation qu'entre l'âme et le corps. L'homme est l'âme du monde et le monde est le corps de l'homme. Mais la conscience de soi, que l'homme confère au monde, et avec laquelle d'une certaine façon il l'humanise, place l'homme lui-même au-dessus du monde<sup>10</sup>. Cette conception, par la valeur suprême qu'elle attribue à l'homme, peut justement être considérée comme le "digne épigraphe de la philosophie de l'humanisme."<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Le sujet hermétique de *l'homme supérieur* qui se construit lui-même et dépasse le niveau commun, rapproche les idées de l'humanisme européen de celles d'autres philosophies traditionnelles. Cette question est centrale dans le Soufisme et dans l'Hindouisme par exemple.

<sup>10</sup> Cf. E. Cassirer, *Individuum und kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig und Berlin, 1927.

<sup>11</sup> G. de Ruggiero, *op. cit.*, p. 126.



### 3. La nouvelle image du monde

Tous les courants philosophiques de la Renaissance sont empreints de "naturalisme". Mais, dans ce cas, ce terme prend un sens spécifique qui n'a rien à voir – et qui est même incompatible – avec son acception moderne.

En effet, le monde naturel n'est pas, comme le conçoit la science actuelle, pure matière inanimée, sujette à des lois mécaniques et aveugles, mais un organisme vivant doté d'énergies semblables à celles de l'homme. Le monde naturel est traversé par d'innombrables courants de pensée et de sensations qui s'ajoutent parfois les uns aux autres et parfois s'opposent entre eux. Tout comme l'homme, il possède sensation et intelligence, il ressent des sympathies et des antipathies, il éprouve plaisir et douleur. Selon la conception hermétique, l'univers est un énorme individu, pourvu d'une âme invisible qui sent et connaît – *l'âme du monde* – et d'un corps visible qui possède, comme le corps humain, des organes et des appareils distincts. L'univers est un *macro-anthropos*.

Bien entendu, la clef pour accéder à la compréhension du monde naturel se trouve dans *l'homme*. L'homme est le code, le paradigme de l'univers, dans la mesure où, en tant que *microcosme*, il en présente les caractéristiques fondamentales identiques. La structuralité, l'harmonie du corps humain, le fait que toutes ses parties soient reliées entre elles et aient des fonctions complémentaires, se reflètent dans la solidarité et l'unité de l'univers. Les différents plans de l'être dans lesquels l'univers s'articule – les minéraux, les plantes, les animaux, les êtres humains, les intelligences supérieures – ne sont ni séparés ni indifférents les uns aux autres, mais reliés par des fils très fins, par de mystérieuses *correspondances*. Une étoile lointaine, une pierre, une plante, tout en étant très différentes et éloignées, peuvent se retrouver reliées entre elles par une relation beaucoup plus profonde et essentielle que celle qui les rattache aux autres étoiles, pierres ou plantes. Chacune, dans son plan, est la manifestation d'une *forme idéale*, le *signe* d'un aspect essentiel de la nature.

L'homme, précisément parce qu'il contient en lui tous les plans de l'être et de par sa nature protéiforme, – merveilleuse synthèse du reste de la nature – peut suivre les fils mystérieux qui vont d'un côté à l'autre de l'univers. Il peut ainsi découvrir les influences secrètes qui relient des êtres apparemment séparés et éloignés. Il peut lire dans la nature les signes que la main de Dieu a écrits, comme s'ils étaient les lettres du livre sacré de la création.

Mais si l'âme et l'intelligence agissent intentionnellement sur le corps humain, pourquoi ne devraient-elles pas non plus agir sur le corps du monde dont le corps humain est un prolongement ? Si la Lune fait monter le niveau de l'eau, si l'aimant attire le fer, si les acides attaquent les métaux, pourquoi l'homme, qui est tout cela ensemble, ne pourrait-il pas exercer son action sur chaque aspect de la nature ? Il peut connaître haines et amours, attractions et répulsions, qui relient ou séparent les éléments. Mais alors que ces forces agissent de façon inconsciente, l'homme peut les utiliser et les dominer de manière consciente.

Pour l'humanisme de la Renaissance, le rapport entre l'homme – il s'agit ici de l'homme supérieur, du sage – et la nature est donc fondamentalement de type animiste, magique. Le sage est un *mage* qui, au moyen de ses capacités intellectuelles et animistes, assujettit les forces de la nature ou coopère avec elles. Son *art* peut accélérer, bloquer ou transformer les processus naturels dont il connaît les secrets. L'astrologie, l'alchimie, la "magie naturelle" sont les "sciences" caractéristiques de cette époque.

L'astrologie comporte un déterminisme et un fatalisme certains et pour cette raison, elle fut âprement combattue par Pic de la Mirandole qui était cependant favorable à la magie. Si le destin

des hommes, des pays, des civilisations est dicté par le mouvement des astres qui parvient même, par des voies subtiles, à déterminer les comportements humains, alors il n'y a pas de place pour la liberté dans la grande machine de l'univers. Les conceptions astrologiques de l'humanisme font partie de l'esprit de l'époque qui met au premier plan l'homme et sa liberté. Ainsi la connaissance de l'influence des astres est-elle considérée comme le début du processus de libération de l'esclavage imposé à l'homme et, sur un plan cosmique, cette connaissance fournit la preuve de l'interdépendance de toutes les parties de l'univers.

La science des astres et des lois de la nature implique l'utilisation des mathématiques, dont la science moderne fera un usage bien différent. Fidèle aux idées de Pythagore et de Platon, l'humanisme de la Renaissance ne conçoit pas les nombres et les figures géométriques comme de simples instruments pour le calcul ou la mesure. Ce sont des entités en soi, expressions de la vérité la plus profonde, symboles de la rationalité de l'univers, compréhensibles uniquement grâce à la faculté la plus caractéristique de l'homme, l'intellect. Ainsi l'humaniste Luca Pacioli, qui redécouvre la *divine proportion* ou section d'or, considère-t-il, tout comme Pythagore et Platon que les mathématiques sont à la base de tout ce qui existe. Il s'agit donc d'une mathématique mystique et non d'une science qui trouve sa légitimité dans la mesure, le projet ou la construction.

Bien sûr, ces aspects prennent eux aussi une importance fondamentale au cours de la Renaissance. L'homme de cette époque est extrêmement actif : il tente, essaye, expérimente, construit, car il est poussé par une recherche fébrile qui le porte à remettre en cause et à vérifier les certitudes consacrées par une tradition séculaire. Cet esprit de liberté, d'ouverture, constitue la condition à la révolution copernicienne et à toutes les grandes découvertes de l'époque. Mais à la base du travail technique, de *l'art*, on retrouve toujours l'idée sous-jacente d'un monde naturel qui n'est pas opposé à l'homme, un monde naturel qui prolonge l'homme. Voilà pourquoi l'attitude envers les mathématiques et la technique d'un Alberti, d'un Piero della Francesca ou d'un Léonard de Vinci – qui les utilisèrent abondamment – est absolument différente de l'attitude d'un scientifique ou d'un ingénieur moderne. À cette époque, on ignore encore les différences entre alchimie et chimie, astrologie et astronomie, magie naturelle et science, on n'en fera la distinction que bien plus tard. Newton lui-même, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, écrivit un traité d'alchimie et l'on pourrait multiplier les exemples de ce genre.

Pour l'humanisme de la Renaissance, il existe dans la nature un ordre mathématique qui peut être découvert et reproduit. Cet ordre est de nature divine et le rétablir grâce à l'art signifie "s'approcher de Dieu, en devenant tel Dieu, créateur de belles choses."

## L'HUMANISME CONTEMPORAIN

### 1. L'humanisme marxiste

Depuis la Seconde Guerre mondiale, le "modèle" de marxisme que Lénine avait instauré en Union Soviétique semblait marqué par une crise de plus en plus profonde et dramatique. Avec Staline, il prenait le visage d'une dictature impitoyable. C'est dans ce contexte que se développe une nouvelle interprétation de la pensée de Marx – en opposition et comme une alternative à l'interprétation "officielle" du régime soviétique – connue en tant qu'"humanisme marxiste". Ses représentants soutiennent que le marxisme a un "visage humain", que sa problématique centrale est la libération de l'homme de toute forme d'oppression et d'aliénation, et qu'ainsi, par essence, il est un humanisme. Un groupe assez hétérogène de philosophes se rattache à ce courant de pensée, parmi lesquels Ernst Bloch en Allemagne, Adam Shaff en Pologne, Roger Garaudy en France, Rodolfo Mondolfo en Italie, Erich Fromm et Herbert Marcuse aux États-Unis.

À partir des années cinquante, avec le défi que l'interprétation théorique de l'humanisme marxiste a lancé à la doctrine "orthodoxe" du régime soviétique, on assiste à une rude confrontation entre deux conceptions de la pensée de Marx qui s'excluent mutuellement. Mais une situation de ce genre n'était pas une nouveauté ou une anomalie dans l'histoire du marxisme ; c'était, bien au contraire, presque une constante. En effet, la pensée de Marx a connu, durant toute sa phase de développement et pour de nombreuses raisons, une large variété d'interprétations<sup>12</sup>.

Dans les années qui suivirent immédiatement la mort de son fondateur (1883), à l'époque de la Deuxième Internationale (1889), le marxisme était généralement interprété comme "matérialisme historique" et était conçu comme une doctrine "scientifique" des sociétés humaines et de leurs transformations fondées sur des faits économiques. Elle était comprise dans le contexte plus large d'une philosophie de l'évolution de la nature développée par Engels. Cette interprétation était conditionnée par le climat culturel de l'époque, dominé par les théories sur l'évolution de Darwin et, de façon plus générale, par le positivisme. Dans ce contexte, la "scientificité" que le marxisme s'arrogeait était celle des sciences empiriques dont il prétendait étendre la méthode et la rigueur aux domaines de l'économie, de la société et de l'histoire, domaines qui avaient été auparavant dominés par des conceptions "métaphysiques", c'est-à-dire irrationnelles et arbitraires.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, la victoire de la révolution prolétarienne en Russie et son échec en Allemagne et dans le reste de l'Europe occidentale imposèrent l'interprétation du marxisme élaborée d'abord par Plekhanov et Lénine, puis par Staline. Le marxisme était alors conçu fondamentalement comme "matérialisme dialectique", comme une doctrine philosophique matérialiste (on pourrait presque dire une cosmologie), dans laquelle la dialectique, – le raisonnement logique développé par Hegel – jouait un rôle central : d'une part, la dialectique est la loi évolutive de la matière, d'autre part, c'est la méthode théorico-pratique qui permet la compréhension du monde physique et de l'histoire, et qui indique, par conséquent, l'action politique correcte. Ici, la philosophie de la nature selon Engels qui, dans l'interprétation précédente, servait seulement de cadre philosophique à l'œuvre sociologique et économique de Marx, devient centrale, et se superpose au matérialisme historique. Dès lors, le marxisme est conçu comme une "science", mais non pas comme une discipline strictement expérimentale : il s'agit d'une science philosophique considérée comme "supérieure", qui se

---

<sup>12</sup> Cf. sur ce point l'article *Marxisme* de L. Coletti dans *Enciclopedia del Novecento*, Vol. IV, Rome, 1979.

fonde sur l'application aux phénomènes naturels des lois de la dialectique hégélienne, et qui comprend et dépasse les sciences empiriques. Avec Staline, le "matérialisme dialectique" devient la doctrine officielle du parti marxiste-léniniste soviétique et des partis communistes qui en dépendaient.

Essayons maintenant de préciser les idées qui sous-tendent ces deux interprétations historiquement dominantes du marxisme et la façon dont ils ont prévalu.

L'expression "matérialisme historique" fait son apparition dans les derniers ouvrages d'Engels, lequel préfère généralement parler de "conception matérialiste de l'histoire". Le matérialisme historique se réfère à l'analyse et à l'interprétation des sociétés humaines ainsi qu'à leur évolution. La thèse fondamentale, énoncée par Marx et Engels dans différents textes, est la suivante : les productions que nous appelons spirituelles (le droit, l'art, la philosophie, la religion, etc.) sont déterminées, en dernière instance, par la structure économique de la société où elles se manifestent. Pour Marx, le fait historique primaire est constitué par la production des biens matériels qui permettent la subsistance des individus et de l'espèce. En effet, pour pouvoir faire de l'histoire, les êtres humains doivent tout d'abord être en mesure de vivre, c'est-à-dire satisfaire leurs besoins fondamentaux : manger, boire, s'habiller, disposer d'un logement, etc.

Ce sont ces besoins fondamentaux qui poussent l'être humain à rechercher dans le monde naturel les objets et les moyens de les satisfaire. Le rapport entre l'homme et la nature – compris comme rapport entre le besoin humain et l'objet naturel qui peut l'assouvir – est à la base du mouvement de l'histoire. Il s'agit d'une relation dynamique et dialectique, qui ne disparaît pas une fois qu'un besoin fondamental est satisfait. Cette satisfaction et l'instrument qui a servi à l'obtenir suscitent de nouveaux besoins et la recherche de nouveaux moyens pour les satisfaire.

La médiation entre les deux pôles opposés du besoin et de sa satisfaction (et par là même entre homme et nature) est constituée, selon Marx, par le travail. C'est par le travail que l'homme crée les instruments avec lesquels il prend dans la nature les objets qui lui sont nécessaires.

Chaque époque historique est caractérisée par un degré déterminé de développement des forces productives, expression qui définit simultanément l'ensemble des besoins et des moyens de production (techniques de travail, connaissances, hommes, etc.) utilisés pour les satisfaire. À ces forces correspondent des rapports de production spécifiques, des rapports de travail qui créent des liens entre les hommes occupés à la fabrication des biens matériels nécessaires à l'existence.

L'ensemble des rapports de production et des forces productives est appelé par Marx mode de production : celui-ci constitue le véritable fondement de la société qui détermine sa structure et tous les aspects de son organisation : juridiques, politiques, institutionnels, etc. C'est à partir de cette base matérielle (la structure) que se développent tous les phénomènes qu'on impute habituellement à la conscience et à l'esprit (la superstructure).

Marx exprime cette idée fondamentale dans sa préface à la Critique de l'économie politique (1859) qui expose de façon synthétique le matérialisme historique : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forment la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique et à quoi répondent des formes déterminées de conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus d'existence sociale, politique et

spirituelle dans son ensemble. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est au contraire l'être social des hommes qui détermine leur conscience. »<sup>13</sup>

En se fondant sur ces principes, Marx reconstruit l'histoire des sociétés humaines depuis les communautés primitives jusqu'à la société bourgeoise de son époque. Pour lui, l'histoire est une succession de différents modes de production grâce auxquels les êtres humains parviennent à disposer des biens matériels nécessaires à leur existence. Le passage d'un mode de production à un autre ne se réalise pas selon un processus linéaire, continu, mais se présente au contraire comme une rupture amorcée par une dialectique interne : un mode de production entre en crise quand ses éléments constitutifs – les forces et les rapports de production – se contredisent entre eux. On assiste alors à une transformation révolutionnaire et un nouveau mode de production s'installe. Avec lui apparaît aussi une nouvelle "culture", une nouvelle "conscience" qui se substituent aux précédentes. Marx écrit à ce propos : "À un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants ou, pour utiliser un terme juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels ils avaient fonctionné jusqu'alors. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves pour elles. Alors commence une ère de révolution sociale. Avec la modification de la base économique l'énorme superstructure s'effondre plus ou moins rapidement. »<sup>14</sup>

L'hégémonie du capital, c'est ce destin historique de la société bourgeoise fondée sur le travail industriel, la propriété privée des moyens de production. Mais par rapport aux autres modes de production précédents (celui du monde médiéval, celui de l'esclavage de l'Antiquité, etc.), le système capitaliste présente des caractéristiques particulières : il est contraint de révolutionner continuellement les forces productives. Le capitalisme étend maintenant son champ d'action dans le monde entier : il extrait les matières premières des lieux les plus éloignés et pénètre avec ses produits dans tous les pays, y compris les plus isolés. Mais le capitalisme est miné par une contradiction irrémédiable entre les forces productives et les rapports de production : en effet, le caractère social des processus de production industriels, qui s'accroissent de plus en plus, est en opposition évidente avec la propriété privée des moyens de production.

La force qui mettra fin à la domination de la bourgeoisie capitaliste est la négation dialectique, miroir en négatif de toutes les caractéristiques de la bourgeoisie : le prolétariat. Voilà ce que Marx dit à ce sujet : « À un certain stade de l'évolution des forces productives, on voit surgir des forces de production et des moyens de commerce qui, dans les conditions existantes, ne font que causer des malheurs. Ce ne sont plus des forces de production mais des forces de destruction (machinisme et argent). Autre conséquence, une classe fait son apparition, qui doit supporter toutes les charges de la société sans jouir de ses avantages ; une classe qui, jetée hors de la société, est reléguée de force dans l'opposition la plus résolue à toutes les autres classes ; une classe qui constitue la majorité des membres de la société et d'où émane la conscience de la nécessité d'une révolution en profondeur, la conscience communiste... »<sup>15</sup>

Cependant, même la disparition de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont déterminées par les conditions matérielles de la société et non par une poussée révolutionnaire purement volontariste. Marx l'affirme ainsi : « Jamais une société n'expire avant que ne soient développées toutes les forces productives qu'elle est capable de développer ; de nouveaux rapports de production, plus développés, supérieurs, ne remplacent jamais les

---

<sup>13</sup> K. Marx, *Critique de l'Économie politique*, dans *Œuvres, Économie*, Vol I, Gallimard, la Pléiade, p. 272-273.

<sup>14</sup> Ibid., p. 273.

<sup>15</sup> Karl Marx, *Idéologie allemande*, dans *Œuvres, Philosophie*, Vol. III, Gallimard, La Pléiade, p. 1122.

précédentes forces productives avant que les conditions matérielles de leur existence ne se soient accomplies dans la vieille société. »<sup>16</sup>

Dans tous les cas, la victoire de la révolution prolétarienne est garantie, car elle s'inscrit nécessairement dans la dynamique de l'évolution historique : elle instaurera un mode de production, le communisme, plus avancé que le capitalisme. En abolissant la propriété privée et en socialisant les moyens de production, le communisme rendra les rapports de production conformes au caractère social des forces productives. Ainsi, il remédiera aux contradictions du capitalisme et octroiera aux forces productives un nouveau développement. Pour Marx, avec la création de la société communiste, le processus historique arrive à son terme, ou plutôt c'est la préhistoire de l'humanité qui prend fin et une étape radicalement nouvelle de l'existence sociale humaine commence.

Voilà quelles sont, rapidement résumées, les principales idées du "matérialisme historique". On voit émerger des textes que nous avons cités (qui ont toujours été considérés comme fondamentaux pour juger la pensée de Marx), une conception historique fondée sur un matérialisme radical. Il n'est pas étonnant, alors, que le marxisme ait été interprété dans ce sens dès le début par de nombreux commentateurs et disciples. En effet, rien n'est situé au-dessus des forces productives dont dépendent aussi bien l'organisation sociale que les manifestations spirituelles de l'être humain.

Bien sûr, une telle vision de la société et de l'histoire laissait de nombreux problèmes en suspens ; en particulier, le rapport entre structure économique et superstructures était loin d'être clair. En effet, il ne s'agissait pas d'un problème simplement théorique ; il impliquait directement des aspects politiques et organisationnels fondamentaux du mouvement ouvrier. Par exemple, quel sens et quel rôle sur la superstructure de la "conscience communiste" ou révolutionnaire dont, selon Marx, le prolétariat était porteur ? Et de quelle manière cette "conscience" agissait-elle sur la structure économique de la société ? En termes pratiques, la question était la suivante : comment et quand, durant la phase de déclin du capitalisme, le prolétariat (ou plutôt, sa partie la plus "consciente", le parti communiste) devait-il faire un usage intentionnel de la violence ? En se basant sur les textes de Marx, la réponse n'apparaît pas très clairement. D'un côté, Marx donne au prolétariat et à ses organisations un rôle fondamental dans l'écroulement du capitalisme, mais d'un autre côté, dans son système, cet effondrement semble être le résultat de lois intrinsèques au développement même du capital. Ainsi, si l'on examine l'analyse de l'évolution du capitalisme telle que Marx la présente dans *Le Capital*, on en déduit que ce processus – qui mènera à l'effondrement du régime bourgeois – est déterminé par des mécanismes inflexibles, par des lois presque quantitatives, comme cela s'énonce dans le champ des sciences physiques. En effet, Marx considérait son analyse du capitalisme comme "scientifique", c'est-à-dire pourvue de la même capacité de prévision que les analyses des sciences physiques. Dans ce processus rigidement déterministe, la conscience communiste et le prolétariat lui-même semblent jouer un rôle secondaire.

Après la mort de Marx, le débat sur les formes d'organisation et d'action du prolétariat en vue de "l'effondrement inévitable" du capitalisme devint si violent qu'Engels lui-même dut donner des éclaircissements. Dans une célèbre lettre<sup>17</sup>, Engels affirma que l'idée matérialiste de l'histoire avait été forcée et mal comprise lorsqu'on avait cru y voir un déterminisme total et unidirectionnel des forces productives sur la conscience et sur les superstructures. De manière évidente, la structure économique constitue en dernière instance le facteur déterminant du développement historique, mais il n'est pas l'unique facteur opérant. Les différents aspects de la superstructure, ainsi que les formes politiques de la lutte des

---

<sup>16</sup> K. Marx, *Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 273.

<sup>17</sup> Lettre de F. Engels à J. Bloch du 21 septembre 1890 dans K. Marx et F. Engels, *Sur le matérialisme historique*.

classes, la structure juridique des États, et même les croyances philosophiques et religieuses, exercent une influence sur le cours des événements historiques. Cette influence n'est pas décisive mais elle ne doit pas être négligée.

Malgré les éclaircissements d'Engels, la question des rapports entre structure et superstructure n'a jamais cessé d'animer le débat à l'intérieur et hors des partis marxistes. Elle se posa de façon dramatique à la veille de la Première Guerre mondiale, quand la Social-démocratie allemande vota à la majorité l'entrée en guerre de l'Allemagne. Le prolétariat allemand – le plus "conscient" et le mieux organisé d'Europe – se rangeait du côté de la bourgeoisie nationale, contre le prolétariat de France et d'Angleterre qui prirent les mêmes décisions. Un élément faisant totalement partie de la superstructure, comme l'identité nationale, avait prévalu sur l'intérêt "objectif" des différents prolétariats européens de s'allier pour combattre l'oppression qu'exerçait chaque bourgeoisie nationale.

Concernant l'expression "matérialisme dialectique", il faut dire que Marx ne l'a jamais utilisée pour désigner sa conception philosophique ; elle fut d'abord employée par Lénine et, avec Staline, comme nous l'avons dit, elle finit par désigner la doctrine officielle du parti marxiste-léniniste au pouvoir en Union Soviétique.

Le matérialisme historique est une construction théorique élaborée presque exclusivement par le marxisme russe à partir des réflexions d'Engels sur le monde naturel, que l'on retrouve dans différents textes et surtout *L'Antidühring* (1878) et *La dialectique de la nature*. Ce dernier est un ouvrage inachevé et très fragmenté sur lequel Engels travailla irrégulièrement pendant plusieurs années et qui ne fut publié en Union Soviétique qu'en 1925, après la mort de son auteur.

Engels, l'ami de Marx durant quarante ans et son collaborateur pour la rédaction de plusieurs ouvrages, était passionné de stratégie militaire et portait un grand intérêt aux sciences. Il entretenait des rapports épistolaires avec de nombreux chercheurs. Dans le domaine scientifique, son intérêt se portait sur la formulation d'une philosophie générale des phénomènes naturels qui puisse expliquer les grandes découvertes de son époque – la cellule, la conservation de l'énergie, l'évolution de l'espèce, etc. – et qui puissent constituer en même temps un fondement "objectif", "scientifique", à la conception historique de Marx.

Pointant le danger d'une fracture entre savoir philosophique et savoir scientifique, Engels critiquait l'empirisme et le peu d'intérêt des scientifiques de son époque pour la philosophie, tous occupés par l'expérimentation dans des domaines restreints et séparés, incapables de justifier philosophiquement leurs découvertes. En effet, les hommes de science du XIX<sup>e</sup> siècle avaient tendance à traiter la nature comme un ensemble d'entités fixes et isolables devant être étudiées séparément et à ramener les transformations naturelles à des interactions mécaniques entre ces entités fixes.

Engels considérait ce mécanisme naïf comme une mauvaise philosophie, un résidu des idées du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui empêchait de comprendre ce devenir continu de la nature vivante si brillamment décrit par Darwin. Grand admirateur de ce dernier, Engels pensait que le monde naturel devait être étudié comme un ensemble de relations et de processus dynamiques, comme le développement évolutif de structures s'influençant réciproquement. Pour expliquer la dynamique complexe des phénomènes naturels, Engels eut recours aux lois de la dialectique découvertes par Hegel.

Révolutionnant la logique traditionnelle, fondée depuis Aristote sur les principes d'identité et de non-contradiction, Hegel avait élaboré une nouvelle logique dialectique au centre de laquelle il plaçait le principe de contradiction. Pour lui, le caractère contradictoire des idées que la raison bâtit sur la réalité ne constitue pas du tout la preuve que ces idées sont

illusoire. Au contraire, la contradiction devient la propriété essentielle tant de la réalité que de la pensée.

C'est seulement pour une conscience intellectualiste et abstraite qu'une idée se montre dans son identité statique et complètement séparée de son contraire. La logique dialectique révèle en revanche que les contraires ne sont pas indifférents les uns aux autres ni séparés, mais que chacun existe précisément par sa relation d'opposition à l'autre, que chacun se définit par le fait même qu'il n'est pas l'autre. Une idée ayant un sens positif renvoie toujours au sens négatif correspondant, à sa propre négation déterminée : le bien n'existe que dans la mesure où il dépasse son contraire, le mal ; la vie n'a de sens que par rapport à ce qui en représente la négation, c'est-à-dire la mort, etc. Une chose n'est donc pas seulement positive mais, de par sa constitution, elle porte en elle sa négativité.

La raison elle-même a deux tâches fondamentales : l'une, négative, consiste à défaire, en les niant, les idées arrêtées et acceptées ; l'autre, positive, consiste à reconnaître que l'opposition entre idées contraires se dépasse et se résout en une unité supérieure qui les englobe toutes deux (la synthèse). Celle-ci, à son tour, se met en relation avec une nouvelle négation déterminée (antithèse), et ainsi de suite.

Dans la Phénoménologie de l'esprit, Hegel démontre comment ce processus dialectique représente le moyen par lequel la conscience humaine s'élève graduellement depuis les formes les plus simples et "naturelles" à celles qui sont plus élevées et complexes, comme l'auto-conscience, la raison et l'esprit. Hegel reconstitue les différentes "figures" du savoir limité et apparent (d'où le terme de phénoménologie) à travers lesquelles la conscience passe durant son évolution. Chaque "figure" se transforme dans sa négation, à laquelle fait suite une synthèse, une conciliation entre contraires, qui sert à son tour de point de départ pour une nouvelle étape, pour un savoir plus complet qui inclut cependant le savoir précédent. Le processus prend fin au moment où la conscience, en tant que "savoir absolu" réconcilie et dépasse l'opposition entre la certitude (son savoir) et la vérité, entre la raison et la réalité.

Engels accepte le schéma évolutif de Hegel mais renverse en son contraire le protagoniste principal de l'histoire : ce qui évolue selon une dynamique dialectique n'est pas un principe spirituel mais matériel. Pour Engels, la nature, qui comprend les espèces vivantes et l'homme, est une matière qui trouve en elle le moteur de son propre dynamisme. En ce sens, le matérialisme dialectique constitue une sorte de "phénoménologie de l'anti-esprit"<sup>18</sup>.

Ce renversement de la dialectique hégélienne (ou "redressement" comme le dit Engels avec satisfaction) correspond ponctuellement à l'opération d'inversion réalisée par Marx dans la conception hégélienne de la société et de l'histoire. Mais à la différence de Marx, dont les rapports avec la dialectique sont ambigus, Engels adopte consciemment ce raisonnement logique et lui reconnaît même une validité positive, "scientifique". Les lois de la dialectique naturelle sont pour lui identiques à celles de la pensée : la dynamique de la connaissance est le reflet de la dynamique de la réalité. Avec cette synthèse entre idéalisme et matérialisme, entre Hegel et Darwin, Engels tente de dépasser la fracture entre pensée philosophique et pensée scientifique et de construire les bases d'une nouvelle science globale capable d'aller au-delà de la spécialisation des sciences empiriques et de la vision trop analytique que celles-ci fournissent de la réalité naturelle.

Ces idées sont reprises par Lénine, qui réorganise et systématise les réflexions éparses d'Engels, en développant en particulier la théorie du "reflet" qu'Engels n'avait qu'effleurée. Mais le plus intéressant, c'est que chez Lénine cette théorie de l'évolution de la matière prend le pas sur la conception historique de Marx, qui lui sert de base philosophique. Cette position

---

<sup>18</sup> L'expression est de T. Adorno.



sera reprise et transformée en orthodoxie par Staline dans son fameux opuscule de 1938, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*.

Mais le matérialisme dialectique ne s'accordait pas du tout avec la conception historique de Marx qu'il prétendait légitimer : pour Marx, le rapport dialectique fondamental existe entre l'homme et la nature, à partir de laquelle l'homme obtient les objets qu'il utilise pour satisfaire ses besoins. Dans le matérialisme dialectique, ce rapport est complètement déséquilibré, l'homme étant réduit à un épiphénomène, à un produit secondaire et non nécessaire de l'évolution de la matière. Et le développement des sociétés humaines, que Marx prétendait expliquer dans toutes ses phases, de la préhistoire jusqu'au triomphe et à la crise de la bourgeoisie européenne, devient, dans le matérialisme dialectique, une sorte de bref chapitre de l'histoire naturelle du monde.

De plus, en affirmant l'équivalence entre lois de la pensée et lois "scientifiques" immanentes à la nature, la théorie d'Engels devenait aussi proche de l'idéalisme que du matérialisme. La distinction entre pensée et réalité tendait à disparaître, tout comme dans la philosophie hégélienne qu'Engels avait prétendu "redresser". Si on affirme que les lois de la pensée reflètent celles de la réalité, on peut tout aussi bien affirmer que les lois de la réalité sont un reflet des lois de la pensée. Paradoxalement, le matérialisme dialectique finissait par proposer à nouveau une philosophie de la nature typique du romantisme allemand.

Il faut signaler par ailleurs que les capacités heuristiques de la nouvelle "science" dialectique, qui devait doter d'une structure et d'une vision globale les sciences empiriques, furent pratiquement nulles. Déjà Engels, en prétendant appliquer les lois de la dialectique à tous les domaines du savoir, finit par fournir des interprétations un peu trop forcées et des preuves de ses théories complètement générales ou qui furent invalidées par la recherche. Pour donner une idée de la façon arbitraire avec laquelle Engels utilise la méthode dialectique dans le domaine de la science, citons cet exemple où l'une des trois lois de la dialectique qu'il extrait des œuvres de Hegel, celle de la "négation de la négation", est appliquée à l'algèbre : « Prenons, dit Engels, une quantité algébrique quelconque, par exemple  $a$ . Nions-la, nous avons  $-a$ . Nions cette négation en multipliant  $-a$  par  $-a$ , nous avons  $a^2$ , grandeur positive primitive mais à un degré supérieur, soit encore à la puissance deux »<sup>19</sup>.

Les applications dogmatiques du matérialisme dialectique soviétique se révéleront encore plus catastrophiques. L'une des plus connues est celle qu'à tentée le biologiste Lyssenko. Il était en totale polémique avec les généticiens occidentaux qui soutenaient la thèse de l'invariance du gène – en tant que facteur héréditaire déterminant – à travers les générations. Pour Lyssenko, cette théorie, postulant l'invariabilité d'une structure biologique, était incompatible avec le matérialisme dialectique et, par conséquent, nécessairement fausse. Il appliqua une de ses théories génétiques fondée sur le matérialisme dialectique à l'organisation du plan agricole soviétique. Mais les résultats furent si désastreux que très vite Lyssenko disparut de la scène politique et scientifique.

Voilà quels sont les aspects fondamentaux du "matérialisme dialectique", qui prit son essor au sein du mouvement marxiste international, proportionnellement à l'accroissement du poids politique de l'Union Soviétique. Comme nous l'avons vu, l'influence qu'exercèrent les textes d'Engels sur l'élaboration de cette interprétation du marxisme fut déterminante. Mais ils contribuèrent aussi largement à la formation d'une autre interprétation, selon laquelle le marxisme est une "science" – au sens positiviste – de la société et de l'histoire.

---

<sup>19</sup> Cette citation, tirée de l'*Antidühring* de F. Engels, est donnée comme exemple de "projection animiste" dans les idées scientifiques par J. Monod dans *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970, p. 51.

Il est maintenant nécessaire d'apporter un éclaircissement : le rôle joué par Engels dans la construction de l'image "scientifique" du marxisme vers la fin du siècle dernier ne peut être expliqué seulement par le climat culturel de l'époque et par l'intérêt de cet auteur pour les disciplines expérimentales ; il s'explique aussi par le fait que l'œuvre de Marx n'était alors connue que très partiellement. En effet, à cette époque, Marx était fondamentalement l'auteur du *Capital*, une œuvre d'économie politique. Les textes plus proprement philosophiques se limitaient aux Préfaces du *Capital* et à une autre préface brève mais célèbre, datant de 1859, préface à la Critique de l'économie politique contenant, comme nous l'avons vu, une synthèse du matérialisme historique. En revanche, la plupart des textes de jeunesse permettant de comprendre le bagage philosophique et méthodologique de Marx (Critique de la philosophie hégélienne du droit public, Manuscrits économiques et philosophiques de 1844, L'idéologie allemande) restèrent longtemps inédits et ne furent publiés que vers les années trente. C'est aussi à cette époque que les critiques eurent accès à des textes importants déjà publiés de la maturité comme *les Grundrisse* ou *les théories sur la plus-value*. Mais c'est surtout à partir des œuvres de jeunesse, comme nous le verrons de façon plus détaillée, que s'est élaborée l'interprétation humaniste du marxisme.

Cependant, même sans connaître l'existence de ces textes, la reconnaissance du marxisme en tant que "science" (aussi bien dans le sens positiviste que dialectique) commença à être durement contestée dès le début des années vingt par quelques éminents théoriciens, qui exerçaient tous leurs activités hors de l'Union soviétique : Georg Lukàcs, Karl Korsch et plus tard Antonio Gramsci. Chacun niait à sa manière et de façon catégorique, que le marxisme soit une science et qu'il doive faire dériver sa méthode de celle des disciplines expérimentales. Pour eux, tout au contraire, le marxisme est fondamentalement une critique de la société bourgeoise et une doctrine de la révolution sociale qui s'oriente vers la libération de l'être humain de toutes les aliénations auxquelles l'a condamné le système capitaliste. La théorie de l'aliénation et du fétichisme des marchandises, évidentes dans *Le Capital* mais ignorées par les précédents commentateurs revient au premier plan grâce à Lukacs comme un des aspects fondamentaux de la pensée de Marx.

Selon cette interprétation, qui a reçu le nom de "marxisme occidental", le véritable noyau de la pensée de Marx, le centre théorique qui détient la charge révolutionnaire, est constitué par la dialectique. Mais celle-ci doit être considérée comme une méthode théorique et pratique pour la compréhension de l'histoire et de la société humaines ; elle ne peut être étendue à la description du monde naturel comme le font les sciences empiriques. Dans ce dernier cas, en effet, la dialectique finit par acquérir les caractéristiques de ces sciences, se transformant en un mécanisme de cause à effet, en un rapport déterministe entre les faits. Au contraire, la dialectique postule la négation d'un monde historiquement donné ; il s'agit d'un monde divisé, aliéné, qui doit être dépassé et reconstitué dans son unité par l'activité révolutionnaire. Dans ce sens, la dialectique est incompatible avec la logique des sciences empiriques. Pour Lukàcs, cette logique, qui découpe le monde en différents morceaux séparés les uns des autres, est la même que celle de la production industrielle du capitalisme, où la division du travail est toujours plus forte et exacerbée, et où le travailleur lui-même devient un objet, une chose, un " fait naturel". Prétendre utiliser pour la compréhension de l'histoire humaine et de la société, les méthodes d'enquête des sciences empiriques ou une interprétation "scientifique" de la dialectique, constitue donc une déformation de la pensée de Marx.

C'est pourquoi Gramsci s'en prend durement aux théories d'Engels et de ses épigones russes, dans la mesure où ils transfèrent au monde des hommes un déterminisme qui n'y existe pas. Certes, les hommes sont conditionnés par un certain mode de production et par certaines superstructures mais, précisément parce que ce sont des hommes et non de simples

objets naturels, ils peuvent transformer leur situation historique par une prise de conscience et une pratique révolutionnaire. Un évolutionnisme vulgaire, un déterminisme naturaliste, comme le propose Engels, ne peut rendre compte des transformations historiques. Gramsci nie même que le marxisme soit un matérialisme et attaque l'idée même de "réalité" objective, qui est à la base des sciences empiriques. Pour lui – et dans ce cas il s'oppose directement à Hegel –, croire en la "réalité", en l'objectivité du monde, ne constitue que la première étape de la connaissance, celle d'une conscience naïvement "naturelle". Pour Gramsci, "objectif" signifie "historiquement subjectif", raison pour laquelle il n'y a, dans sa façon de voir, aucune place pour une "théorie du reflet". Gramsci voit dans le marxisme essentiellement un historicisme et un humanisme.

Le marxisme soviétique rejeta en bloc les idées de Lukàcs et de Koch. Le Cinquième Congrès de l'Internationale Communiste qui eut lieu à Moscou en 1924, les qualifia de "révisionnistes". Pendant ce temps, le panorama politique européen était en train de changer radicalement et, avec la montée au pouvoir du fascisme en Italie et en Allemagne, le développement du marxisme fut interrompu dans deux des trois zones culturelles où il avait été le plus actif. Dans la troisième de ces zones, la Russie, le marxisme se transformait, sous Staline, en une sorte de religion d'État qui légitimait le système de pouvoir bureaucratique à la tête du Parti Communiste Soviétique, et donc aussi des partis communistes en activité dans les pays capitalistes.

Mais la redécouverte des textes de jeunesse, et surtout des Manuscrits (retrouvés par hasard à Paris), portait à considérer, sans l'ombre d'un doute, qu'il existât chez Marx une forte impulsion humaniste et une attitude critique et libertaire qui discréditèrent radicalement les bureaucraties des partis communistes au pouvoir. Ces textes de jeunesse de Marx furent considérés par ces bureaucraties comme des œuvres immatures, comme des exercices de préparation au développement d'une pensée qui ne se serait manifestée qu'à la maturité. L'esprit libertaire de ces textes fut exorcisé en lui accolant l'étiquette d'idéologie, un terme qui, dans la terminologie marxiste, désigne toute représentation qui cache la véritable réalité des faits en la recouvrant d'images fausses ou illusives. Et c'est précisément aux idéologies, aux superstructures (juridiques, politiques, philosophiques, religieuses, etc.) que Marx oppose sa conception matérialiste de l'histoire.

Pour Marx, la production d'idéologies présuppose une division sociale du travail fondamental, c'est-à-dire la séparation entre travail manuel et intellectuel. C'est grâce à cette séparation que peuvent se constituer des groupes d'intellectuels professionnels qui agissent dans des domaines spécialisés et donnent naissance à des structures institutionnelles plus au moins complexes. La fonction de ces classes intellectuelles, productrices d'idéologies, consiste avant tout à masquer et à justifier la division de la société en classes d'une part et l'exploitation du travail manuel d'autre part. Sur la base de ce mensonge originel, elles ont construit une image inversée et idéalisée de la réalité sociale et historique.

De façon grotesque et sans aucune capacité autocritique, les intellectuels liés aux bureaucraties du parti n'hésitèrent pas à accuser "d'idéologique" le même Marx jeune en lui opposant le Marx scientifique des œuvres qui suivirent. On en vint même à censurer les œuvres de jeunesse et à masquer des passages entiers des œuvres de maturité<sup>20</sup>.

Mais après la Seconde Guerre mondiale – et nous en revenons maintenant à notre propos initial – il devint de plus en plus clair que le modèle soviétique avait produit, avec le stalinisme, une dictature monstrueuse qui piétinait les droits de l'homme fondamentaux et les formes les plus élémentaires de liberté personnelle. C'est dans ce climat culturel qu'apparut

---

<sup>20</sup> Pour une analyse des distorsions du Marxisme soviétique, voir H. Marcuse, *Soviet Marxism*, New-York, 1958.

un intérêt croissant pour affirmer les aspects humanistes de la pensée de Marx, dans les milieux philosophiques marxistes qui n'étaient pas liés aux bureaucraties de parti. On vit ainsi se développer une nouvelle interprétation, celle de l'humanisme marxiste, qui s'opposait au "matérialisme dialectique" et, de façon plus générale, aux interprétations du marxisme comme "science" de l'économie et de l'histoire.

Examinons maintenant, dans ses textes de jeunesse, l'idée que se fait Marx de l'homme et ce qu'il entend par humanisme.

À 26 ans, Marx critique l'idéalisme de Hegel – pour qui l'homme n'est qu'un être spirituel, une auto-conscience – et il élabore les grandes lignes de son anthropologie dans les Manuscrits. Pour lui, l'homme est avant tout un être naturel, matériel. Les différentes définitions mettent en évidence cet aspect. Ainsi l'homme : « [...] C'est l'homme réel, corporel, placé sur la terre ferme et bien ronde, expirant et aspirant toutes les forces de la nature... »<sup>21</sup>. De plus : « L'homme est immédiatement être naturel. Comme être naturel et vivant, il est d'une part doué de forces naturelles, de forces vitales, un être naturel actif ; ces forces existent en lui sous forme de dispositions, d'aptitudes, d'impulsions ; d'autre part il est, en tant qu'être objectif naturel, corporel, sensible, un être passif, dépendant et limité comme le sont aussi l'animal et la plante, c'est-à-dire que les objets de ses pulsions existent hors de lui comme objets indépendants de lui, mais ces objets sont des objets de ses besoins, des objets indispensables, essentiels pour la manifestation et la confirmation de ses forces substantielles. »<sup>22</sup>

L'homme vit donc dans l'horizon du monde naturel dont il reçoit, comme les autres êtres sensibles, impressions et conditionnements, et dans lequel il trouve les objets destinés à satisfaire ses besoins, objets vers lesquels le poussent ses impulsions internes qui sont, elles aussi comprises comme des forces naturelles. Et le monde est un monde réel, objectif. Cette conception découle clairement de Feuerbach qui, polémiquant avec Hegel, considérait aussi bien l'homme que le monde comme des êtres naturels objectifs.

Et pourtant, dans les Manuscrits, la distance qui sépare Marx du naturalisme rigoureux de Feuerbach est déjà immense. En effet, pour Marx, « [...] l'homme n'est pas seulement un être naturel ; il est aussi un être naturel humain, c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, et ensuite un être qui appartient à une espèce. Comme tel, il doit se réaliser et se confirmer aussi bien en lui-même que dans son savoir. C'est pourquoi les objets humains ne sont pas les objets naturels tels qu'ils se présentent de manière immédiate »<sup>23</sup> et « la nature, prise au sens abstrait, pour soi, fixée dans sa séparation de l'homme, n'est rien pour l'homme. »<sup>24</sup>

Parmi les autres êtres naturels, l'homme a des caractéristiques qui lui sont propres : il est aussi une conscience (pour soi) qui se manifeste comme savoir. Il n'est donc pas seulement naturel. De leur côté, les objets naturels, tout en étant réels, ne peuvent être conçus pour eux-mêmes, indépendamment de l'activité des hommes. La relation homme-nature ne consiste donc pas en un fidèle reflet de la réalité naturelle dans la conscience humaine (comme Engels et Lénine l'affirmeront), ni en un conditionnement que la nature exerce sur l'homme ; il s'agit, au contraire, d'une relation extrêmement active et pratique.

Au moyen de son activité consciente (le travail) l'être humain "s'objective" dans le monde naturel, le rendant toujours plus proche et toujours plus semblable à lui-même : ce qui était d'abord simple nature se transforme en produit humain. Si l'homme est un être naturel, la nature, elle, est une nature humanisée, c'est-à-dire transformée intentionnellement par

---

<sup>21</sup> K. Marx, *Manuscrits économiques et philosophiques* de 1844, Éditions sociales, p. 45.

<sup>22</sup> Ibid., p. 45-46.

<sup>23</sup> Ibid., p. 46.

<sup>24</sup> Ibid., p. 53.

l'homme. Marx écrit : « [...] Toute la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre que la génération de l'homme à travers le travail humain, rien de plus que la nature qui se développe pour l'homme. »<sup>25</sup> « C'est seulement dans la transformation du monde objectif que l'homme se montre réellement comme être appartenant à une espèce. Cette production est sa vie active comme être appartenant à une espèce. À travers celle-ci, la nature se révèle comme son œuvre et sa réalité. »<sup>26</sup>

Par conséquent, pour Marx, la spécificité de l'être humain, sa caractéristique fondamentale en tant qu'appartenant à une espèce naturelle déterminée, l'espèce humaine, consiste à transformer la nature par le travail. L'homme est fondamentalement homo laborans. Différents aspects de cette conception viennent directement de Hegel. Ce dernier avait soutenu dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (bien que dans une perspective différente) que non seulement l'ensemble de la réalité historico-sociale, culturelle et naturelle est le résultat de l'activité des hommes, mais aussi une "objectivation" de la conscience humaine. Pour Hegel aussi le travail, qui transforme en même temps la nature et l'homme, constitue la vie et la conscience de l'espèce.

L'autre aspect fondamental (et étroitement lié au précédent) de l'anthropologie de Marx se retrouve dans l'affirmation selon laquelle l'homme est, par essence, social : « L'homme est "zoon politikon" dans le sens le plus littéral ; il n'est pas seulement un animal social mais aussi un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société. »<sup>27</sup> « L'essence humaine n'est pas une abstraction immanente à l'individu singulier. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des relations sociales. »<sup>28</sup>

Par conséquent, l'essence humaine ne réside donc pas dans une quelconque caractéristique que l'on ne trouverait que dans un individu isolé, dans sa conscience. Au contraire, elle est placée à l'extérieur, dans la société, dans l'ensemble des rapports que l'homme établit avec ses semblables. En travaillant ensemble à la transformation de la nature, les hommes construisent une espèce d'être collectif, social, communautaire, dans lequel se manifeste précisément l'essence humaine : « L'échange de l'activité humaine au sein de la production même, ainsi que l'échange de produits avec l'autre est équivalente à l'activité de l'espèce et à l'esprit de l'espèce dont l'existence réelle, consciente et authentique est l'activité sociale et la satisfaction sociale. Étant donné que la nature humaine est la véritable nature communautaire, ou l'être communautaire des hommes, ceux-ci créent et produisent un être humain communautaire au travers des activités de leur nature. C'est un être social qui n'est pas un pouvoir abstrait, universel opposé à l'individu isolé mais plutôt la nature ou l'essence de tout individu isolé, sa propre activité, sa propre vie, son propre esprit, sa propre richesse. »<sup>29</sup>

L'homme passe de l'être naturel à l'être véritablement humain uniquement en société. C'est seulement dans la société que l'on peut comprendre et réaliser la tâche assignée à l'espèce, l'humanisation de la nature : « L'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social ; de fait, c'est seulement là que la nature existe pour lui comme lien avec l'homme, comme existence pour l'autre et comme existence de l'autre pour lui... elle n'existe que là comme fondement de son existence humaine. C'est là seulement que son existence naturelle est devenue pour lui son existence humaine et que la nature est devenue homme. La

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 28.

<sup>26</sup> Ibid., p. 79.

<sup>27</sup> Fragment d'une introduction à la *Critique à la philosophie du Droit*, écrit en 1957 – cité par Mondolfo dans *Umanismo di Marx* – Turin, 1968, p. 337.

<sup>28</sup> K. Marx, *Thèse sur Feuerbach* dans *Idéologie Allemande*, Éditions sociales, 1982, p. 52, VI.

<sup>29</sup> Texte inédits des Manuscrits, MEGA, I, 3, p. 533-536, cité par J. O'Malley, dans son introduction à *Critique of Hegel's Philosophy of Right de Karl Marx*, Cambridge, 1970, p. XLIII.

société est donc l'unité essentielle, pleinement parvenue à sa propre réalisation de l'homme avec la nature, la véritable résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature. »<sup>30</sup>

De cette conception découlent deux conséquences tout aussi importantes l'une que l'autre. D'une part, l'essence de l'homme ne peut être ramenée à un concept abstrait et statique, déterminé une fois pour toutes : en tant qu'ensemble des relations sociales, cette essence est nécessairement historique, dynamique, et change en fonction de l'organisation de la production sociale et du processus d'humanisation de la nature.

D'autre part, la sociabilité naturelle de l'homme ne pourra se manifester de façon positive tant que le travail, la production, ne seront pas organisés de façon communautaire, solidaire. Dans le cas contraire, il y aura aliénation, l'homme sera alors tenu à l'écart de lui-même, de la société, de l'espèce, de la nature. Voilà comment Marx exprime cette idée fondamentale : « Tant que l'homme n'est pas reconnu comme homme et que le monde n'est pas organisé humainement, son être social se manifestera comme aliénation, son sujet, l'homme, étant un être étranger à lui-même. Les hommes comme des individus réels, vivants, particuliers sont cet être et non comme une abstraction. Cet être-là est par conséquent comme les autres le sont. C'est alors une proposition identique de dire que l'homme est étranger à lui-même de dire que la société de cet homme étranger à lui-même est la caricature de son être social réel, de la véritable vie en tant qu'espèce. Que son activité, donc, se présente à lui comme un tourment ; sa propre création se présente à lui comme une puissance étrangère ; sa richesse comme pauvreté, le lien essentiel qui le lie aux autres comme un lien non-essentiel ; et aussi que la séparation des autres se présente comme sa véritable existence... »<sup>31</sup>

Marx, découvre l'origine de l'aliénation dans la propriété privée qui, dans la société capitaliste, domine désormais tous les aspects de la vie individuelle et collective. L'être humain a été réduit au travail qu'il est capable d'offrir, à la marchandise qu'il produit, et il est devenu lui-même une marchandise, une chose. Contre lui se dresse un Golem, un "pouvoir social étranger", qui n'est autre que l'être collectif que les hommes, par essence, construisent toujours mais qui, du fait qu'il est le résultat d'une production non communautaire, domine comme une force indépendante des hommes qui l'ont fait naître.

Voici en quels termes Marx décrit cette "guerre de tous contre tous" dans la société capitaliste : « Tout homme s'efforce de créer chez l'autre un nouveau besoin pour le contraindre à une nouvelle dépendance, pour le mettre dans une nouvelle dépendance. Chacun essaie de créer au-dessus de l'autre une force substantielle étrangère pour y trouver la satisfaction de son propre besoin intéressé. Avec la masse des objets croît de plus le nouveau domaine des êtres étrangers à qui l'homme est asservi et tout nouveau produit est une nouvelle puissance de la tromperie réciproque et du pillage réciproque. L'homme devient d'autant plus pauvre comme homme, il a d'autant plus besoin de l'argent pour s'emparer de l'être hostile, et la puissance de son argent tombe précisément en raison inverse de l'accroissement de la masse de la production, c'est-à-dire de son besoin, et de l'accroissement de la puissance de l'argent. »<sup>32</sup>

Mais l'aliénation ne se limite pas aux relations entre les hommes : elle produit une scission, une fracture à l'intérieur de l'homme en modifiant même sa structure perceptive : « La propriété privée nous a rendus tellement sots et exclusifs qu'un objet n'est le nôtre que lorsque nous l'avons, existe donc pour nous comme capital ou est immédiatement possédé, mangé, bu par nous, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref utilisé par nous... Tous

<sup>30</sup> K. Marx, *Manuscripts*, op. cit., p. 21-22.

<sup>31</sup> Fragment d'un commentaire sur *Éléments d'économie politique* de J. Mill, écrit par K. Marx en 1844-45, cité par R. Mondolfo dans *Umanesimo di Marx*, op. cit., p. 340-341.

<sup>32</sup> K. Marx, *Manuscripts*, op. cit., p. 33.

les sens physiques et intellectuels ont donc été remplacés par la simple aliénation de tous ces sens, le sens de l'avoir. »<sup>33</sup> « ... les sens des hommes sociaux sont distincts de ceux de l'homme non social. »<sup>34</sup>

Pour Marx, l'aliénation ne peut être éliminée que si l'on supprime sa cause, c'est-à-dire la propriété privée. Par la négation de ce qui l'avait niée, la sociabilité naturelle de l'homme se manifeste à nouveau dans sa positivité et sa plénitude. Avec un nouveau renversement, le monde inversé se redresse. L'humanité de l'être humain se rétablit, la scission interne et la scission avec la société, la dualité entre l'espèce et la nature prennent fin.

« L'abolition de la propriété privée est donc l'émancipation complète de tous les sens et de tous les attributs humains ; mais c'est une émancipation de ce type, précisément parce que ces sens et ces attributs sont devenus humains, tant subjectivement qu'objectivement. L'œil est devenu œil humain quand son objet est devenu un objet social humain, venant de l'homme et pour l'homme. »<sup>35</sup>

Voilà maintenant la définition la plus complète du communisme humaniste que propose Marx : « Le communisme se définit en tant que suppression positive de la propriété privée, auto-aliénation de l'homme, et, pour cela, appropriation réelle de l'être humain par et pour l'homme ; pour cela, en tant que retour complet, conscient, accompli à l'intérieur de toute la richesse du développement passé, de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire en tant qu'homme humain. Ce communisme est en tant que naturalisme achevé, humanisme, et en tant qu'humanisme achevé, naturalisme... »<sup>36</sup>

Mais, pour Marx, cette compréhension théorique fondamentale n'est pas suffisante : elle doit être réalisée, mise en pratique. La philosophie ne se suffit plus à elle-même, elle ne vaut plus comme manière d'exister. Il ne faut pas se contenter d'interpréter le monde, il faut le transformer. La philosophie doit s'engager dans des activités, orienter la transformation du monde, devenir une praxis. Sans praxis la philosophie n'est rien<sup>37</sup>.

La philosophie devient donc avec Marx essentiellement action (travail) et le philosophe un révolutionnaire. Mais l'action humaine, qui nie et transforme les conditions inhumaines du monde, n'est pas possible ni même concevable si l'évolution historique est le fruit d'un déterminisme rigide – comme l'affirment les matérialistes anciens et modernes –, ou de la ruse de la Raison universelle qui se sert des hommes comme d'une matière inconsciente pour construire l'histoire – comme le soutenait Hegel. Marx critique en même temps avec force ces deux positions. Pour lui le déterminisme ne suffit pas. C'est de l'union entre le conditionnement naturel et historique et l'activité humaine libre, qui cherche à modifier ce conditionnement, que naît la dynamique historique<sup>38</sup>.

Cette conception philosophique ne peut facilement être définie comme un matérialisme au sens traditionnel du terme. Marx lui-même éclaire ce point dans les Manuscrits lorsqu'il expose son anthropologie : « Nous voyons là comment le naturalisme ou l'humanisme conduit à son propre terme, se distingue autant de l'idéalisme que du matérialisme et il est, en même temps, la vérité qui les unit tous deux. »<sup>39</sup> Ce qui émerge des œuvres de jeunesse, c'est plutôt un naturalisme qui coïncide avec un humanisme, au sens où si l'homme est un être naturel, la

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 23.

<sup>34</sup> Ibid., p. 24.

<sup>35</sup> Ibid., p. 23-24.

<sup>36</sup> Ibid., p. 20.

<sup>37</sup> K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, thèses VIII et XI.

<sup>38</sup> Ibid. Thèse III.

<sup>39</sup> Karl Marx, *Manuscrits*, op. cit., p. 45.

nature est toujours une nature humanisée, c'est-à-dire transformée par le travail social de l'humanité.

L'humanisme marxiste s'est surtout développé à partir de ces idées. Il n'est donc pas surprenant que les représentants de cette interprétation affirment avec force qu'il n'est pas correct de comprendre le marxisme comme un matérialisme et que sa définition la plus appropriée soit celle d'humanisme. Voici ce que dit R. Mondolfo le premier interprète de Marx à soutenir cette thèse : « [...] En réalité, si nous examinons sans préjugés le matérialisme historique tel qu'il se présente dans les textes de Marx et d'Engels, nous devons reconnaître qu'il ne s'agit pas de matérialisme mais plutôt d'un véritable Humanisme qui place au centre de chaque considération et discussion le concept d'homme. C'est un humanisme réaliste (realer Humanismus) comme l'ont appelé les créateurs eux-mêmes, qui tentent de considérer l'homme dans sa réalité effective et concrète. Il essaie de comprendre son existence dans l'histoire et de comprendre l'histoire comme une réalité produite par l'homme à travers son activité, son travail, son action sociale, durant les siècles pendant lesquels se développe le processus de formation et de transformation du milieu dans lequel l'homme vit et dans lequel se développe l'homme lui-même, simultanément comme cause et effet de toute l'évolution historique. Dans ce sens, nous trouvons que le matérialisme historique ne peut pas être confondu avec une philosophie matérialiste... »<sup>40</sup>

Cette interprétation humaniste de la pensée de Marx déclencha une réaction très dure de la part de ceux qui soutenaient la "scientificité" du marxisme. Parmi les plus connus, Louis Althusser, écrit : « [...] le couple "Humanisme socialiste" renferme en réalité une inégalité théorique frappante : dans le contexte de la conception marxiste, le concept de socialisme est bien un concept scientifique, alors que le concept d'Humanisme n'est qu'un concept idéologique. » Tout en reconnaissant dans la jeunesse de Marx une phase humaniste, Althusser poursuit : « À partir de 1845, Marx rompt radicalement avec toute théorie qui fonde l'histoire et la politique sur une essence de l'homme. Cette rupture unique comporte trois aspects théoriques indissociables :

1. Formation d'une théorie de l'histoire et de la politique fondée sur des concepts radicalement nouveaux, concepts de formation sociale, de forces productives, de rapports de production, de superstructure, d'idéologies, de détermination en dernière instance par l'économie, de détermination spécifique des autres niveaux, etc.
2. Critique radicale des prétentions théoriques de tout humanisme philosophique.
3. Définition de l'humanisme comme idéologie. »<sup>41</sup>

Althusser soutient que dans la production de Marx, il existe un moment de rupture et un tournant, une sorte de conversion où il passe d'une période humaniste à une autre période strictement scientifique. En élaborant les concepts-clefs du matérialisme historique et en critiquant les humanismes philosophiques, Marx se placerait au-delà de toute conception idéologique, c'est-à-dire non-fondée sur une analyse scientifique des phénomènes économiques qui sont à la base de l'évolution historique.

Il s'agit là de la "théorie des deux Marx" (le jeune encore idéologue et l'homme mûr, vraiment scientifique), qui correspond en substance à la ligne "officielle" du parti marxiste-léniniste soviétique. Les conséquences que le philosophe français tire de cette position sont les suivantes : « Toute pensée qui se réclamerait alors de Marx pour restaurer d'une manière ou d'une autre une anthropologie ou un humanisme théoriques ne seraient théoriquement pas plus que des cendres. Mais, pratiquement, elle pourrait édifier un monument d'idéologie pré

---

<sup>40</sup> R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, op.cit., p. 312-313.

<sup>41</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965, p. 233.



marxiste, qui pèserait sur l'histoire réelle, et risquerait de l'entraîner dans des impasses. »<sup>42</sup>  
« Une politique marxiste (éventuelle) de l'idéologie humaniste, c'est-à-dire une attitude politique à l'égard de l'humanisme, – politique qui peut être le refus, la critique, l'utilisation, le soutien, le développement ou le renouvellement humaniste des formes actuelles de l'idéologie dans le domaine éthico-politique – cette politique n'est donc possible qu'à la condition absolue d'être fondée sur la philosophie marxiste dont l'antihumanisme théorique est le préalable. »<sup>43</sup>

Ainsi, en se faisant l'interprète de ce qu'il considère être la pensée originale de Marx, Althusser nie catégoriquement que le marxisme soit un humanisme ; il considère au contraire que, en tant que "science" de la société et de l'histoire, le marxisme est nécessairement un antihumanisme. De ce point de vue, le rapport politique du marxisme avec un quelconque humanisme peut être tactique, c'est-à-dire que selon les circonstances il peut signifier un refus ou un soutien ; mais il reste clair que marxisme et humanisme sont antithétiques.

Les appréciations énoncées par les marxistes sur le sens général de l'œuvre de Marx ont donc été nombreuses et variées. Et, plus récemment, le fait qu'on puisse la considérer comme un humanisme divise les interprètes et crée deux factions irréconciliables. Certes l'histoire de la philosophie est jalonnée d'exemples analogues : il suffit de penser à la variété des interprétations d'Aristote dans l'Antiquité et au Moyen-âge. Mais, de façon générale, de nouvelles interprétations d'une doctrine apparaissent lorsque celle-ci commence à opérer dans un contexte historique et culturel distinct de celui où elle a vu le jour.

Ce qui est singulier, dans le cas du marxisme, réside dans ce fait que deux interprétations opposées soient apparues, presque simultanément, exactement dans l'espace culturel où il avait vu le jour. Comme nous venons de le voir, dans la culture allemande, le marxisme a été compris de deux manières. D'une part comme une théorie matérialiste de la société de type scientifique, fondée seulement sur l'étude des rapports déterministes de cause à effet et donc dénuée, comme science, de jugement de valeur. D'autre part, on a vu en lui avant tout une critique de la société bourgeoise aliénée, ce qui suppose, comme pour toute critique, une confrontation avec un système de valeurs considérées comme étant supérieures.

Dans le premier cas, la théorie de l'aliénation ou même la dialectique sont reléguées à la marge de l'œuvre de Marx. Dans le second cas, ce sont les aspects "scientifiques" de l'œuvre qui sont écartés en tant qu'éléments inadéquats ou dépassés.

Mais, en l'analysant avec soin, cette double interprétation semble dériver d'une ambiguïté de fond qui caractérise toute l'œuvre de Marx. Comme on l'a dit, Marx a combiné positivisme et idéalisme, règne des faits et causes avec celui des fins et valeurs. D'un côté il a cherché à pénétrer les mécanismes et les rapports de causes à effets qui agissent dans les formations socio-économiques et provoquent leurs transformations ; il a voulu étudier la société humaine comme un homme de science scrute froidement un phénomène naturel et décrit, avec précision et détachement, ses caractéristiques et ses lois. Mais ce comportement, s'il est cohérent, ne permet pas de porter un jugement sur les diverses formations socio-économiques en se fondant sur un idéal éthique : l'étude des rapports évolutifs de primates ou d'insectes soumis à la pression de leur milieu ne peut comporter un jugement moral sur ces espèces.

D'un autre côté, Marx a sans doute été le philosophe qui a dénoncé avec le plus de force à son époque l'aliénation et la réification de l'homme, sa déshumanisation dans un monde à l'envers : son indignation face à la misère et à l'exploitation du prolétariat industriel, son

---

<sup>42</sup> Ibid., p. 236.

<sup>43</sup> Ibid., p. 237-238.

mépris pour l'hypocrisie de la classe bourgeoise et ses idéologues, son appel à la praxis consciente en vue d'une transformation radicale d'une réalité inhumaine, constituent une des critiques morales les plus dures de la société capitaliste. En réalité, toute sa conception philosophique est imprégnée par une tension idéalisatrice et par une promesse eschatologique. Pour Marx, l'homme qui parcourt le long chemin de l'histoire est une créature mutilée, dépossédée de sa véritable essence : le travail social et solidaire pour humaniser la nature. L'homme est le seigneur et le dieu, le centre de la nature. Mais cette histoire de larmes et de sang, de mise à l'écart et de domination, qui est l'histoire de l'humanité, arrivera à son terme : à la fin de l'Histoire, la société idéale, le règne de la liberté – le communisme – remédiera à tous ces déchirements, réconciliant l'homme avec lui-même, avec l'autre homme et avec la nature.

Ces deux dimensions, humaniste et eschatologique (cette dernière dérivant d'Hegel), coïncident mal avec l'intention de décrire scientifiquement les phénomènes économiques et sociaux, car elles se fondent sur des jugements de valeur, sur des fins, sur ce que Marx lui-même a appelé des idéologies.

Si cette analyse est correcte, il est possible de dire, en synthèse, que d'une part Marx assimile l'être humain à n'importe quel être naturel et que, d'autre part, il le place au centre de la nature et de l'histoire comme valeur suprême. Marx oscille continuellement, et souvent de façon peu cohérente, entre ces conceptions de l'homme. Dans ses tentatives de les concilier, il cherche à démontrer que l'histoire, bien que fondée sur de rigides lois de nécessité, tend à réaliser une Fin Ultime : la liberté humaine. Mais si l'une de ces deux conceptions de l'homme est mise en évidence au détriment de l'autre, la doctrine marxiste peut être interprétée selon deux façons opposées, le matérialisme et l'humanisme. Cependant, si elle est comprise comme matérialisme, elle s'expose à la même critique que Marx lançait contre la société bourgeoise capitaliste : celle de ramener l'être humain à un objet, une chose. En effet, comme l'a écrit Sartre en polémiquant contre cette interprétation du marxisme : "[...] tout matérialisme a pour effet de traiter tous les hommes y compris le matérialiste même comme objets, c'est-à-dire comme un ensemble de réactions déterminées, que rien ne distingue de l'ensemble des qualités et des phénomènes qui constituent une table ou une chaise ou une pierre."<sup>44</sup>

En revanche, si on le conçoit comme un humanisme, le marxisme ne peut plus se présenter comme une science, fondée sur des faits et des lois, de la société et de l'histoire ; il peut seulement avoir le rôle d'une interprétation.

---

<sup>44</sup> J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 65.

## 2. L'humanisme chrétien

L'interprétation humaniste du christianisme se développe au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, et s'intègre dans un vaste processus de révision des doctrines chrétiennes qui a débuté au XIX<sup>e</sup> et qui continue encore. L'objectif de cette révision est d'adapter ces doctrines au monde moderne à l'égard duquel l'Église catholique a conservé durant des siècles, et ce depuis la contre-réforme, une attitude de rejet total ou de condamnation ouverte.

À partir de la Renaissance, l'autorité spirituelle de l'Église, qui avait été durant un millénaire en Occident le dépositaire de la vision chrétienne, a subi un déclin de plus en plus marqué, au cours de toute une série d'événements historiques : tout d'abord, la culture de l'humanisme a renversé l'image de l'homme, de la nature et de l'histoire que le christianisme médiéval avait construite ; puis, la Réforme protestante a divisé l'Europe chrétienne en deux ; au XVII<sup>e</sup> et surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle, les philosophies rationalistes, diffusées dans les classes cultivées, ont remis en question l'essence même du christianisme. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les idéologies libérales ou socialistes à base scientifique, et qui se sont développées parallèlement à la révolution industrielle, ont conquis ce rôle de guide dans l'organisation de la société et dans la définition de ses fins et de ses idéaux, place qui était auparavant l'apanage de la religion, laissant à celle-ci un rôle de plus en plus marginal. Enfin, au XX<sup>e</sup> siècle, la diffusion rapide de l'athéisme – y compris parmi les classes populaires – et sa transformation en phénomène de masse a remis en question la survie même de l'Église en tant qu'institution.

Pour ne pas être laissée de côté, l'Église s'est vu obligée d'abandonner progressivement la vision du monde héritée du Moyen-âge et la défense de l'ordre social qui y était liée. Toutefois, ce processus d'ouverture et de modernisation a été marqué par de très dures résistances, des revirements et des changements de cap.

L'Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) constitue un tournant fondamental dans ce rapprochement difficile de l'Église avec le monde moderne. Avec cet encyclique, l'Église s'est donné une doctrine sociale qu'elle pouvait opposer au libéralisme et au socialisme. En polémique avec ce dernier, l'Église affirmait le droit à la propriété privée, qu'elle tempérerait cependant par un appel à la solidarité entre les différentes classes pour la recherche du bien commun ; contre le libéralisme et son "laisser faire" dans le domaine économique, elle faisait appel à l'État et aux classes les plus fortes pour qu'ils viennent en aide aux groupes sociaux les plus défavorisés.

Après la tragédie de la Première Guerre mondiale, dans le climat de désillusion générale vis-à-vis des idées de progrès soutenues par le libéralisme et le socialisme, l'Église est passée avec décision à la contre-attaque ; et elle l'a fait à la fois sur le plan politique, en autorisant la formation de partis de masse d'inspiration chrétienne, et sur le plan doctrinaire, en affirmant être porteuse d'une vision, d'une foi et d'une morale capables d'apporter une réponse aux besoins les plus profonds de l'homme moderne.

C'est dans cet effort pour proposer à nouveau au monde actuel les valeurs du christianisme, après les avoir actualisées, que se situe le développement de l'humanisme chrétien dont le Français Jacques Maritain peut être considéré comme l'initiateur.

Maritain a d'abord été l'élève de Bergson, puis il a adhéré au socialisme révolutionnaire. Insatisfait par ces deux philosophies, il se convertit au catholicisme en 1906. Il a été un des représentants les plus connus du néothomisme, c'est-à-dire de ce courant de la pensée catholique moderne qui s'inspire directement de Saint Thomas d'Aquin et, à travers ce dernier, d'Aristote dont Saint Thomas avait essayé de concilier la philosophie avec les dogmes chrétiens. À ce stade, il convient de rappeler que la renaissance des études thomistes

avait été sollicitée et encouragée au siècle dernier par une autre Encyclique de Léon XIII, *Æternis Patris* (1879), qui déclarait que la philosophie de Saint Thomas est celle qui s'adapte le mieux à la vision chrétienne.

Avec un choix radicalement opposé à la tendance la plus générale de la pensée moderne, Maritain fait un saut en arrière de plusieurs siècles (avant la Renaissance) et se reconnecte à la pensée médiévale. Il le fait précisément parce qu'il découvre dans l'humanisme de la Renaissance les germes qui ont porté la société moderne à la crise et à la désagrégation dont le totalitarisme nazi et stalinien sont l'expression. Il n'entend pas par là se faire le promoteur d'une revalorisation du Moyen-âge et de la vision chrétienne liée à cette période ; son objectif est plutôt de rétablir, après les expériences difficiles du Moyen-âge, le cours de l'évolution historique du christianisme, interrompue et bloquée selon lui par la pensée moderne, laïque et séculière.

Dans son livre *Humanisme intégral*, Jacques Maritain examine l'évolution de la pensée moderne depuis la crise de la chrétienté médiévale jusqu'à l'individualisme bourgeois du XIX<sup>e</sup> siècle et au totalitarisme du XX<sup>e</sup> siècle. Il voit dans cette évolution la tragédie de l'humanisme *anthropocentrique*, comme il le définit, qui s'est développé à partir de la Renaissance. Selon Maritain, cet humanisme, qui a porté à une déchristianisation progressive de l'Occident, est une métaphysique de la "liberté sans la grâce". Avec la Renaissance, l'homme commence à voir son propre destin et sa propre liberté délivrés des liens de la "grâce", c'est-à-dire du plan divin. Pour l'homme, la liberté est un privilège qu'il entend réaliser par lui-même. Maritain écrit à ce propos : « À lui seul désormais de faire sa destinée ; à lui seul d'intervenir comme un dieu, par un savoir dominateur qui absorbe en lui-même et surmonte toute nécessité, dans la conduite de sa propre vie et dans le fonctionnement de la grande machine de l'univers livrée au déterminisme géométrique. »<sup>45</sup>

L'homme moderne qui apparaît avec la Renaissance est donc porteur de ce péché d'orgueil : il veut se passer de Dieu et se construit un savoir scientifique de la nature, nature considérée, depuis Descartes, comme une grande machine à étudier *more geometrico*, c'est-à-dire selon les lois de la géométrie. Mais une telle conception ne peut que mener à une scission entre l'homme et le monde ainsi qu'à un déterminisme mécaniste qui détruit l'homme lui-même. En effet, au fur et à mesure que la raison prend la place de Dieu et que le savoir scientifique s'étend, la crise intérieure de l'homme se fait plus profonde.

L'homme moderne se rebelle contre Dieu comme Prométhée ; comme Faust, il est prêt à tout pour percer les secrets de la nature. Voici les étapes de son déclin progressif : « Du côté de l'homme, on peut remarquer que, dans les premiers moments de l'âge moderne avec Descartes d'abord, puis Rousseau et Kant, le rationalisme avait dressé de la *personnalité* de l'homme une image hautaine et splendide, infrangible, jalouse de son immanence et de son autonomie, et finalement bonne par essence. C'est au nom même des droits et de l'autonomie de cette personnalité que la polémique rationaliste avait condamné toute intervention externe dans cet univers parfait et sacré, qu'une telle intervention provienne de la révélation et de la grâce, d'une tradition de sagesse humaine, de l'autorité d'une loi dont l'homme ne serait pas l'auteur, d'un souverain Bien qui solliciterait sa volonté, ou enfin d'une réalité objective qui mesurerait et réglerait son intelligence. »<sup>46</sup>

Mais cet orgueil de la raison – qui a d'abord éliminé toutes les valeurs traditionnelles et transcendantes jusqu'à absorber en soi, avec l'idéalisme, la réalité objective – a fini par engendrer sa propre destruction. Darwin puis Freud ont porté des coups mortels à la vision optimiste et progressiste de l'humanisme anthropocentrique. Avec Darwin, l'homme apprend

<sup>45</sup> J. Maritain, *Humanisme intégral* dans *Œuvres Complètes*, Vol. VI. Éditions St Paul, Paris, 1984, p. 318.

<sup>46</sup> Ibid., p. 326-327.

qu'il n'existe pas de discontinuité biologique entre le singe et lui ; mais ce n'est pas tout : il n'existe même pas une vraie discontinuité métaphysique entre le singe et lui, c'est-à-dire une différence radicale d'essence, un vrai saut qualitatif. Avec Freud, l'homme découvre que ses motivations les plus profondes sont en réalité dictées par la libido sexuelle et par l'instinct de mort. "Acheronta movebo", je secourrai l'enfer avait dit Freud, et avec lui l'orgueil de la raison s'enfonce dans le marécage des instincts. À la fin de ce processus dialectique destructeur, les portes sont grandes ouvertes pour le totalitarisme moderne, le fascisme et le stalinisme. Jacques Maritain conclut : « Après toutes les dissociations et les dualismes de l'âge humaniste anthropocentrique [...], c'est à une dispersion, à une décomposition définitive que nous assistons. Ce qui n'empêche pas l'être humain de revendiquer plus que jamais la souveraineté ; mais non plus pour la personne individuelle qu'il ne sait plus où trouver et qu'il ne voit plus que dissociée et décomposée.

Cette personne individuelle est mûre pour abdiquer au profit de l'homme collectif, au profit de cette grande figure historique de l'humanité dont Hegel a fait la théologie et qui, pour lui, consistait dans l'État avec sa parfaite structure juridique et qui, pour Marx, consistera dans la société communiste avec son dynamisme immanent. »<sup>47</sup>

À l'humanisme anthropocentrique dont il a décrit l'évolution, Maritain oppose un humanisme chrétien qu'il définit comme *intégral* ou *théocentrique*. Il s'exprime à ce propos en ces termes : « Nous sommes ainsi amenés à distinguer deux sortes d'humanisme : un humanisme théocentrique ou véritablement chrétien, et un humanisme anthropocentrique dont l'esprit de la Renaissance et celui de la Réforme sont premièrement responsables, [...]

La première sorte d'humanisme reconnaît que Dieu est le centre de l'homme ; il implique la conception chrétienne de l'homme pécheur et racheté ainsi que la conception chrétienne de la grâce et de la liberté.

La seconde sorte d'humanisme croit que l'homme lui-même est le centre de l'homme, et donc de toutes choses. Il implique une conception naturaliste de l'homme et de la liberté. [...] On comprend donc que l'humanisme anthropocentrique mérite le nom d'humanisme inhumain, et que sa dialectique doit être regardée comme *la tragédie de l'humanisme*. »<sup>48</sup>

La base sur laquelle repose l'humanisme théocentrique est cette conception de l'être humain « [...] doué de raison, et dont la suprême dignité est dans l'intelligence ; l'homme est un individu libre en relation personnelle avec Dieu et dont la suprême justice ou droiture est d'obéir volontairement à la loi de Dieu ; l'homme est une créature pécheresse et blessée, appelée à la vie divine et à la liberté de la grâce, et dont la perfection suprême consiste dans l'amour. »<sup>49</sup> La conception que Maritain a de l'homme est donc la conception classique d'Aristote (« L'homme est un animal rationnel ») interprétée d'un point de vue chrétien par Saint Thomas. L'homme n'est ni pure nature, ni pure raison : son essence se définit dans son rapport avec Dieu et avec sa grâce. L'homme considéré de la sorte est une *personne*<sup>50</sup>.

Maritain reconnaît deux types d'aspirations dans la personne humaine : les aspirations *naturelles* et *transnaturelles*. Par les premières, l'homme tend à réaliser certaines qualités spécifiques qui font de lui un individu particulier. Il a le droit de voir exaucées ses aspirations naturelles, mais la réalisation de celles-ci ne le satisfait pas complètement parce qu'en lui les aspirations transnaturelles l'incitent à dépasser les limitations de sa condition humaine. Ces

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 328-329.

<sup>48</sup> Ibid., p. 325-326.

<sup>49</sup> J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Fayard, Paris, 1969, p. 23.

<sup>50</sup> Ce terme a une longue histoire. Dans son sens latin original, il désignait le "masque" porté par les acteurs de théâtre. Par extension, le mot signifia ensuite "personnage", "rôle". Élargissant encore ce sens, le stoïcisme tardif l'employa pour désigner l'individu humain en tant qu'interprète, dans le drame du monde, d'un rôle déterminé que le destin lui prescrit.

aspirations découlent d'un élément transcendant en l'homme et n'ont aucun droit d'être réalisées. Si elles le sont, cela ne se produira que par la grâce divine.<sup>51</sup>

À l'humanisme théocentrique ainsi conçu, Maritain donne pour mission historique de construire une "nouvelle chrétienté" sachant ramener la société profane aux valeurs et à l'esprit de l'Évangile. Mais cette civilisation chrétienne rénovée devra éviter de commettre les erreurs du Moyen-âge. Elle ne devra surtout pas avoir la prétention d'imposer la suprématie du pouvoir religieux sur le pouvoir politique. Au contraire, elle devra se soucier d'intégrer les deux types d'aspirations humaines et d'amalgamer les activités profanes et l'aspect spirituel de l'existence.

L'interprétation chrétienne que Maritain a donnée de l'humanisme a reçu un accueil enthousiaste à la fois dans certains secteurs de l'Église et dans des groupes laïques. Elle a inspiré de nombreux mouvements catholiques engagés dans l'action sociale et dans la vie politique, et pour lesquels elle a été une arme idéologique efficace surtout contre le marxisme.

Mais Maritain a aussi été l'objet de critiques sévères venant de milieux philosophiques non confessionnels. On fit tout d'abord remarquer que la tendance rationaliste qui apparaît dans la philosophie postérieure à la Renaissance, et que Maritain dénonce chez Descartes, Kant et Hegel, existe aussi dans la pensée de Saint Thomas. Cette tendance, qui mènera à la crise et aux défaites de la raison, n'est nullement un produit de l'humanisme de la Renaissance, mais du thomisme et de la scolastique tardive : la philosophie cartésienne, qui est à la base de la pensée moderne, se rattache beaucoup plus, dans son rationalisme, à Saint Thomas qu'au néoplatonisme et qu'à l'hermétisme mystique de la Renaissance. C'est dans la prétention du thomisme à construire une théologie intellectualiste et abstraite qu'il faut rechercher les fondements de "l'orgueil de la raison" de la philosophie moderne. Selon ces critiques, Maritain a réalisé une œuvre colossale de mystification et de camouflage, presque un jeu de prestidigitation philosophique, attribuant à la Renaissance une responsabilité historique qui appartient au Moyen-âge.

En second lieu, la crise des valeurs et le vide existentiel auxquels est parvenue la pensée européenne avec Darwin, Nietzsche et Freud ne sont pas une conséquence de l'humanisme de la Renaissance, mais découlent au contraire de la persistance de conceptions chrétiennes médiévales à l'intérieur de la société moderne. La tendance au dualisme et au dogmatisme, le sentiment de culpabilité, le refus du corps et du sexe, la dévalorisation de la femme, la peur de la mort et de l'enfer sont des résidus du christianisme médiéval qui ont lourdement influencé, même après la Renaissance, la pensée occidentale. Avec la Réforme et la contre-réforme, ils ont déterminé le contexte socioculturel dans lequel s'est développée la pensée moderne. Pour ces critiques, la schizophrénie du monde actuel sur laquelle insiste Maritain est le fruit de la coexistence de valeurs humaines et antihumaines. La "dialectique destructrice" de l'Occident s'explique alors comme une tentative douloureuse et frustrée de se libérer de valeurs opposées entre elles.

---

<sup>51</sup> J. Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de métaphysique et de morale, P. Hartmann éditeur, New York, 1944, p. 163.

### 3. L'humanisme existentialiste

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le panorama culturel français est dominé par la figure de Jean-Paul Sartre et par l'existentialisme, courant de pensée qu'il a contribué à diffuser par son œuvre de philosophe et d'écrivain, ainsi que par son *engagement* politico-culturel.

La formation philosophique de Sartre est marquée par l'influence de l'école phénoménologique. Boursier en Allemagne pendant les années 1933-1934, Sartre entre en contact direct avec la pensée d'Husserl et d'Heidegger. C'est précisément dans la phénoménologie et sa méthode de recherche qu'il trouve les moyens de dépasser la philosophie académique française de son époque, empreinte de spiritualisme et d'idéalisme, qu'il rejette fermement.

La recherche de Sartre part du champ de la psychologie. Son projet de jeunesse est de révolutionner les fondements de cette science. Sartre est en effet profondément insatisfait de la psychologie moderne : de sa base positiviste, de sa prétention à traiter les phénomènes psychiques de la même manière que les phénomènes naturels, c'est-à-dire en les isolant et en les séparant de la conscience qui les a constitués. Pour Sartre, qui fait sienne la position d'Husserl, la conscience n'est pas un simple réceptacle de "faits" psychiques ou une sorte de miroir qui reflète passivement ou déforme la réalité extérieure : elle est fondamentalement *intentionnelle*, active, elle possède ses propres manières de structurer les données sensibles et de construire des "réalités" qui, bien que dépendantes de celles-ci, possèdent des caractéristiques propres et spécifiques.

L'application de la méthode phénoménologique à des questions de psychologie se fait dans trois essais : *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) et *L'imaginaire* (1940). Pour Sartre, il ne s'agit pas d'étudier telle ou telle émotion, de rassembler des données sur certains comportements émotifs particuliers – comme le ferait un psychologue traditionnel – mais de parvenir aux structures fondamentales de la conscience qui rendent possible et expliquent le phénomène émotif. Pour Sartre, l'émotion et l'imagination sont des types de conscience organisés, des manières particulières de se relier au monde, d'attribuer une signification aux situations vécues. En outre, les images mentales ne sont pas de simples "répétitions" des données extérieures, des objets ou des faits. Tout au contraire, la fonction imaginative révèle la propriété fondamentale de la conscience de se détacher des choses, de les transcender, et de créer librement une autre réalité – comme le montre au plus haut degré l'activité artistique.

Mais Sartre ne tarde pas à s'éloigner d'Husserl du fait de l'importance fondamentale que ce dernier assigne dans ses recherches aux aspects logiques et gnoséologiques. Pour Sartre, ce qui est fondamental en revanche c'est l'étude du rapport entre la conscience humaine réelle, existante, et ce monde des choses auquel la conscience renvoie toujours par sa constitution même mais par lequel elle se sent limitée et opprimée. Suivant cette voie, il tend à se rapprocher de plus en plus d'Heidegger et de sa problématique ontologique et existentielle. Il arrive alors à une vision philosophique au centre de laquelle réside l'idée d'une "complémentarité contradictoire" entre la conscience (le *pour soi*) et le monde (*l'en soi*).

Sartre reformule le concept fondamental de la phénoménologie, *l'intentionnalité* de la conscience comme *transcendance* vers le monde : la conscience se *transcende* elle-même, elle se dépasse continuellement dans le monde des choses. Mais bien qu'il constitue le support de l'activité intentionnelle de la conscience, le monde est irréductible à celle-ci, il est *l'autre*

pour la conscience : il est la réalité des choses et des faits, réalité dure et opaque, donnée, gratuite. Le monde est absurde et injustifiable : il est, mais il pourrait ne pas être parce que rien ne l'explique ; il est contingent, mais il n'en est pas moins là, il existe. Ou plutôt il existe, dans le langage sartrien, c'est-à-dire qu'il émerge, qu'il tend vers la conscience.

Les mêmes caractéristiques valent pour l'être humain : il est contingent, il est destiné à mourir, il pourrait ne pas être mais il existe, il est là, jeté dans le monde sans l'avoir choisi, *en situation*, dans un temps donné et dans un lieu donné, avec ce corps déterminé, dans cette société déterminée, à s'interroger "sous un ciel vide". La *nausée* est alors ce sentiment de trouble radical que la conscience enregistre face à l'absurdité et à la contingence de tout ce qui existe, une fois qu'elle a mis en crise, ou *suspendu*, selon le langage d'Husserl, les significations et les valeurs habituelles.

Dans *L'Être et le Néant* (1943), la conscience est décrite dans une tension déchirante avec le monde qui l'entoure (*l'être*), avec lequel elle est nécessairement en rapport mais ne se sent jamais complètement en harmonie. La conscience, qui est liberté absolue de créer les significations des choses, des situations particulières et du monde en général, est toujours engagée dans un choix, à différencier la réalité. De par sa constitution propre, la conscience contient en soi *le néant* car elle nie et annule continuellement l'existant, se projetant au-delà du déjà donné, du déjà fait, créant de nouveaux projets, de nouvelles possibilités.

Dans ce travail incessant de projection et d'auto-projection qui annule et reconstruit le monde, l'homme est, par essence, ses propres possibilités ; son existence est continuellement remise en jeu par ses choix, par ses projets, par ses actes. Ce qui caractérise la réalité humaine n'est donc pas une essence pré-constituée, mais précisément l'existence, avec son interrogation incessante sur soi-même et sur le monde, sa liberté de choisir et de se choisir, sa projection dans l'avenir, le fait d'être toujours au-delà de soi-même.

Mais c'est précisément la liberté de choisir, cette liberté absolue qui est l'essence même de la conscience, qui génère *l'angoisse*. Dans *L'Être et le Néant*, dans la lignée de Kierkegaard et d'Heidegger, Sartre définit l'angoisse comme le sentiment de vertige qui saisit l'homme quand il découvre sa propre liberté et qu'il se rend compte qu'il est le seul et unique responsable de ses décisions et de ses actions. À la différence de la peur qui se réfère toujours à un objet, l'angoisse n'a pas de référent précis ; elle est plutôt la "peur d'avoir peur" ou, comme le disait Kierkegaard, elle est "crainte et tremblement" face à l'indétermination et à la complexité des choix qui se présentent dans l'existence. C'est pour échapper à l'angoisse qui est au centre de la liberté, pour éviter la responsabilité de leurs propres choix, que les hommes – selon Sartre – ont souvent recours à ces formes d'auto-tromperie que sont les comportements de fuite et d'excuse, ou aux hypocrisies de la *mauvaise foi*, où la conscience tente de se mentir à elle-même, mystifiant ses propres motivations et masquant et idéalisant ses propres fins. C'est la manière d'être inauthentique des bourgeois décrits impitoyablement quelques années plus tôt dans le roman *La Nausée* (1938) ou dans le recueil de nouvelles *Le Mur* (1939).

Mais par sa contingence, la conscience, qui est le fondement de tout, ne peut trouver sa propre justification ni dans le monde ni en elle-même. La conscience contient donc une dualité – insurmontable parce que constitutive – qui laisse apparaître un fond de non-intelligibilité, de non-transparence : bien qu'elle soit liberté de créer de nouveaux possibles, de donner une signification au monde, elle ne peut jamais donner forme à une signification définitive, elle ne peut jamais parvenir à la cristallisation d'une seule valeur.



Sartre écrit dans la conclusion de *L'Être et le Néant* : « [...] le pour-soi est *effectivement* perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet. »<sup>52</sup>

En synthèse, pour le Sartre de *L'Être et le Néant*, l'essence de la conscience humaine réside dans la tentative continuellement frustrée de s'auto-fonder, de s'ancrer ; mais c'est un travail de Sisyphe, comme le dira Camus, un faire et défaire perpétuel, un engagement qu'il est nécessaire de prendre mais pour lequel aucune récompense ni aucun espoir ne sont prévus et auquel la mort, comme *fait* extrême, met fin. Donc, révolte, dénonciation de la mauvaise foi, mais tout cela "sous un ciel vide". En effet, *L'Être et le Néant* ne présente aucune proposition positive, il n'indique aucune direction pour le dépassement de l'échec, du non-sens de l'existence. Le livre se termine par l'affirmation « L'homme est une passion inutile » et avec la reconnaissance de l'équivalence des choix, considérés en dernière analyse comme étant tous négatifs.

Ces thèmes de *l'existentialisme athée*, comme il fut appelé, furent très populaires, jusqu'à devenir une véritable mode, dans le climat de pessimisme et de confusion que connut l'Europe après la Libération. Sartre, qui avait participé de façon très marginale à la Résistance contre les nazis, "portant quelques valises", comme il le dira lui-même, domina la scène politico-philosophique française avec le marxisme et l'humanisme chrétien. Entre-temps, l'horizon politique international s'assombrissait de nouveau avec les signes avant-coureurs de la "guerre froide" entre l'Union Soviétique et les États-Unis et de nouvelles menaces de conflit commençaient à peser sur l'Europe divisée.

Dans ce nouveau climat de l'après-guerre et en confrontation avec le marxisme, Sartre s'efforça de reformuler son existentialisme, mettant surtout en évidence ses aspects éthiques et ses implications intersubjectives et politiques. L'existentialisme était ainsi reformulé comme une doctrine humaniste au centre de laquelle se trouvaient l'homme et sa liberté, fondée sur l'engagement militant dans la société, sur la lutte contre toute forme d'oppression et d'aliénation.

Une doctrine structurée de cette manière devait servir de base à la construction d'une nouvelle force politique, à l'ouverture d'une "troisième voie" entre le parti catholique et le parti communiste. Précisément, Sartre se tournait vers la gauche française, à laquelle il présentait son existentialisme non seulement comme une philosophie antibourgeoise et révolutionnaire, mais comme une philosophie de la liberté, par opposition au marxisme et à sa vision déterministe, qui annule l'individu et sa spécificité. Sartre considérait le marxisme, surtout dans sa version léniniste, comme totalement dépourvu d'une vision cohérente de l'homme ainsi que d'une théorie du sujet-agent.

C'est avec ces intentions que Sartre publia en 1946 *L'existentialisme est un humanisme*. Hormis quelques légères modifications, cet essai reprend fidèlement le texte de la conférence prononcée l'année précédente à Paris, au Club Maintenant.

L'objectif immédiat de cette conférence avait été de répondre aux accusations et aux incompréhensions dont l'existentialisme avait été l'objet, dans les cercles de droite et de gauche. Les adversaires de droite le qualifiaient de doctrine de l'absurde et du néant, athée, matérialiste, où l'être humain était montré dans ses aspects les plus crus et les plus sordides et où les rapports interpersonnels se configuraient comme une torture réciproque. Les adversaires de gauche décrivaient l'existentialisme comme une théorie décadente, comme un produit typique de l'idéalisme petit-bourgeois, qui menait à l'apathie et à la résignation, et qui ne tenait pas compte, avec son subjectivisme myope, des vrais facteurs d'oppression qui

---

<sup>52</sup> J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, 1943, Gallimard, p. 684.

agissent sur l'être humain réel, c'est-à-dire des différentes formes de domination économique-sociale exercées par la société capitaliste.

Après ces commentaires nécessaires pour comprendre le contexte philosophico-politique de l'époque, voyons comment Sartre présente et défend la thèse selon laquelle l'existentialisme est un humanisme : « C'est à ces différents reproches que je cherche à répondre aujourd'hui ; c'est pourquoi j'ai intitulé ce petit exposé : l'existentialisme est un humanisme. Beaucoup pourront s'étonner de ce qu'on parle ici d'humanisme. Nous essaierons de voir dans quel sens nous l'entendons. En tout cas, ce que nous pouvons dire dès le début, c'est que nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine. »<sup>53</sup>

Et il précise plus loin : « Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques... Il ne peut y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui considère l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors du *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine des probabilités qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant : pour définir le probable, il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue ; et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde ; elle consiste à se saisir sans intermédiaire. « En second lieu, cette théorie est la seule à donner une dignité à l'homme, c'est la seule qui n'en fasse pas un *objet*. »<sup>54</sup>

Mais contrairement à ce qui se produit dans la philosophie cartésienne, pour Sartre, le *je pense* renvoie directement au monde, aux autres êtres humains. Voici comment il s'exprime à ce propos : « Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le *cogito* découvre aussi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui ne pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi, découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité, et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres. »<sup>55</sup>

Sartre définit ensuite ce qu'est l'homme pour l'existentialisme. Tous les existentialistes quelle que soit leur provenance, chrétienne ou athée, Heidegger y compris, concordent sur ce point selon Sartre : dans l'être humain, l'existence précède l'essence. Pour préciser ce point, Sartre utilise l'exemple suivant : « Lorsqu'on considère un objet fabriqué, comme par exemple un livre ou un coupe-papier, cet objet a été fabriqué par un artisan qui s'est inspiré d'un concept ; il s'est référé au concept de coupe-papier, et également à une technique de production préalable qui fait partie du concept, et qui est au fond une recette. Ainsi, le coupe-papier est à la fois un objet qui se produit d'une certaine manière et qui, d'autre part, a une utilité définie. Nous dirons donc que, pour le coupe-papier, l'essence – c'est-à-dire l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de le produire et de le définir – précède l'existence. »<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, Nagel, pp. 11-12.

<sup>54</sup> Ibid., pp. 63-65.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 66-67.

<sup>56</sup> Ibid., pp. 17-18.

Or, dit Sartre, dans la religion chrétienne, à partir de laquelle s'est formée la pensée européenne, le dieu créateur est conçu comme le meilleur artisan, qui fait l'homme en s'inspirant d'une conception déterminée, l'essence de l'homme, de même que l'artisan commun fabrique le coupe-papier. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la philosophie athée a éliminé la notion de dieu, mais pas l'idée que l'essence de l'homme précède son existence. Selon cette conception, dit Sartre, « [...] cette nature humaine, qui est le concept humain, se retrouve chez tous les hommes, ce qui signifie que chaque homme est un exemple particulier d'un concept universel, l'homme. »<sup>57</sup>

Mais « L'existentialisme athée, que je représente, – poursuit Sartre – est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. »<sup>58</sup>

Et il précise ensuite : « [...] l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce nom même. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table ? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme *est* d'abord un projet qui se vit subjectivement... rien n'existe préalablement à ce projet... l'homme *sera* d'abord ce qu'il aura projeté d'être. »<sup>59</sup>

L'homme n'a donc pas une essence déterminée ; celle-ci se construit dans l'existence, d'abord comme projet puis par les actions. L'homme est libre d'être ce qu'il veut, mais dans ce processus d'auto-formation, il n'a pas à sa disposition de règles morales qui le guident.

En effet, se référant à l'un des inspirateurs de l'existentialisme, Dostoïevski, Sartre affirme : « Dostoïevski avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis". C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais l'expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. »<sup>60</sup>

Et il continue en ces termes : « Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. [...] l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme. »<sup>61</sup>

Ainsi, selon l'enseignement d'Heidegger, l'homme est seul, jeté dans le monde ; en outre, il est obligé de choisir et de se construire dans le choix. L'être-jeté et le choix sont accompagnés d'angoisse. A ce stade, il convient de préciser que Sartre, dans le but de

---

<sup>57</sup> Ibid., pp. 19-20.

<sup>58</sup> Ibid., pp. 21-22.

<sup>59</sup> Ibid., pp. 22-23.

<sup>60</sup> Ibid., pp. 36-37.

<sup>61</sup> Ibid., p. 38.

reformuler l'existentialisme en humanisme, a été contraint de réviser – en lui donnant une nouvelle fonction – le concept d'angoisse, qui avait eu une si grande importance dans sa philosophie précédente. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre avait défini l'angoisse comme le vertige que l'homme expérimente quand il reconnaît qu'il est libre et qu'il doit assumer lui-même la responsabilité de ses choix. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, la signification de l'angoisse passe du domaine subjectif au domaine intersubjectif : l'angoisse devient alors le sentiment "d'écrasante responsabilité" qui accompagne un choix que l'on reconnaît ne pas être simplement individuel mais qui implique d'autres êtres humains, et même l'humanité entière pour les décisions les plus importantes et les plus radicales.

Voici comment s'exprime Sartre : « Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre nous se choisit, mais par là nous voulons dire aussi qu'en se choisissant, il choisit tous les hommes. En effet, il n'est pas un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal ; ce que nous choisissons, c'est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l'être pour tous. »<sup>62</sup>

C'est sur cette base que Sartre construit son éthique sociale de la liberté : « [...] lorsque sur le plan d'authenticité totale, j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée de l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres. »<sup>63</sup>

Cette éthique n'est pas fondée sur l'objet choisi mais sur l'authenticité du choix. Toutefois, à l'inverse de ce qu'il affirmait dans *L'Être et le Néant*, désormais pour Sartre, tous les comportements ne sont pas dépourvus de sens. Bien qu'il réaffirme qu'il n'est pas nécessaire d'espérer pour agir, l'action n'est pas nécessairement gratuite, absurde, non fondée. En effet, même s'il n'existe pas une morale définitive et si chacun est libre de construire sa propre morale dans la situation où il vit, en choisissant parmi les différentes alternatives qui s'offrent à lui, il est possible de formuler un jugement moral. Celui-ci se fonde sur la reconnaissance de la liberté propre, de celle d'autrui et de la mauvaise foi. Pour Sartre, « On peut juger un homme en disant qu'il est de mauvaise foi. Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuse et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi. »<sup>64</sup> « Si l'on me dit : et si je veux être de mauvaise foi ? Je répondrai : il n'y a aucune raison pour que vous ne le soyez pas, mais je déclare que vous l'êtes, et que l'attitude de stricte cohérence est l'attitude de bonne foi. Et en outre, je peux porter un jugement moral. »<sup>65</sup>

Et voici comment l'existentialisme, qui est au fond un effort pour déduire toutes les conséquences possibles d'une position athée cohérente, en vient à être un humanisme : « [...] l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme et, d'autre part, c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister ; l'homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l'homme – non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement – et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais

---

<sup>62</sup> Ibid., pp. 25-26.

<sup>63</sup> Ibid., p. 84.

<sup>64</sup> Ibid., pp. 80-81.

<sup>65</sup> Ibid., pp. 81-82.

présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste. Humanisme, parce que nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même, et que c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même ; et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain. »<sup>66</sup>

Telles sont donc les idées fondamentales de l'humanisme existentialiste, tel que Sartre les formula en 1945-1946. Mais la pensée de Sartre subit dans les années qui suivirent des retouches continues et parfois des changements profonds, le long d'un itinéraire difficile qui mena le philosophe à être d'abord un "compagnon de route" du Parti communiste français, puis à rompre clairement avec ce dernier après l'invasion de la Hongrie en 1956. Plusieurs idées exposées dans *L'existentialisme est un humanisme* furent ainsi ré-élaborées par la suite. Après la rencontre avec le marxisme, qui le poussa à une analyse plus profonde de la réalité sociale, Sartre en vint à soutenir l'idée d'une liberté non plus absolue mais conditionnée par un ensemble de facteurs sociaux et culturels.

Il reconnut lui-même que les antithèses radicales de *L'Être et le Néant* avaient été imposées par le climat de la guerre, où la seule alternative possible semblait être entre *être avec* et *être contre*. « Après la guerre, vint l'expérience vraie, celle de la société », c'est-à-dire l'expérience d'une réalité multiple et ambiguë, avec des nuances et des gradations, où le rapport entre situation donnée et choix individuel, entre liberté et conditionnement n'est pas clair et direct, mais enchevêtré et complexe. Dans l'interview accordée à la *New Left Review* en 1969, Sartre en vint à donner cette définition de la liberté : « Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de différent de ce que l'on a fait avec lui. Voilà la définition de la liberté que je considère appropriée aujourd'hui : la liberté est ce petit mouvement qui fait d'un être social complètement conditionné, une personne qui ne se limite pas à ré-extérioriser dans sa totalité les conditionnements dont elle a souffert. »<sup>67</sup>

Même avec cette définition réductrice, Sartre n'abandonne pas la thèse fondamentale de toute sa philosophie, thèse selon laquelle la liberté est constitutive de la conscience humaine. Et dans les années soixante-dix, discutant avec les gauchistes de la révolte étudiante de 1968, Sartre, désormais presque aveugle, réaffirme que les hommes ne sont jamais complètement identifiables à leurs conditionnements, que l'aliénation est possible précisément parce que l'homme est libre, précisément parce qu'il n'est pas une chose<sup>68</sup>.

Tel est, dans une synthèse rapide, le parcours philosophique de Sartre. Parcours difficile, plein de changements et d'autocritiques, mais toujours "à l'intérieur d'une certaine permanence". Sartre dut répondre continuellement aux attaques des bourgeois bien-pensants, des catholiques et des marxistes, mais les critiques les plus profondes et les plus radicales à sa tentative de donner une forme humaniste à sa philosophie provinrent de Heidegger, l'inspirateur de nombreux aspects de son existentialisme.

---

<sup>66</sup> Ibid., pp. 92-94.

<sup>67</sup> Itinerary of a thought : Interview of Jean-Paul Sartre, *New Left Review*, n°58, December 1969, p. 45.

<sup>68</sup> J.P. Sartre, P. Gavi, P. Victor, *On a raison de se révolter : discussions*, Paris, 1974.

#### 4. Heidegger et la critique de l'humanisme métaphysique

Un des événements décisifs de la formation philosophique de Martin Heidegger eut lieu en 1916, quand Edmund Husserl fut appelé à occuper la chaire de philosophie à l'université de Fribourg, dont Heidegger était diplômé et où il enseignait. Husserl était déjà à cette époque un penseur très connu et respecté ; la phénoménologie était un mouvement qui se développait rapidement en suscitant un grand intérêt. Cette même année, Husserl choisit Heidegger comme assistant. C'est ainsi que commença une période d'étroite et d'intense collaboration entre les deux hommes, période durant laquelle Heidegger contribua de façon décisive au développement de la phénoménologie, non seulement par ses recherches personnelles mais aussi par l'influence qu'il exerça sur les orientations de recherche d'Husserl. Ce dernier avait coutume de décrire la situation de l'école phénoménologique au cours de ces années à Fribourg par la phrase suivante : « La phénoménologie, c'est Heidegger et moi, personne d'autre. »

En 1927 Heidegger, désormais professeur de philosophie à l'université de Marbourg, publia son œuvre fondamentale, *Être et Temps*, qu'il dédia à Husserl. Ce livre marqua aussi la rupture entre les deux hommes, rupture qui se manifesta explicitement cette même année lorsqu'ils essayèrent vainement de rédiger ensemble l'article "phénoménologie" pour *l'Encyclopædia Britannica*. Cette rupture entraîna aussi une véritable scission à l'intérieur de l'école phénoménologique, rupture que Husserl rendit publique en 1931 lorsqu'il attaqua durement ce qu'il nommait "la philosophie de l'existence" d'Heidegger.

En 1928, Heidegger fut appelé à succéder à Husserl à Fribourg. Lorsqu'il prit ses fonctions, Heidegger lut comme leçon inaugurale ce qui devait devenir une de ses œuvres les plus célèbres et les plus controversées : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* En 1933, avec la victoire politique du nazisme, Husserl, qui était juif, fut radié du corps professoral de l'université ; Heidegger fut nommé recteur un mois plus tard avant d'adhérer au parti nazi. Cette adhésion dura moins d'un an car, dès 1934, Heidegger se démit de sa charge en raison d'un désaccord avec les autorités gouvernementales : il avait en effet refusé d'éloigner de l'université deux collègues antinazis. Il cessa alors de s'occuper de politique et entra dans une période de retrait et de silence ; il cessa de publier, y compris en raison des difficultés que lui imposait le régime. Mais il dispensa régulièrement ses cours universitaires, constamment surveillés par les services de sécurité.

Néanmoins, son adhésion au Parti nazi jeta pour toujours sur Heidegger une ombre sinistre, une sorte de stigmatisme qui n'aida pas à la compréhension de sa philosophie et de la révolution qu'elle avait provoquée dans la pensée occidentale.

À la fin de la guerre, le Commandement des forces d'occupation lui interdit l'enseignement jusqu'en 1951. Ce décret fut révoqué l'année suivante et Heidegger se remit à enseigner, au début de façon privée. Il publia un grand nombre d'essais, composés surtout pendant les années de silence qui avaient suivi la publication d'*Être et Temps*. Ces essais témoignent d'un tournant qui a fait parler d'une "seconde phase" de la pensée d'Heidegger, et qui est manifeste dans la *Lettre sur l'humanisme*, parue en 1947, sur laquelle nous reviendrons.

*Être et Temps* s'ouvre avec une épigraphe qui illustre clairement sa problématique. Il s'agit du passage suivant du *Sophiste* de Platon : « Car manifestement vous êtes déjà depuis longtemps tout à fait familiarisé quand vous vous servez de l'expression "étant". Or nous avons bien cru l'entendre une fois pour toutes mais nous voici à présent dans l'aporie. » Heidegger se demande si le sens du mot *être* est mieux compris actuellement, si nous savons

clairement ce que nous voulons dire quand nous l'employons. La réponse qu'il donne est que non seulement il n'en est pas ainsi, mais que le problème même a été oublié. En effet, le fait de ne pas comprendre le sens du terme *être* ne fait naître en nous aucun doute. Nous l'employons incessamment mais nous ne l'analysons jamais, nous ne nous interrogeons jamais. À son sujet, nous disons en général : « Cette chose est... », en faisant suivre cet énoncé d'une série de prédicats qui définissent la chose examinée. Nous discutons si une chose est ceci ou cela, mais nous n'examinons jamais le mot "est". Le concept d'être étant le concept le plus général et le plus vide qui soit, celui qui s'applique à tous les *étant* (les choses, les animaux, les végétaux, nous-mêmes, etc.), il échappe apparemment à tout type de définition. Son sens se perd dans l'usage commun.

Au cours de sa longue histoire, la philosophie a apporté différentes réponses à la question fondamentale de l'être, et Heidegger déclare qu'il n'a pas l'intention d'en proposer de nouvelle. Etant donné que le problème lui-même est oublié, la compréhension du sens de la question qui l'intéresse s'est réveillée. Le fait que l'homme s'interroge sur ce qu'est l'étant, qu'il demande : « Qu'est-ce... » présuppose déjà une compréhension "moyenne et vague" de l'être de l'étant. Et c'est précisément sur la base de cette compréhension que l'homme pose la question de l'être. La recherche sur le sens de l'être devra alors partir de cet étant qui semble occuper une position privilégiée, c'est-à-dire qu'elle devra comporter une clarification préliminaire de l'être de l'homme.

Mais on ne peut pas enquêter sur l'être ou l'essence de l'homme comme on enquête sur celui de tous les autres étant. Dans la tradition philosophique, lorsqu'on parle "d'essence" ou de "nature" d'un étant, on se réfère à l'ensemble des caractéristiques spécifiques inhérentes à l'étant et sans lesquelles celui-ci ne serait pas ce qu'il est. Mais, pour Heidegger, l'homme n'est jamais quelque chose de défini, de terminé ; sa manière la plus propre d'être est l'*exister*, c'est-à-dire *pouvoir être*, se rapporter continuellement à des possibilités. L'homme, "cet étant que nous sommes toujours", ne se présente pas selon la manière d'être des choses, celle de la *réalité*, de l'*objectivité*, mais selon celle de l'existence, qui est possibilité, dépassement continu de ce qui est donné. Dire que l'homme est constitutivement *pouvoir être*, c'est-à-dire que son *essence* est son *existence*, cela veut dire qu'il ne possède pas une essence au sens traditionnel, une essence donnée et définie comme celle des choses.

Pour Heidegger, il y a entre l'homme et les autres étant une différence radicale d'essence qui ne doit jamais être oubliée. Au contraire, si l'homme est réduit à un étant quelconque et s'il est étudié comme un étant, comme une "chose" – comme le font les sciences qui ont pour objet l'homme (l'anthropologie, la biologie, la psychologie) – on perd ses caractéristiques les plus propres et constitutives. Cette différence représente le point de départ de cette *analytique existentielle* qui devra mettre au jour pas à pas les structures constitutives de l'être de l'homme, selon un approfondissement et un dévoilement progressif, typique de la méthode phénoménologique.

Il est donc apparu à un premier niveau d'analyse que l'essence de l'homme consiste en son existence. Mais celle-ci ne se donne pas abstraitement, mais concrètement, dans un monde fait de choses et d'autres êtres humains. Elle est donc fondamentalement être-dans-le-monde. Heidegger désigne l'essence humaine par le terme *Dasein*, qui signifie littéralement existence, mais il le décompose en *Da-sein*, qui signifie "être-là" ; il entend restituer le caractère de la réalité humaine comme être dans le monde et *ouverture* au monde.

Mais que faut-il entendre par "monde" ? Pour Heidegger, le monde n'est pas simplement la somme de tous les étants possibles, conçus comme choses-en-soi, dotées de réalité *objective*. Nous abordons ici un des points fondamentaux de sa pensée. Pour Heidegger, la philosophie n'est jamais arrivée à rendre compte adéquatement de la vie et de

l'histoire parce qu'elle a toujours conçu la réalité comme *simple-présence*, ou plutôt – pour employer un terme désormais commun aussi bien au langage scientifique qu'au langage quotidien – comme objectivité. Cette conception présuppose d'un côté, un sujet séparé qui observe les choses, de l'autre, que les choses elles-mêmes possèdent une nature en-soi que le sujet s'efforce d'approcher par un regard qui se veut le plus pur et désintéressé possible, comme dans les sciences physiques. Mais une analyse de la signification de "monde" montre que la manière originelle dont les choses se présentent à nous n'est pas celle d'objets séparés de nous, de choses en-soi, dotées d'une existence objective. Les choses se donnent dans notre expérience comme des instruments, au sens que nous les incluons toujours d'une manière ou d'une autre dans notre vie, en les orientant vers un but, en les référant à un "projet". Le "monde" est donc l'horizon à l'intérieur duquel nous donnons de la signification et où nous utilisons ce que nous rencontrons, ce dont nous pouvons disposer. En ce sens, le monde est lui-même une structure constitutive de la réalité humaine.

L'ouverture de l'homme au monde a lieu selon trois modes fondamentaux : la "situation émotionnelle", la "compréhension" et le "discours".

L'homme fait toujours l'expérience de son être-au-monde dans une certaine disposition émotive : son rapport avec les choses n'est jamais neutre, son attitude n'est jamais celle d'un "sujet pur", il se sent dans le monde. La "situation émotionnelle" est donc déjà une appréhension, une pré-compréhension du monde même. Toutefois, l'homme ne peut pas disposer de celle-ci : la tonalité affective, qui détermine sa manière de se rapporter aux choses ne dépend pas de lui. À travers cette ouverture, l'homme découvre que son existence est quelque chose qui lui échappe dans son aspect le plus fondamental. La "situation émotive" l'ouvre ainsi à son caractère inexplicable et à sa finitude, au fait d'*être jeté*, abandonné, dans le monde.

L'homme a toujours une "compréhension" du monde au sens qu'il est toujours familier avec la totalité des significations avant de rencontrer les objets qui s'y présentent. En tant que *pouvoir-être*, l'homme est en effet dans le monde fondamentalement comme "projetant". Sa connaissance des choses est soit une interprétation, soit une insertion de celles-ci dans un projet. La "compréhension" n'est donc pas quelque chose qui s'acquiert en connaissant les choses "comme elles sont" (en soi), mais l'expression d'un rapport incontournable avec elles. Nous avons donc une compréhension-interprétation du monde qui, en tant que "projet", est sujette à des développements et à des changements.

Enfin, le "discours" articule et concrétise la situation émotive et la compréhension.

À travers ces trois ouvertures, l'homme se "soucie" des choses, des autres et de lui-même. Le souci, le se-consacrer-à, est reconnu comme l'être de la réalité humaine en tant qu'existence.

Poussant encore plus loin son analyse, Heidegger découvre dans la *temporalité* le sens du *soin*. En d'autres termes, ce qui permet à l'être humain d'entrer en relation avec les objets, de leur donner une signification et de les comprendre dans un projet, réside dans la temporalité. Heidegger dit en effet : « En tant que, dans sa préoccupation, il calcule, planifie, pourvoit et prévient, l'étant [l'être humain] dit toujours déjà, que ce soit à haute voix ou non : *alors*, cela doit arriver ; *d'abord*, ceci doit être réglé ; *maintenant*, il faut rattraper ce qui *alors* avait échoué et échappé. »<sup>69</sup>

Mais la *temporalité* n'est pas pour Heidegger le temps au sens vulgaire du terme. Dans *Être et Temps*, il mène une analyse de la conception commune du temps d'une extraordinaire

---

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit, trad. française : Être et temps*, 1927, Traduction d'E. Martineau, Authentica, Paris, 1985, p. 278.



profondeur. Le temps commun est entendu comme une succession "d'instant" et les événements sont placés dans cette succession. Le temps apparaît ainsi comme une droite infinie, s'étendant aussi bien dans la direction du passé que dans celle de l'avenir, formée de points-instants. Le point-instant est toujours perçu comme "maintenant", de telle sorte que l'avenir et le passé ne peuvent se comprendre qu'à partir de l'expérience du présent. Mais le "maintenant" du présent est expérimenté alors qu'il glisse vers le passé et tend vers le futur. Le "maintenant" est donc nécessairement aussi un "déjà passé" et un "pas encore". D'autre part, si le passé est perçu en fonction du présent, en fonction du "maintenant", il est un "plus maintenant" ; de même, l'avenir, interprété en fonction du "maintenant" est "pas encore maintenant".

L'image du temps comme succession infinie de points-instants, de "maintenant", apparaît quand les "maintenant" du présent, qui ont les caractéristiques décrites, sont projetés dans le passé et le futur. C'est ainsi qu'Heidegger décrit la conception commune du temps et le sens qu'a son apparition :

« Le temps se donne de prime abord comme séquence ininterrompue de maintenant. Tout maintenant est aussi déjà un à l'instant, ou un dans un instant. Si la caractérisation du temps s'en tient principalement et exclusivement à cette suite, alors ne se laisse fondamentalement trouver en elle aucun commencement et aucune fin. Tout dernier maintenant est, en tant que maintenant, à chaque fois toujours déjà un aussitôt-ne-plus, donc du temps au sens du maintenant-ne-plus, du passé ; et tout premier instant est un à-l'instant-pas-encore, donc du temps au sens du maintenant-pas-encore, de l'avenir. Cette thèse temporelle ne devient possible que sur la base de l'orientation sur un en-soi flottant en l'air d'un déroulement sous-la-main des mainteneurs... »

Si l'on pense jusqu'à son terme la suite des maintenant selon la perspective prise de l'être-présent ou du non-être-présent, alors, jamais ce terme ne se laisse trouver. Et de ce que cette pensée jusqu'à la fin du temps doive à chaque fois toujours encore penser du temps, on infère que le temps est infini.

"Mais où se fonde ce nivellement du temps du monde et ce recouvrement de la temporalité ? Réponse : dans l'être du Dasein lui-même [l'être-là, l'homme], que nous interprétons provisoirement comme souci. Jeté-échéant, le Dasein est de prime abord et le plus souvent perdu dans ce dont il se préoccupe. Mais dans cette perte s'annonce la fuite recouvrante du Dasein devant son existence authentique, qui a été caractérisée comme résolution devançante. Dans la fuite préoccupée est impliquée la fuite devant la mort, c'est-à-dire un détournement du regard de la fin de l'être-au-monde (l'existence). »<sup>70</sup>

Pour Heidegger, la construction de cette image illusoire de la temporalité trouve son sens dans la tentative d'éviter le problème de la mort. Parmi toutes les possibilités qui se présentent à l'homme – qui, comme nous l'avons vu, est fondamentalement un pouvoir-être –, la mort est la seule possibilité propre ; elle est inévitable, indépassable, et donc constitutive de l'homme.

L'existence est fondamentalement être-pour-la-mort. Face à l'angoisse que le néant de la mort produit, l'être humain a deux voies possibles : la première consiste à se perdre dans le monde, à s'abandonner à la banalité du quotidien, au *souci*, aux projets continuellement faits et défaits, réalisés ou inaccomplis ; l'homme invente alors l'illusion du temps comme une succession infinie de "maintenant", qui éloigne l'obscur conscience de son temps, nécessairement fini.

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 289.

Le présent, le "maintenant" est toujours un "pendant que", il est toujours en relation avec un objet présent qui fait partie d'un projet. L'homme arrive ainsi à comprendre l'étant seulement comme chose présente et à se comprendre lui-même aussi comme une chose. Ce mode de vie inauthentique a comme dimension le bavardage, la curiosité et l'équivoque ; le soi-même devient le "on" impersonnel et anonyme, le "on dit", "on croit", "on fait" parce qu'au fond, la mort refusée est toujours la mort des autres, jamais la sienne propre. En effet, c'est du "on meurt" que naissent tous les autres "on". Le rapport quotidien avec le monde de l'être humain qui refuse son être-pour-la-mort est donc marqué par cette inauthenticité, qu'Heidegger appelle déjection, qui signifie littéralement dépôt de matériaux de rebut.

Heidegger oppose à l'existence déjective la possibilité pour l'être humain de conquérir un mode d'existence authentique. On ne peut atteindre celui-ci que grâce à la "résolution anticipatrice" de la mort. Dans cette "résolution", l'être humain assume consciemment la possibilité de la mort comme sa possibilité la plus propre. Arrivant au centre de l'angoisse du néant, il s'ouvre à vivre authentiquement toutes les autres possibilités de l'existence. Découvrir sans voiles ni simulations qu'il est pour-la-mort et qu'il est jeté dans le monde, cela signifie pour lui découvrir ce qu'il a toujours été. L'homme ne peut donc authentiquement avoir été que lorsqu'il se découvre dans son avenir. Le passé jaillit d'une certaine manière de l'avenir. Dans le projet authentique, l'homme se devance donc, ou, comme le dit Heidegger, il "ad-vient" à lui-même, et dans cette "ex-stase", comme il l'appelle, il définit le passé et le présent. En ce sens, « le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir. »<sup>71</sup>

Heidegger nous exhorte à ne pas considérer la temporalité comme quelque chose qui advient dans le temps au sens commun du terme. Cette tendance dérive simplement de notre concept illusoire de temps. Même chose pour les concepts de passé et de futur : « L'avenir, ici, ne désigne pas un maintenant qui n'est pas encore devenu effectif et qui ne le sera qu'un jour, mais la venue en laquelle le Dasein [l'être-là, l'homme] advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le devancement [anticipation de la mort] rend le Dasein authentiquement advenant, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le Dasein, en tant qu'étant, advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être. »<sup>72</sup>

En termes plus simples, le consentement conscient de la mort montre à l'homme sa capacité d'anticiper et de se projeter dans l'avenir (nous employons ici des mots traditionnels) seulement parce que l'homme était déjà depuis toujours ainsi. Il ne s'agit pas d'une cause qui produit un effet, mais bien d'un dévoilement, d'une auto-transcendance, du fait de recommencer à être ce que l'on était depuis toujours, parce que « le sens primaire de l'existentialité, dit Heidegger, est l'avenir. »<sup>73</sup>

Cela ne signifie pas, selon une manière naïve de penser le temps, que le futur vienne "avant" le présent au sens d'un "avant" et d'un "après". Présent, passé, futur sont, comme le dit Heidegger, co-originaires et forment une unité structurale.

*Être et Temps* est une œuvre inachevée. Selon son plan originel, elle devait être composée de deux parties, contenant chacune trois sections. L'ouvrage s'interrompt aux deux premières sections de la première partie, celles qui, comme nous l'avons vu, élaborent une analyse de l'existence humaine (première section) et du sens de celle-ci qu'est le temps (deuxième section). La troisième section, annoncée sous le titre de *Temps et Être* et qui devait affronter le problème central, celui du "sens de l'être en général", ne fut jamais écrite. Plus

---

<sup>71</sup> Ibid., p. 231.

<sup>72</sup> Ibid., p. 229.

<sup>73</sup> Ibid., p. 230.

tard, Heidegger précisa qu'il avait laissé inachevé *Être et Temps* pour des "raisons de langage". En effet, le langage qu'il avait à disposition était au fond le langage traditionnel de la philosophie, marqué par une erreur originelle qui empêche d'exprimer le sens de l'être.

Pour Heidegger, toute l'histoire de la pensée occidentale, à commencer par Platon et Aristote, a conçu l'étant comme simple-présence, et cela a voilé le lien entre l'être et le temps et entre les trois degrés temporels. Dans cette perspective, la relation avec les étant a pris les formes de l'existence inauthentique et déjective, de sorte que le langage qui a exprimé et qui exprime cette relation est nécessairement marqué par l'oubli de l'être. L'être ne peut donc pas être exprimé avec le langage de l'ontologie traditionnelle, de la métaphysique. C'est pour cette raison que la réflexion sur le langage tend à occuper une position de plus en plus centrale dans la philosophie d'Heidegger après *Être et Temps*.

Toutefois, l'oubli de l'être – qui marque toute l'histoire de la métaphysique occidentale – ne peut être considéré simplement comme une erreur philosophique. En effet, si telle a été la manière dont l'être est apparu au *Dasein* durant l'histoire de l'Occident, c'est parce que c'est ainsi que l'être est pour le *Dasein* dans cette tradition culturelle. Il ne s'agit pas d'une erreur mais d'un Destin. Dans le Destin de l'Occident, l'être se manifeste en se dissimulant. C'est dans cette perspective que s'éclaircit la signification de la technologie. Le monde technologique, où tout est instrument, où il n'y a que des étant, où l'être a été complètement oublié et voilé, constitue l'expression achevée de la pensée métaphysique occidentale et, en même temps, l'aboutissement d'une manière de se manifester de l'Être.

Comme le montrent ces questions, qui appartiennent déjà à la "seconde phase" de la pensée d'Heidegger – celle qui suit le "tournant" de sa pensée après *Être et Temps* –, les termes de la relation entre le *Dasein* et l'être sont renversés. Ce n'est plus l'homme qui enquête sur l'Être et s'ouvre à celui-ci, mais c'est l'Être qui s'ouvre à l'homme. Et le langage devient le nouveau centre de cette relation ; mais celui qui parle n'est plus l'homme, mais l'être. Et l'existence, qui avait été perçue comme être-dans-le-monde et être-pour-la-mort, est définie comme suit dans la *Lettre sur l'humanisme* : « Se tenir dans la clairière de l'Être, c'est ce que j'appelle l'existence (*Lichtung*) de l'homme. »<sup>74</sup>

Dans cette perspective existentielle où il entrevoit la lumière de l'être, l'homme écoute le langage de l'être. Toutefois, comme le dit l'un des principaux interprètes d'Heidegger, « Ce langage ontologique n'est plus porteur de significations humaines ; il est une sorte de langage sacré, une sorte de révélation de l'Être dans le silence de toutes les paroles humaines. Le philosophe, au sens courant du terme, devra se taire, et c'est le poète et le penseur qui le relayeront. Ils auront la parole, ou plutôt la parole les aura. Le poète, confident de l'Être, ayant appris à exister dans ce qui n'a pas de nom, peut nommer le sacré, quant au penseur, il peut dire l'Être. »<sup>75</sup>

Avec cette conception de l'être et du langage, Heidegger se situe consciemment à la fin de la pensée occidentale et se relie idéalement, en faisant l'impasse sur toute la "métaphysique" depuis Platon, aux précurseurs de cette pensée, les Présocratiques, dont l'écriture relevait souvent de la poésie et qui « *disaient* l'Être comme l'on récite religieusement une formule sacrée. »<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> À partir de ce moment, Heidegger écrira *Eksistenz* au lieu de *Existenz* et *Seyn* au lieu de *Sein* pour souligner la nouvelle signification des deux mots.

<sup>75</sup> Pierre Thévenaz, *De Husserl à Merleau Ponty : qu'est-ce que la phénoménologie ?*, collection Être et Pensée, cahier de philosophie, Édition de la Braconnière, Neufchâtel Mai 1966, pp. 70-71.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 71.

Après cette présentation rapide de la pensée d'Heidegger, analysons maintenant la position qu'il prit vis-à-vis de l'humanisme, position qui constitue, dans le cadre de cet ouvrage, la question la plus intéressante.

En 1946, la publication de l'essai de Sartre *L'existentialisme est un humanisme* provoqua un vaste débat et de profondes controverses. À cette occasion, un philosophe français, Jean Baufret, écrivit à Heidegger une lettre dans laquelle il lui posait une série de questions sur ce thème, et entre autres, "comment redonner un sens au mot humanisme", que se disputaient les chrétiens et les marxistes et dont s'était maintenant aussi approprié l'existentialisme sartrien.

Heidegger répondit à ces questions avec la *Lettre sur l'humanisme*, publiée en 1947 avec quelques modifications. Dans la *Lettre*, Heidegger trace une histoire de l'idée d'humanisme depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'époque actuelle, en reconstruisant les différentes significations qui lui ont été attribuées. Chacune de ces significations découle d'une détermination préalable de ce qu'est l'humain, c'est-à-dire de ce qu'est l'essence de l'homme. C'est évidemment la définition de cette essence qui marque la frontière entre ce qui est humain et ce qui est inhumain.

Le premier humanisme historique, dit Heidegger, est celui qui est apparu à Rome à l'époque de la République. Ici l'homme humain qui s'oppose à l'homme barbare est le Romain qui a incorporé l'éducation grecque. Cet humanisme a comme idéal *l'humanitas* qui est la traduction du mot grec *paideia*, éducation. Il s'agit de l'éducation qui était donnée dans les écoles philosophiques de la fin de la période hellénistique. À la fin du Moyen-âge, l'humanisme italien, qui vise expressément à rallier la Grèce et Rome, fera sien ce même idéal humaniste. Dans ce cas, l'homme barbare, auquel s'oppose l'homme humain, est l'homme du Moyen-âge. Tous les courants de pensée qui se sont réclamés de la Grèce et de Rome après la Renaissance ont revendiqué cette idée d'humanisme.

Les autres humanismes – marxiste, chrétien, sartrien – ne se tournent nullement vers l'Antiquité et déterminent l'essence de l'homme à leur manière. Ainsi, « Marx exige que l'homme humain soit connu et reconnu. Il trouve cet homme dans la société. L'homme social est pour lui l'homme naturel. Dans la société, la nature de l'homme, c'est-à-dire l'ensemble de ses besoins naturels (se nourrir, se vêtir, se reproduire, nécessités économiques), est régulièrement assurée. Le chrétien voit l'humanité de l'homme, ... du point de vue de ses limites par rapport à Dieu. Sur le plan de l'histoire du salut, l'homme est homme comme enfant de Dieu, qui perçoit l'appel du Père dans le Christ et y répond. »<sup>77</sup> Pour Sartre, l'homme n'a pas une essence déterminée ; celle-ci se construit dans l'existence par le choix.

Heidegger poursuit "Aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme par le but et le fondement, le mode et les moyens de réalisation, ou par la forme de la doctrine, elles tombent pourtant d'accord sur ce point, que *l'humanitas de l'homo humanus* est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité.

« Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique. »<sup>78</sup>

Pour Heidegger, toutes ces conceptions humanistes sont donc marquées par le même vice fondamental : elles sont une métaphysique ou elles construisent une métaphysique. Et

---

<sup>77</sup> M. Heidegger, *Lettres sur l'humanisme*, Aubier, Collection Philosophie de l'Esprit, 1983, p. 45.

<sup>78</sup> Ibid., pp. 49-51.

nous avons vu qu'il inclut dans cette catégorie toute la pensée occidentale, à partir de Platon et d'Aristote. La métaphysique réduit la réalité de l'étant à la *simple-présence*, à l'objectivité ; elle ne saisit l'étant que dans la dimension temporelle du présent. En outre, elle présuppose l'être de l'étant mais elle ne l'étudie, ni ne le connaît.

La métaphysique repose sur un fondement qui lui est inconnu. La même chose se produit nécessairement pour tous les humanismes métaphysiques, anciens ou modernes. Ils présupposent – et nous en arrivons ainsi au point central de l'analyse d'Heidegger – que l'essence de l'homme est quelque chose d'évident, sur quoi il n'est pas nécessaire de discuter, parce qu'ils renvoient à la définition de l'homme comme "animal rationnel", c'est-à-dire à la formule latine qui est la traduction de l'expression grecque "*zoon logon ekhon*". Mais cette définition est déjà un type de métaphysique, elle est déjà une interprétation. Elle place en effet l'homme dans la dimension de l'animalité, même si elle y ajoute ensuite le "rationnel" qui est conçu, selon les systèmes philosophiques, comme âme, ou esprit, ou sujet pensant, ou personne, etc. Certes, de cette manière on dit quelque chose de vrai sur l'homme, mais son essence est pensée de façon trop limitée. « La métaphysique, dit Heidegger, pense l'homme à partir de *l'animalitas*, elle ne le pense pas en direction de son *humanitas*. »<sup>79</sup>

À cette conception restrictive de penser l'essence humaine, Heidegger oppose sa vision de l'Être, dont seulement l'homme tire son propre fondement. Comme nous l'avons déjà dit, la conception du rapport entre le Dasein et l'Être proposée dans la *Lettre sur l'humanisme* appartient à la "seconde phase" de la pensée d'Heidegger. L'essence de l'homme est maintenant son ex-istence, au sens de "être dans la clairière de l'Être". C'est précisément parce qu'il demeure à proximité de l'Être que l'homme est essentiellement différent des autres êtres vivants.

Voici comment s'exprime Heidegger : « L'existence ne peut se dire que de l'essence de l'homme, c'est-à-dire de la manière humaine d'être ; car l'homme seul est, pour autant que nous en ayons l'expérience, engagé dans le destin de l'existence. C'est aussi pourquoi l'existence ne peut jamais être pensée comme un mode spécifique parmi d'autres modes propres aux vivants, à supposer qu'il soit destiné à l'homme de penser l'essence de son être. »<sup>80</sup> « De tout étant qui est, l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence existante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants. »<sup>81</sup>

Pour Heidegger, l'homme est donc beaucoup plus proche du divin, de l'être au sens de Transcendance pur, qu'il ne l'est des autres espèces vivantes. L'expression première de cette proximité est le langage. C'est donc à partir de cette proximité et non à partir de l'animalité, que doit être pensée son essence. Le mot ex-istence par lequel Heidegger définit l'essence de l'homme n'a pour lui rien de commun avec le mot existence employé dans la tradition métaphysique. Dans cette tradition, existence veut dire "réalité de fait", par opposition à essence, au sens de possibilité logique, d'exemplarité idéale. Sartre appartient de plein droit à la tradition métaphysique. Heidegger dit en effet que Sartre « formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici *existentia* et *essentia* au sens de la métaphysique qui dit, depuis Platon que *l'essentia* précède *l'existentia*. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 57.

<sup>80</sup> Ibid., pp. 57-59.

<sup>81</sup> Ibid., p. 63.

métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Être. »<sup>82</sup>

L'existentialisme sartrien n'a donc rien à voir avec la philosophie d'Heidegger. Celui-ci renversera la phrase de Sartre – « Nous, nous sommes précisément dans un plan où il n'y a que des hommes » – qui est à la base de l'existentialisme du philosophe français, et il dira : « Nous sommes sur un plan où il n'y a que l'Être. » Le plan dont parle Sartre n'est autre, pour Heidegger, que l'Être. Les voies des deux philosophes divergent radicalement.

Pour Heidegger, il reste donc bien peu de chose des "humanismes" une fois qu'a été dénoncée leur matrice métaphysique, qui a déterminé leur appauvrissement et leur perte de signification. Toutefois, une telle dénonciation n'a pas été inutile. Elle a permis de penser l'essence de l'homme de façon plus originelle, c'est-à-dire comme ex-sistence, comme le fait pour l'homme de demeurer dans la proximité de l'Être.

Mais convient-il que cette forme de pensée, qui critique les humanismes sans se faire partisane de "l'inhumain", soit appelée humanisme ? « Ou bien la pensée ne doit-elle pas tenter, s'interroge Heidegger, par une résistance ouverte à l'humanisme, de risquer une impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin *l'humanitas de l'homo humanus* et ce qui la fonde ? Ainsi pourrait s'éveiller, si la conjoncture présente de l'histoire du monde n'y pousse déjà d'elle-même, une réflexion qui penserait non seulement l'homme, mais la nature de l'homme, non seulement la nature, mais plus originellement encore la dimension dans laquelle l'essence de l'homme, déterminée à partir de l'Être lui-même, se sent chez elle. »<sup>83</sup>

Cette réflexion sur l'essence de l'homme est donc fondamentale car c'est seulement sur la base de la compréhension de son essence que l'homme peut construire son avenir<sup>84</sup>. Mais redonner un sens au mot "humanisme" ne peut pas être une opération abstraite : il est nécessaire de faire une expérience plus originelle de l'essence de l'homme. Les humanismes traditionnels ont manqué leur but : l'homme moderne se sent aliéné, sans demeure, sans patrie. Cette aliénation ne doit pas être pensée dans les termes de Marx, mais comme éloignement de l'Être.

Un rapprochement par rapport à l'Être oublié est donc la seule voie possible pour faire sortir l'homme de la situation "d'être étranger" où il se trouve. C'est dans ce rapprochement que réside le Destin de l'Occident. Voilà comment s'exprime Heidegger : "Toutefois, l'Occident n'est pensé, ni de façon régionale, comme Couchant opposé au Levant, ni même seulement comme Europe, mais sur le plan de l'histoire du monde, à partir de la proximité à l'origine. La patrie de cet habiter historique est la proximité à l'Être.

« C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité. C'est ainsi seulement, à partir de l'Être, que commence le dépassement de l'absence de patrie en laquelle s'égarèrent non seulement les hommes, mais l'essence même de l'homme. »<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Ibid., pp. 69-71.

<sup>83</sup> Ibid., pp. 119-121.

<sup>84</sup> Ibid., pp. 55-57.

<sup>85</sup> Ibid., p. 99.

Telle est, en résumé, la pensée d'Heidegger sur l'humanisme. Dans la *Lettre*, il a accompli sur les conceptions humanistes traditionnelles le même travail de déstructuration, de déconstruction, qu'il avait accompli auparavant sur la philosophie. Pour lui, la vision que les humanismes métaphysiques ont de l'homme est insuffisante ; elle est même nuisible et doit donc être totalement démantelée. Mais si sa pensée est en opposition à l'humanisme traditionnel, c'est parce que ce dernier ne place pas suffisamment haut *l'humanitas de l'homme*. Toutefois, Heidegger ne dit pas comment une nouvelle expérience de l'essence humaine peut être faite : il en démontre simplement la nécessité et donne comme seule indication générale que c'est à l'Occident que revient la réalisation de cette nouvelle expérience. Mais il revient à l'Être et non à l'homme de s'ouvrir, et par des formes qui lui soient propres : l'homme ne peut pas intervenir sur celles-ci ; il ne peut que se préparer dans le silence à la révélation de l'Être.

## 5. L'antihumanisme philosophique

### 5.1 Le structuralisme et Claude Lévi-Strauss

Le structuralisme est l'un des courants de pensée qui se situent le plus résolument dans une position antihumaniste. Il s'agit d'une tendance philosophique qui est apparue dans les années soixante, tout particulièrement en France. Il n'est pas possible d'attribuer au structuralisme les caractéristiques d'une École ou d'un mouvement homogène : il s'agit plutôt, comme d'autres l'ont fait remarqué, d'un "style de pensée" qui semble commun à des personnalités très différentes, travaillant dans des domaines très divers des sciences humaines, comme l'anthropologie (Cl. Lévi-Strauss), la critique littéraire (R. Barthes), la psychanalyse freudienne (J. Lacan), la recherche historiographique (M. Foucault), ou appartenant à des courants philosophiques spécifiques comme le marxisme (L. Althusser).

Ce groupe hétérogène de penseurs est caractérisé par une attitude générale de refus à l'égard des idées de subjectivisme, d'historicisme et d'humanisme, qui sont au centre des interprétations de la phénoménologie et de l'existentialisme développées au cours de l'après-guerre par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, et qui étaient alors dominantes sur la scène philosophique française. Utilisant une approche opposée à celle suivie par ces derniers, les structuralistes tendent à étudier l'être humain de l'extérieur, comme un phénomène naturel quelconque, "comme on étudie les fourmis" (comme le dira Cl. Lévi-Strauss), et non de l'intérieur comme une conscience. Avec cette approche, calquée sur les méthodes des sciences physiques, ils tentent de mettre au point des stratégies d'enquête susceptibles de faire apparaître des relations systématiques et constantes dans le comportement humain individuel ou collectif, auxquelles ils donnent le nom de *structures*. Il ne s'agit pas de relations apparentes, superficielles, mais profondes et en grande partie non perçues consciemment, elles limitent et contraignent l'action humaine. Quel que soit l'objet sur lequel elle s'exerce, l'enquête structuraliste tend à faire émerger l'inconscient et les conditionnements plutôt que la conscience ou la liberté humaine.

Il convient de préciser que le concept de structure et la méthode qui lui est inhérente n'aboutissent pas au structuralisme directement à partir des sciences logico-mathématiques ou de la psychologie (l'école de la "Gestalt") où ils opéraient depuis longtemps, mais par une voie totalement différente : la linguistique. On a dit à ce propos que le structuralisme est né d'un "excès" des théories du langage<sup>86</sup>. En effet, la référence commune aux différents développements du structuralisme a toujours été l'ouvrage de Ferdinand de Saussure, *Le Cours de linguistique générale* (1915) qui constitue une contribution décisive à la fondation de la linguistique moderne et qui inaugure l'emploi de la "méthode structurale" dans le champ des phénomènes linguistiques.

Ajoutons qu'il faut aussi rechercher les racines du structuralisme, surtout pour ce qui concerne les théories esthétiques et littéraires, dans cette tendance vaste et variée apparue en Russie à l'époque de la Révolution, qui traverse toute la pensée et l'art européen du début du XX<sup>e</sup> siècle et à laquelle on a donné le nom de Formalisme. Ce terme, ou plus précisément celui de "méthode formelle", apparaît pour la première fois dans les théories esthétiques des Futuristes russes, qui proclamaient la nécessité de révolutionner, en même temps que la société, la littérature et les arts. Ce sont là des instruments qui ont pour but de dé-familiariser la pensée, de détruire la strate des habitudes perceptives normales et banales, grâce à

---

<sup>86</sup> P. Anderson, *In the tracks of historical materialism*, Londres, 1983, p. 40.



l'utilisation d'objets étranges et sans intérêt, d'artifices techniques, et en privilégiant l'aspect formel par rapport au contenu<sup>87</sup>.

Le linguiste russe Roman Jakobson joue un rôle de liaison important entre les différents composants historiques du structuralisme et dans le travail de transmission de la méthode interprétative structurale de la linguistique aux autres sciences humaines. En effet, chez Jakobson se mêlent les différentes orientations de développement du structuralisme : à partir de l'expérience du formalisme russe, dont il répandit les théories esthétiques, il développa les idées de Saussure d'abord dans le Cercle linguistique de Prague, dont il fut l'un des fondateurs, puis pendant son séjour en Amérique. C'est d'ailleurs à New York, où il s'était réfugié pour échapper à la guerre, que Claude Lévi-Strauss entra en contact direct avec le structuralisme linguistique grâce à l'amitié qu'il noua avec Jakobson.

Examinons maintenant les aspects fondamentaux de la théorie de Saussure ; cela nous permettra de comprendre pourquoi celle-ci a eu une telle importance dans le développement du structuralisme.

Pour Saussure, le langage, faculté commune à tous, ne peut être conçu simplement comme la somme des actes de parole (déjà effectués ou à venir) que les individus accomplissent pour communiquer entre eux. La distinction fondamentale dans le langage, est entre *langue* et *parole*. « La langue est un système de signes exprimant des idées. »<sup>88</sup> et « elle est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté. »<sup>89</sup>

La *parole* est en revanche un acte de communication verbal individuel pour exprimer une pensée personnelle. Le premier concept indique donc le système de règles qui est à la base des actes de parole individuels et qui existe indépendamment du sujet parlant car elles sont partagées par toute une communauté. Sans la connaissance de ce système de règles, que l'individu fait sien par l'apprentissage, aucun acte de parole n'est possible. Pour Saussure, la linguistique doit être comprise fondamentalement comme l'étude de la *langue* et, en ce sens, elle constitue seulement une branche d'une discipline plus générale, une science des signes, ou sémiologie, dont il espère le développement à l'avenir.

Saussure opère une seconde distinction fondamentale entre *signifiant* et *signifié* à l'intérieur d'un signe linguistique. En première analyse, Saussure définit le signe linguistique comme l'union entre un concept et une "image acoustique" (c'est-à-dire un son considéré non d'un point de vue strictement physique, matériel, mais dans la dimension de la perception auditive)<sup>90</sup>.

Saussure propose, afin d'éviter d'éventuelles ambiguïtés, d'appeler le premier terme *signifié* et le second *signifiant*. Mais le point fondamental qui émerge de l'analyse de Saussure est le suivant : le lien qui unit les deux composants d'un signe linguistique est arbitraire, puisqu'un même concept, par exemple celui de "sœur", est lié à des images acoustiques différentes dans les différentes langues (sister, sœur, sorella, etc.). Il n'existe donc aucune raison apparente pour qu'une image acoustique donnée soit unie à un certain concept : une autre serait tout aussi adéquate. Cela ne veut pas dire que le sujet parlant puisse librement modifier l'association entre les deux termes dans une certaine langue : s'il le fait, la communication peut en être compromise. En effet, même si elle est arbitraire, l'association est socialement donnée à un certain moment historique. Il est évident que le langage change avec

<sup>87</sup> J.G. Melquior, *From Prague to Paris, A critique of structuralist and post structuralist thought*, Londres, 1986, chap. II.

<sup>88</sup> F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1972, p. 33.

<sup>89</sup> Ibid., p. 31.

<sup>90</sup> Ibid., p. 98.

le temps, mais ce qui compte pour une communauté linguistique, c'est sa situation présente qui est celle qui rend possible la communication entre les personnes.

Mais ce n'est pas tout. Un idiome produit un ensemble distinct de signifiants, partageant et organisant le spectre sonore d'une manière à la fois arbitraire et spécifique. De plus, il opère de la même manière dans le spectre des possibilités conceptuelles : un idiome possède sa propre façon, arbitraire et spécifique, de diviser et d'organiser le monde en concepts et en catégories, c'est-à-dire de créer des signifiés. Cela peut facilement se vérifier en considérant que certains termes, expressions ou constructions d'une langue ne peuvent être traduits facilement dans une autre langue, précisément parce que les signifiés ne sont pas superposables, correspondant à des articulations différentes au plan conceptuel. Les signifiés n'existent donc pas en soi, ils ne constituent pas des entités fixes, valables pour tous les idiomes, que chaque idiome véhicule avec des signifiants différents. Mais les signifiés et les signifiants, parce qu'ils sont des divisions arbitraires d'un continuum (conceptuel dans un cas, sonore dans l'autre) ne peuvent être définis que par leurs relations, par le système de différences réciproques, chacun étant ce que tous les autres ne sont pas. Illustrons ce point en nous servant d'un exemple fourni par Saussure lui-même<sup>91</sup> : l'Express Genève-Paris est le même train tous les jours bien que ses composantes matérielles puissent être toujours différentes. En effet, la locomotive, les wagons et le personnel peuvent changer de jour en jour. Ce qui donne une identité au train en question, c'est sa position dans le système des trains décrit par l'horaire des chemins de fer. Ce qui compte, c'est qu'il puisse être distingué de tous les autres trains. Voilà comment Saussure expose ce point clef de sa théorie linguistique, cette conception *différentielle* des signifiants et des signifiés : « Ce qui importe dans le mot, ce n'est pas le son lui-même, mais les différences phoniques qui permettent de distinguer ce mot de tous les autres, car ce sont elles qui portent la signification. »<sup>92</sup> « [Les concepts] sont purement différentiels, définis non pas positivement par leur contenu, mais négativement par leurs rapports avec les autres termes du système. Leur caractéristique la plus rigoureuse est d'être ce que les autres ne sont pas. »<sup>93</sup>

Il faut enfin tenir compte d'une dernière distinction fondamentale, celle entre *synchronie* et *diachronie*. Nous avons tous eu l'expérience du fait que le langage change incessamment : les signes linguistiques ne sont pas statiques mais se transforment sans cesse. Ce fait se vérifie de façon immédiate pour ce qui concerne les signifiants, mais il s'applique aussi aux signifiés. Par exemple, "silly" avait en anglais la signification positive de "pieux", "bon", et cela jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle où il commença à signifier "innocent", "vulnérable". Ce mot a continué à changer de signification jusqu'à l'époque actuelle où il est devenu l'équivalent "d'idiot". Le langage peut alors être étudié, selon Saussure, dans une dimension *diachronique*, c'est-à-dire historique, en suivant les changements des signes linguistiques, ou bien dans un arrangement historique particulier et momentané, c'est-à-dire dans sa dimension *synchronique*. Cette dernière est en ultime ressort celle qui importe pour ceux qui utilisent le langage et elle seule permet de déterminer le système de relations internes, de règles d'un idiome (*langue*). D'où la priorité accordée par Saussure à l'analyse synchronique en linguistique.

Telles sont, sous une forme extrêmement synthétique, les idées fondamentales et les plus innovantes qui émergent du *Cours de linguistique générale* de Saussure. Il convient de rappeler, à ce stade, que le *Cours* est une œuvre posthume de Saussure, publiée en 1915 comme une sorte de "reconstruction" de la pensée du Maître présentée par ses élèves sur la base des notes prises pendant ses leçons. Ajoutons aussi que l'on trouve dans le *Cours* non le

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 151.

<sup>92</sup> Ibid., p. 163.

<sup>93</sup> Ibid., p. 163.

terme "structure" mais le terme "système" par lequel Saussure assigne au langage la condition d'un tout solidaire, dont les parties sont liées entre elles et interdépendantes. On entend en général par structure les modalités d'organisation d'un système sur la base du rang, du rôle, des rapports, etc., de ses parties. Et le mot fut employé en ce sens dans le structuralisme linguistique postérieur : le terme apparaît pour la première fois dans ce sens au sein du Cercle linguistique de Prague où il est question de "structure du système linguistique".

Il en résulte donc que le langage, dans l'analyse de Saussure, comporte des propriétés singulières : d'une part il est composé de signes totalement arbitraires, d'autre part il présente une structure rigide impersonnelle, externe et antérieure à l'individu, lequel ne peut ni la créer ni la transformer. Cette structure fonctionne comme une sorte d'*a priori* social : bien que la structure ne soit pas perçue consciemment, elle exerce une influence fondamentale sur ceux qui l'apprennent et l'emploient car elle détermine pour une large part la qualité et l'ampleur de leur horizon de connaissance. En effet, les personnes assimilent le langage avant d'être en mesure de "penser par elles-mêmes" ; cet apprentissage constitue même la base pour que le penser se produise. Certes, on peut par la suite privilégier certains contenus et en rejeter d'autres mais on ne peut pas aisément changer le système d'associations entre signifiants et signifiés socialement établi, que l'apprentissage a déposé dans la mémoire de chacun. Autrement dit, on pense toujours à l'intérieur d'un langage et le langage est déjà une forme d'interprétation de la réalité. Cette approche rétrécit au maximum l'espace pour un sujet qui construit consciemment sa propre expérience et s'exprime librement dans le langage. On peut même en déduire qu'il n'existe aucun moment perceptif qui serait distinct d'un moment ultérieur où la perception serait articulée consciemment dans le langage : il semble qu'il n'existe qu'un seul moment, celui de la perception-interprétation qui évite en grande partie le "sujet".

Cela permet de comprendre l'attitude générale anti-subjectiviste et antihumaniste que les structuralistes tireront du paradigme linguistique de Saussure. En outre, le privilège accordé à l'analyse synchronique, qui fait émerger les structures, transforme l'histoire en une série de "tableaux" sans connexions, où l'arrière-plan change mais où apparaissent toujours des êtres humains soumis à des conditionnements inconscients. C'est donc une *histoire sans sujet* qui en découle.

Claude Lévi-Strauss peut être considéré comme le "père" du structuralisme. Ce n'était pas un linguiste mais un anthropologue, formé dans la tradition de la sociologie française de E. Durkheim et de M. Mauss. Après sa rencontre avec R. Jakobson, l'approche employée par le structuralisme linguistique devient pour lui un instrument privilégié pour étudier en profondeur les phénomènes socioculturels – l'objet de l'anthropologie – afin de déterminer ces *constantes universelles* des sociétés humaines que recherchait Durkheim. Adoptant la méthode du structuralisme linguistique, Lévi-Strauss se propose de réduire l'anthropologie à une sémiotique, c'est-à-dire d'étudier les cultures humaines comme des structures de langages verbaux et non verbaux<sup>94</sup>.

En effet, l'anthropologie fait émerger de l'étude d'une culture une série de systèmes tels que la parenté, les rites matrimoniaux, la nourriture, les mythes, etc. Chacun d'eux constitue un ensemble de processus qui permettent un type spécifique de communication, et ils peuvent donc être traités comme des langages qui agissent à différents niveaux de la vie sociale, chacun avec son propre système de signes. Leur ensemble structuré constitue la totalité de la culture qui peut donc être considérée comme une sorte de langage global.

---

<sup>94</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, chap. 3.

Ainsi, en analysant les systèmes complexes de division en clans totémiques des tribus dites primitives, Lévi-Strauss repère dans ces systèmes une forme de communication, un langage. Pour un œil "moderne", ces systèmes paraissent absurdes, primitifs au sens de confus, naïfs, dépourvus de rationalité. Pourtant, quand un homme primitif partage l'univers selon les caractéristiques de son clan, en y incluant certains animaux, plantes ou étoiles, il construit un système de divisions entre soi et les autres membres de la tribu qui fait de la tribu même un ensemble *articulé et non indistinct*<sup>95</sup>, il construit un système de communication sociale qui donne son unité à la tribu. Mais ce n'est pas tout : cette opération n'est nullement "primitive", mais hautement sophistiquée, en ce sens que cet homme primitif réunit des choses *qui ne sont pas unies dans l'expérience perceptive*, et tel est précisément l'essence de tous les signes et de l'opération même de signification.

De même, quand il s'identifie à l'animal totémique, l'homme primitif ne se "perçoit" pas comme animal, comme un ethnologue naïf pourrait le croire, mais il "s'interprète" comme un animal d'un type spécifique : c'est-à-dire qu'il devient un signe pour lui-même et pour les autres membres de la tribu et il entre ainsi dans le "discours" de sa société.

Le sauvage organise son monde mental d'une manière que Lévi-Strauss définit comme "analogique", étant donné qu'il utilise pour construire ses propres signes les objets naturels qui l'entourent, un peu comme le ferait un *bricoleur*, qui crée ou répare quelque chose avec les morceaux d'objets qu'il a à sa disposition. En ce sens sa pensée est différente de la pensée moderne, ou logique, qui invente au contraire des signes artificiels et les superpose à la nature (à la manière d'un *ingénieur*). Toutefois, la pensée sauvage n'est pas moins abstraite que la pensée moderne et elle est aussi éloignée que celle-ci d'un monde de pures données sensorielles. En ce sens, l'étude des systèmes complexes de parenté dans les sociétés primitives est très édifiante. Lévi-Strauss dit à ce propos : « Un système de parenté ne consiste pas dans les liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus ; il n'existe que dans la conscience des hommes, il est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation réelle. »<sup>96</sup>

La différence entre nous, les modernes, et les "primitifs" ne consiste donc pas pour Lévi-Strauss dans la capacité mentale, mais dans le champ d'application de l'énergie mentale commune. Le mental primitif est exactement le même que le mental moderne, dont il dévoile le fonctionnement profond : ils construisent tous deux leurs propres réalités et les projettent sur le monde réel qu'ils trouvent autour d'eux, même si dans les deux cas cette opération n'est pas consciente. Bref, on voit émerger la fonction *symbolique*, structurante de l'esprit humain, qui est toujours présente partout, dans toute société, bien qu'avec des modalités différentes.

D'autre part, la forme analogique de la pensée, typique du totémisme, n'est certes pas limitée aux peuples primitifs mais on peut la trouver partout : dans un club sportif moderne, par exemple, où les joueurs portent des noms d'animaux, pour indiquer des caractéristiques ou des tempéraments propres et ainsi se distinguer des autres. Mais elle n'est plus perçue comme telle, ou bien elle apparaît simplement "étrange", et ce phénomène commence quand les êtres humains cessent de coopérer analogiquement avec la nature et veulent seulement agir logiquement sur celle-ci.

Lévi-Strauss est un critique sévère et amer de l'homme et de la société moderne qu'il définit comme "un cataclysme monstrueux" qui menace d'engloutir la planète entière, et, de ce point de vue, il devance bien des thèmes des mouvements écologiques futurs. Pour lui, le "progrès" n'a été possible qu'au prix de la violence, de l'esclavage, du colonialisme, de la destruction de la nature. Mais ce n'est pas tout : le progrès n'est qu'une illusion

---

<sup>95</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. 3.

<sup>96</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit., pp. 67-68.

ethnocentrique de notre civilisation, c'est un *mythe*. Et, en tant que mythe, il a le même caractère arbitraire et la même fonction de "vérité sociale" que les mythes produits par la pensée primitive.

Le progrès n'existe pas car l'histoire n'existe pas en tant que succession objective d'événements. L'histoire n'est qu'un système de signes qui, par définition, sont injustifiés et déterminés par d'autres réalités non-historiques. En effet, les expressions historiques – c'est-à-dire les façons de relater l'histoire – comme le font le langage, le totémisme et les mythes, choisissent leurs unités signifiantes à l'intérieur d'une matrice terminologique préexistante constituée par les "faits historiques". Mais le choix, l'organisation et donc l'interprétation des "faits historiques", bref les signifiés dont ils sont chargés, sont arbitraires et déterminés par une projection de notre situation présente. On s'intéresse à une période historique, la Révolution française par exemple, parce que l'on croit qu'elle fournit un modèle interprétatif et une conduite pour le présent. L'histoire en soi, ne fournit aucune signification et ne présente aucun progrès : elle est un catalogue de faits ainsi qu'une méthode qui peut s'utiliser de différentes manières.

Il est clair que la pensée de Lévi-Strauss ne pouvait pas ne pas entrer en conflit avec celle de Sartre, dont elle constitue l'antithèse presque parfaite. Avec la *Critique de la raison dialectique* (1960), Sartre avait tenté une synthèse de l'humanisme existentialiste et du marxisme. Pour lui, ce sont les hommes qui construisent l'histoire et celle-ci est intelligible. En tant qu'humanisme, la pensée de Sartre tend même à démontrer que le signifié, la continuité et le but attribués à l'action humaine collective sont des composants intrinsèques de la compréhension historique. L'histoire ne peut donc pas être réduite à un phénomène simplement naturel, biologique<sup>97</sup>.

Le passage suivant – extrait du dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, en grande partie consacré à la réfutation de la *Critique de la raison dialectique* – montre la valeur que Lévi-Strauss attribue à l'historicisme et à l'humanisme de Sartre : « Il suffit de reconnaître que l'histoire est une méthode à laquelle ne correspond pas un objet distinct, et, par conséquent, de récuser l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité, qu'on prétend nous imposer dans le but inavoué de faire, de l'historicité, l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal : comme si, à la seule condition de renoncer à des "moi" par trop dépourvus de consistance, les hommes pouvaient retrouver, sur le plan du nous, l'illusion de la liberté. »<sup>98</sup>

Pour Lévi-Strauss, de même qu'il n'existe pas de sujet individuel (rappelons qu'il avait qualifié *d'enfant gâté* le "moi" de la tradition phénoménologique), il n'existe pas non plus de sujet collectif, l'humanité, qui crée l'histoire et donne une continuité consciente aux événements. À la base de l'idée moderne d'historicité, sous le couvert de laquelle on essaie de faire passer l'idée de liberté humaine et donc d'humanisme, réside le fait que nous vivons dans une société "chaude" (comme l'appelle Lévi-Strauss), c'est-à-dire une société qui produit constamment, à travers une dialectique interne, le changement social et donc des tensions et des conflits continuels. C'est une société qui fonctionne comme une machine thermodynamique, qui crée un haut niveau d'ordre au prix d'une grande consommation d'énergie et d'inégalités internes, c'est-à-dire une machine qui génère de l'entropie, un désordre global supérieur à l'ordre interne. Au contraire, les sociétés primitives sont "froides", parce qu'elles essaient de limiter le changement, d'éviter l'histoire. Et elles le font en

---

<sup>97</sup> Cf. K. Soper, *Humanism and anti humanism*, Hutchinson Publishing Group, 1986, chap. V.

<sup>98</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 347.

maintenant un niveau de vie bas – et donc en respectant l'environnement –, en essayant de limiter la croissance démographique et en fondant le pouvoir sur le consensus<sup>99</sup>.

À ce stade, on voit clairement apparaître l'un des paradoxes de la philosophie de Lévi-Strauss, que ses nombreux critiques n'ont pas manqué de souligner<sup>100</sup> : comme il a formulé un jugement si âpre et si négatif sur la société industrielle, on s'attendrait à un rejet de la science ou, plus généralement, du "regard scientifique" qui objective la nature, qui la transforme en chose. En effet, le développement de notre "société entropique" s'est accompagné de celui de la science et de la technologie. Mais Lévi-Strauss, au contraire, situe sa recherche dans le domaine des sciences naturelles, il la situe même dans le scientisme matérialiste le plus rigoureux et le plus global. Voici comment il s'exprime dans un passage devenu célèbre : « [...] nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre. La valeur éminente de l'ethnologie est de correspondre à la première étape d'une démarche qui en comporte d'autres : par delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants... Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres... qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques. »<sup>101</sup>

Dans une ultime synthèse, les différents types de sociétés humaines résultent simplement, pour Lévi-Strauss, de différents arrangements des éléments structuraux de l'esprit humain, qui peuvent être eux-mêmes ramenés à des fonctionnements biochimiques et biophysiques. Et cela parce que l'esprit n'est autre qu'un attribut du cerveau humain et constitue un *système fermé* : comme un kaléidoscope où des mouvements successifs produisent de continuel jeux de formes et de couleurs, à partir de quelques éléments simples.

Il est évident que ce naturalisme et cet antihumanisme radicaux se prêtent à des objections à différents niveaux. Les plus immédiates concernent la position et le rôle de l'observateur : l'étude des "hommes-fourmis" est effectuée par un être humain. Donc, comme l'a écrit le phénoménologue M. Dufrenne : « Quel que soit l'élément dans lequel elle se meut, la pensée de l'homme affronte toujours cette tâche épuisante d'avoir à revenir de la pensée au penseur ; tout ce qu'elle dit de l'homme, c'est un homme qui le dit... »<sup>102</sup>

Nous devons considérer enfin la question cruciale de la valeur qui peut être attribuée à des interprétations des structures culturelles des peuples primitifs effectuées par un esprit moderne, lequel par définition possède une configuration inconsciente différente de ce qu'il interprète. Lévi-Strauss a reconnu que ses interprétations des mythes primitifs constituent une sorte de traduction du code sémantique de la "pensée sauvage" à un code moderne, et qu'elles sont elles-mêmes en ce sens nécessairement *mythiques*. Et s'il en est ainsi, comme l'a observé le philosophe poststructuraliste J. Derrida, on ne voit pas pourquoi il faudrait les prendre au sérieux.

---

<sup>99</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973-1996, chap. 1.

<sup>100</sup> J.G. Melquior, *From Prague to Paris*, op. cit., pp. 68-74.

<sup>101</sup> C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, op. cit., pp. 326-327.

<sup>102</sup> M. Dufrenne, *La philosophie du Néo-Positivisme* dans *Esprit*, mai 1967, p. 783.

## 5.2 Michel Foucault

Michel Foucault, dont nous examinerons les idées fondamentales, en particulier sa vision de l'homme et sa critique de l'humanisme, a toujours soutenu qu'il n'était pas un structuraliste. Cette dénomination pour lui ne signifie d'ailleurs rien, étant donné qu'elle réunit des personnalités qui ont bien peu en commun<sup>103</sup>. Quand il décrit sa formation et le climat général où sa pensée s'est constituée, Foucault se sent appartenir à cette génération qui, au début des années cinquante, ne se reconnaissait déjà plus ni dans l'existentialisme de Sartre et de Merleau-Ponty ni dans leur insistance sur les problèmes du "sens". Après les travaux de Lévi-Strauss sur les sociétés et de Lacan sur l'inconscient, sa génération juge la problématique existentialiste superficielle et vaine. Ce sur quoi il vaut la peine d'enquêter est le "système". Voici, selon Foucault, pour quelles raisons : « À toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés – mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés. »<sup>104</sup>

Il n'existe pas de pensée vraiment libre : « on pense toujours à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une époque et d'un langage. [...] La tâche de la philosophie actuelle [...] est de révéler cette pensée [...], [ce] fond d'où notre pensée "libre" émerge et scintille pendant un instant... »<sup>105</sup>

Et voici comment Foucault décrit les aspects fondamentaux de sa problématique. Le but de toute son œuvre est « [...] d'essayer de retrouver dans l'histoire de la science, des connaissances et du savoir humain quelque chose qui en serait comme l'inconscient. Si vous voulez, l'hypothèse de travail est en gros celle-ci : l'histoire des connaissances n'obéit pas simplement à la loi générale du progrès de la raison, ce n'est pas la conscience humaine, ni la raison humaine qui détiennent les lois de son histoire. Sous ce que la science connaît d'elle-même existe quelque chose qu'elle ne connaît pas ; et son histoire, son devenir, ses épisodes, ses accidents obéissent à un certain nombre de lois et de déterminations. Ce sont précisément ces lois et ces déterminations que j'ai essayé de mettre à jour. J'ai tenté de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient de la science, inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles, comme l'inconscient de l'individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations. »<sup>106</sup>

En outre, pour Foucault, un des obstacles les plus graves que la pensée actuelle ait devant elle est l'idée "d'humanisme". Pour cette raison, une des tâches principales de son œuvre est de débarrasser le terrain philosophique de cette idée. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Les découvertes de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil [...] effacent l'image traditionnelle qu'on s'était faite de l'homme, mais à mon avis elles tendent toutes à rendre inutile, dans la recherche et dans la pensée, l'idée même de l'homme. L'héritage le plus pesant qui nous vient du XIX<sup>e</sup> siècle – et dont il est grand temps de nous débarrasser – c'est l'humanisme... »<sup>107</sup>

Étudiant très brillant, Foucault possède une formation en philosophie et en psychologie. Il commence sa carrière par un ouvrage profondément original, *Folie et déraison : histoire de*

<sup>103</sup> Foucault répond à Sartre, entretien avec J.P. Elkabbach, *La quinzaine littéraire*, n° 46, 1<sup>er</sup> – 15 mars.

<sup>104</sup> Entretien avec Madeleine Chapsal, *La quinzaine littéraire*, n° 5, 16 mai 1966, pp. 14-15, in *Michel Foucault, Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 515.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Foucault répond à Sartre, op. cit., pp. 665-666.

<sup>107</sup> Entretien avec Madeleine Chapsal, op. cit., p. 516.

*la folie à l'âge classique*<sup>108</sup>, publié en 1961. Foucault trace dans ce livre une histoire de la folie en Occident, qui part de la Renaissance, traverse l'Âge de la Raison ("l'âge classique") et parvient au siècle dernier, au moment de la fondation de la psychiatrie comme "science". Foucault renverse l'interprétation normale et optimiste qui présente la psychiatrie comme une discipline en évolution et en croissance continue ; au contraire, son livre constitue une sorte de contre-histoire de cette discipline. En effet, la folie y apparaît comme un concept historiquement changeant, mobile, qui prend même des formes contradictoires, et qui dépend en général de l'ensemble des croyances qui caractérisent une époque.

Ainsi, à la Renaissance, pendant laquelle les fous sont souvent laissés en liberté, la folie en quelque sorte "parle" aux personnes saines d'un autre monde où la raison ne parvient pas, ou bien, comme dans le couple roi-bouffon, elle défie la raison en montrant la folie et en lui présentant ses propres raisons. Au contraire, à l'époque suivante, celle du rationalisme, la folie est séparée de la raison et devient la non-raison : les fous sont relégués dans des lieux fermés avec les pauvres, les vagabonds et les criminels, c'est-à-dire avec tous ceux qui n'avaient pas de travail ou qui pouvaient représenter une menace pour la société. Ce groupe hétérogène a en commun le fait de dévier par rapport au comportement considéré à l'époque comme conforme à la raison. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle commence la phase moderne, avec la réforme qui isole les fous de leurs compagnons de malheur et donne naissance à l'asile d'aliénés, lieu de confinement et de traitement médical. Alors, le fou devient objet d'étude et de pratique psychiatrique, c'est-à-dire d'un savoir qui se constitue grâce à ces activités. La folie devient "maladie mentale" et "parle" désormais le discours médical, au sens où le fou est réduit au silence et où parlent pour lui les différentes interprétations conflictuelles que les psychiatres construisent sans cesse. Mais la folie, enfermée de force dans l'asile, crie dans la société moderne par la voix de l'art, qui est désormais son seul lieu d'expression, défiant et relativisant la normalité bourgeoise : elle crie avec les voix de Sade, Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche...

Malgré l'accueil favorable que connut ce livre dans les milieux universitaires comme dans les courants de l'antipsychiatrie, il n'eut que peu d'écho. Il en fut de même pour *Naissance de la clinique*, de la même veine. C'est avec la publication de *Les mots et les choses*<sup>109</sup> en 1966 que Foucault connaît le succès, y compris dans le grand public, succès qui le projette au centre de la scène philosophique française.

Dans ce livre – qui fut traduit en anglais sous le titre *The Order of Things* sur le conseil de son auteur –, Foucault se propose d'étudier les codes culturels fondamentaux qui ont déterminé en Occident l'organisation de l'expérience humaine. Comme nous l'avons vu, pour Foucault, l'activité cognitive n'est jamais libre, à quelque période que ce soit, mais elle s'exerce à l'intérieur de certains canaux déjà tracés, de certaines formes de connaissances déjà données, qui sont à la fois anonymes, inconscientes et inévitables. Il appelle ces formes *épistémè* (le mot, d'origine platonicienne, est employé normalement en philosophie dans le sens de "connaissance vraie", "science"). Les *épistémès* constituent des "a priori sociaux", qui délimitent un espace cognitif spécifique dans la totalité de l'expérience possible, et qui déterminent à la fois les modes d'être de ce qui est connu dans cet espace et les critères selon lesquels se construit un discours "vrai".

Une *épistémè* est inévitable parce que, comme le dit Foucault, dans toute organisation des choses ou des concepts, « ...il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune

---

<sup>108</sup> M. Foucault, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

<sup>109</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.



similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable. »<sup>110</sup>

Dans un tel contexte, cela n'a évidemment aucun sens de se demander si une *épistémè* est vraie ou fausse, ou quelle est sa valeur rationnelle. Une *épistémè* détermine elle-même ce qui peut être dit ainsi que les modalités selon lesquelles se construisent les vérités reconnues à une époque donnée. Elle est le fondement des discours, la grille conceptuelle qui permet ou exclut leur existence ; c'est *l'impensé* par lequel se modèle et s'articule la connaissance et le savoir.

L'enquête dans *Les Mots et les choses* couvre à peu près la même période que *l'Histoire de la folie*, de la Renaissance jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les différentes *épistémès* sont repérées par l'étude des différents arrangements historiques de trois "empiricités", c'est-à-dire de trois secteurs fondamentaux du savoir empirique que sont le langage, l'économie et la vie. Et cela parce que, selon Foucault, les connaissances humaines se sont toujours occupé, d'une manière ou d'une autre, de mots, de biens matériels et d'êtres vivants. *Les mots et les choses* ne sont pourtant pas une histoire au sens classique du terme mais une "archéologie", et même, comme le précise le sous-titre, une *archéologie des sciences humaines*. Foucault désigne par ces termes une recherche qui part du présent et ramène au jour, comme dans des fouilles archéologiques, ce qui se trouve sous cet ensemble de connaissances appelées actuellement sciences humaines : in primis, la psychologie, la sociologie, la critique littéraire, l'historiographie puis les contre-sciences, comme il les appelle, c'est-à-dire l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique. Mais cette recherche n'a pas pour but de reconstruire l'histoire de leur développement mais de permettre un diagnostic sur leur statut cognitif présent, c'est-à-dire sur leurs capacités, leur validité et leurs limites en tant que sciences de l'homme.

Foucault ne discute pas leurs contenus ni leurs théories actuelles, de même qu'un archéologue ne s'occupe pas des surfaces sur lesquelles il fouille. Le diagnostic sur leur état présent n'est possible qu'en reconstruisant *l'épistémè* qui a constitué leur condition d'existence et qui a donc permis leur apparition et leurs articulations spécifiques. L'archéologie, en tant que méthode, essaye d'isoler les différentes strates horizontales à l'intérieur desquelles les trois "empiricités" fondamentales apparaissent selon des arrangements différents. À partir des différentes manières dont, en Occident, on a parlé du langage, des biens matériels et de la vie au cours des quatre ou cinq derniers siècles, il est donc possible de reconstruire les différentes *épistémès*. Celle qui a donné naissance aux sciences humaines émergera, au cours de ces fouilles, comme une strate spécifique, distincte des strates inférieures. Avec le concept d'archéologie, Foucault montre qu'il suit, pour ce qui concerne l'histoire, la leçon de Lévi-Strauss mais surtout celle de Nietzsche : c'est du présent qu'il part consciemment pour éclairer le présent. L'histoire n'est qu'archives dont l'archéologie – grâce à une analyse synchronique des produits des fouilles – montre la discontinuité, les différentes strates de dépôt ; l'archéologie ne singularise pas des "sujets historiques", ni n'explique pourquoi ou comment l'on est passé d'une strate à une autre. Mais contrairement à Lévi-Strauss, Foucault ne cherche pas de structures invariantes ; comme Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, il montre plutôt la fluidité essentielle de tous les signifiés sociaux et leur incessante réinterprétation.

Dans la période qu'il a étudiée, Foucault identifie trois *épistémès* différentes et, parmi celles-ci, deux phases de coupure nette.

La première *épistémè*, celle de la Renaissance, est caractérisée par la *ressemblance*. Pour l'homme de la Renaissance, tous les êtres sont pris dans un réseau serré de ressemblances et

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 11.

de correspondances. Chacun renvoie à un autre auquel il est lié par des fils invisibles, par des analogies subtiles. La pensée de l'homme de la Renaissance est une pensée qui ne sépare pas mais qui lie entre elles les choses, qui ordonne le monde en utilisant comme métaphore suprême le corps humain où tout est lié. À la Renaissance, le langage est, comme le dit Foucault, la "prose du monde". Ses signes ne sont pas arbitraires mais renvoient à l'essence même des choses : signifiant et signifié sont unis par un lien nécessaire, une ressemblance d'un certain type, qu'il revient au chercheur de découvrir. La connaissance est fondamentalement interprétation, exégèse du grand livre du monde que Dieu a écrit pour les hommes ; c'est la recherche des signes, des *signatures*, c'est-à-dire des traces que la main de Dieu a laissées, comme une signature, dans la nature.

Vers le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, cette *épistémè* s'effondre brusquement. Le caractère général de la nouvelle *épistémè* est la *représentation*, mot par lequel Foucault désigne la rationalité abstraite, qui divise et identifie : « L'activité de l'esprit... ne consistera donc plus à rapprocher les choses entre elles, à partir en quête de tout ce qu'il peut déceler en elles comme une parenté, une attirance, ou une nature secrètement partagée, mais au contraire à discerner, c'est-à-dire à établir les identités... En ce sens, le discernement impose dans la comparaison la recherche première et fondamentale de la différence... »<sup>111</sup>

Dans tous les domaines, les choses sont mesurées, ordonnées, tabléées, mises en série, en grilles, en structures. La connaissance est spécialisée et toutes les "sciences" sont des sciences de l'ordre, des taxinomies, des nomenclatures, des classifications, sur le modèle de la botanique de Linné. Dans tous les domaines, l'analyse remplace l'analogie. Dans le langage, le lien de ressemblance, la conjonction entre signifié et signifiant disparaît : le rapport entre ces deux termes devient simplement conventionnel, mais en même temps il est perçu comme clair et univoque. Les mots et les choses appartiennent à deux ordres parallèles. C'est la nature même de la conscience humaine, telle qu'elle a été créée par Dieu, qui permet cette relation transparente entre la chose et la pensée de la chose, entre la chose et le mot.

Cette *épistémè* disparaît brusquement à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Commence alors l'époque proprement moderne, dont l'*épistémè* est caractérisée par l'historicité et par l'apparition de l'homme, ainsi que le dit Foucault.

Le temps et l'histoire entrent brusquement dans le "tableau", qui est la métaphore de l'*épistémè* de la période du rationalisme. Par exemple, les organismes vivants, placés l'un à côté de l'autre dans les classifications, montrent, avec leurs ressemblances et leurs différences structurelles, qu'ils sont adjacents non dans l'espace abstrait du sériel mais dans une *succession temporelle*. Leur proximité parle désormais d'une transformation, d'une évolution, de passages et de liens entre des identités qui ne sont plus stables. On découvre dans le langage la stratification de signifiés continuellement déposés par l'histoire : le mot n'est plus une identité définie et claire renvoyant de façon transparente à un concept ou à une chose du monde, mais une construction ambiguë, chargée de signifiés acquis et perdus. La philologie remplace alors la grammaire comme centre d'intérêt. En économie, l'étude des échanges des biens passe au second plan par rapport à celle de la production. Dans tous les domaines, la pensée moderne voit et reconnaît le dynamisme, la transformation. Le nouvel ordre des choses se produit désormais sur la base de l'historicité. Mais ce n'est pas tout : pour Foucault, toutes les catégories de la pensée moderne sont fondamentalement *anthropologiques* et ceci constitue la caractéristique la plus spécifique de la nouvelle *épistémè*.

Foucault précise qu'à l'âge moderne, la "représentation" ne disparaît pas, mais qu'avec l'introduction des catégories dynamiques, elle est en quelque sorte diminuée, qu'elle perd sa

---

<sup>111</sup> Ibid., p. 69.

transparence, car en raison de son caractère statique, elle ne peut pas rendre compte du devenir. En outre, on voit disparaître la foi en un Dieu qui garantit que la nature de la conscience humaine est telle qu'elle permet une connaissance claire et vraie du monde. En conséquence, la "représentation" n'est plus le terrain commun à toutes les connaissances, elle n'est plus la *pensée* mais un mode de penser. Se pose alors le problème de fonder la connaissance d'une manière ou d'une autre et, selon Foucault, c'est précisément à cette tâche que se consacre toute la philosophie moderne de Kant à Husserl. La philosophie moderne n'est donc rien d'autre qu'épistémologie ou recherche du "sens". Si Dieu et la transparence de la "représentation" fournissaient auparavant un fondement infini à la connaissance, celle-ci doit maintenant être fondée sur un être fini : *l'homme*. Mais cet être manifeste une dualité insurmontable en tant qu'il est « ... un individu vivant, parlant et travaillant selon les lois d'une économie, d'une philologie et d'une biologie, mais qui, par une sorte de torsion interne et de recouvrement, aurait reçu, par le jeu de ces lois elles-mêmes, le droit de les connaître et de les mettre entièrement au jour »<sup>112</sup> ; ou, comme Foucault le dit synthétiquement dans un autre passage : « ... un être dont la nature... serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel. »<sup>113</sup>

En d'autres termes, l'être humain qui émerge de l'effondrement de *l'épistémè* rationaliste est, d'une part, un être naturel et fini, sujet à toute une série de limitations et de déterminations que les "sciences" de l'économie, de la biologie et de la linguistique démontrent par leurs lois. C'est un être qui parle un langage qui ne lui appartient pas, dans lequel se sont sédimentés les mots de générations infinies, qui entre dans un monde de la production déjà organisé et doté de règles internes propres, qui a un corps sujet à toutes les lois chimiques et physiques... C'est un être qui naît dans une société avec une organisation et des valeurs déjà établies, qui est sujet à une série de mécanismes et de déterminismes dans son processus cognitif propre, qui est même marqué par une opacité originelle, par un inconscient, c'est-à-dire par un "autre" à l'intérieur de soi qui ne pourra jamais être absorbé dans ce soi, ainsi que le montreront plus tard les nouvelles sciences humaines comme la psychologie, la sociologie et la psychanalyse.

Mais ce même être, limité et fini, est aussi le sujet de ces connaissances. Et bien qu'il soit celui par lequel ces connaissances sont établies empiriquement, il est, en même temps, celui qui doit posséder en lui leur fondement afin que la recherche elle-même ait un sens. Les sciences humaines et toute la philosophie de *l'épistémè* moderne opèrent dans cette circularité.

C'est ce double rôle *d'objet de la connaissance et de sujet du connaître* (décrit en détail par Foucault dans la section intitulée *L'homme et ses doubles*) qui a créé toutes les antinomies et les contradictions de la philosophie moderne et qui l'a finalement conduite à une impasse. Paraphrasant Kant et son "sommeil dogmatique", Foucault dit alors qu'il est temps de se réveiller de ce "sommeil anthropologique". Le temps est venu pour la pensée de se libérer de ce type d'humanisme.

C'est dans ce sens que, pour Foucault, l'homme naît seulement au début du siècle dernier. Par le terme *homme*, il entend donc cette construction intellectualiste et circulaire (en autoréférence), cette image double, qui est pourtant simplement *l'homme* pour ceux qui pensent à l'intérieur de *l'épistémè* moderne.

Mais – affirme Foucault en se référant à Nietzsche – cette étrange figure n'a pu naître qu'avec la mort, et même l'assassinat de Dieu, dont elle a essayé peu à peu d'absorber tous les attributs. C'est ce même acte qui a aussi donné naissance aux sciences humaines. Foucault

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 321.

<sup>113</sup> Ibid., p. 321.

raconte ainsi la parabole de *l'homme*, de son apparition à sa fin prochaine : "Inventer les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible. C'était constituer l'homme comme objet de la connaissance. Or, dans ce même XIX<sup>e</sup> siècle, on espérait, on rêvait le grand mythe eschatologique suivant : faire en sorte que cette connaissance de l'homme soit telle que l'homme puisse être par elle libéré de ses aliénations, libéré de toutes les déterminations dont il n'était pas maître, qu'il puisse, grâce à cette connaissance qu'il avait de lui-même, redevenir ou devenir pour la première fois maître et possesseur de lui-même. Autrement dit, on faisait de l'homme un objet de connaissance pour que l'homme puisse devenir sujet de sa propre liberté et de sa propre existence.

« Or ce qui s'est passé, et c'est en cela qu'on peut dire que l'homme est né au XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui s'est passé c'est que, à mesure que l'on déployait ces investigations sur l'homme comme objet possible de savoir, ... ce fameux homme, cette nature humaine ou cette essence humaine ou ce propre de l'homme, on ne l'a jamais trouvé. Lorsqu'on a analysé par exemple les phénomènes de la folie ou de la névrose, ce qu'on a découvert, c'est un inconscient... qui n'avait rigoureusement rien à voir avec ce que l'on pouvait attendre de l'essence humaine, de la liberté ou de l'existence humaine. [...] De la même façon pour le langage... qu'est-ce qu'on a trouvé ? On a trouvé des structures, ... et l'homme, dans sa liberté, dans son existence, là encore a disparu. »<sup>114</sup>

« ... Cette disparition de l'homme au moment même où on le cherchait à sa racine ne signifie pas que les sciences humaines vont disparaître, je n'ai jamais dit cela, mais que les sciences humaines vont se déployer maintenant dans un horizon qui n'est plus fermé ou défini par cet humanisme. L'homme disparaît en philosophie, non pas comme objet de savoir mais comme sujet de liberté et d'existence. Or, l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu. L'homme du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité. Il y a eu une sorte de théologisation de l'homme, redescende de Dieu sur terre, qui a fait que l'homme du XIX<sup>e</sup> siècle s'est en quelque sorte lui-même théologisé. ... Et Nietzsche, c'est celui qui, en dénonçant la mort de Dieu, a dénoncé en même temps cet homme divinisé auquel le XIX<sup>e</sup> siècle n'avait pas cessé de rêver ; et quand Nietzsche annonce la venue du surhomme, ce qu'il annonce, ce n'est pas la venue d'un homme qui ressemblerait plus à un Dieu qu'à un homme, ce qu'il annonce, c'est la venue d'un homme qui n'aura plus aucun rapport avec ce Dieu dont il continue à porter l'image. »<sup>115</sup>

Pour Foucault, l'acte par lequel Dieu a été tué annonce aussi la mort de son assassin : « puisqu'il a tué Dieu, c'est lui-même qui doit répondre de sa propre finitude ; mais puisque c'est dans la mort de Dieu qu'il parle, qu'il pense et existe, son meurtre lui-même est voué à mourir ; des dieux nouveaux, les mêmes dieux, gonflent déjà l'Océan futur ; l'homme va disparaître. »<sup>116</sup>

Si *l'homme* n'est pas une constante de la pensée humaine, mais une création récente, apparue à l'intérieur d'une *épistémè* particulière de la culture européenne, il sera effacé « ... comme à la limite de la mer un visage de sable »<sup>117</sup>, quand cette épistémè, comme celles qui l'ont précédée, s'écroulera. À la fin des *Mots et les choses*, Foucault semble pressentir que ce moment n'est guère éloigné, qu'une sorte de tremblement de terre va bientôt détruire les vieilles manières de penser, ouvrant la voie à une pensée nouvelle.

<sup>114</sup> Foucault répond à Sartre, op. cit., pp. 663-664.

<sup>115</sup> Ibid., p. 664.

<sup>116</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 396.

<sup>117</sup> Ibid., p. 398.

Ce sont-là les idées fondamentales de Foucault sur l'homme et l'humanisme telles qu'elles apparaissent dans les textes cités, tous antérieurs à Mai 68. Après *Les mots et les choses*, et surtout après cet événement clef, la recherche du philosophe s'inscrit de plus en plus dans la tradition de Nietzsche, vers une *généalogie* de la trame des relations qui existent entre *savoir* et *pouvoir* à différents niveaux et en différents secteurs de la société. Tandis que dans *Les mots et les choses* l'analyse des "pratiques discursives" est fondamentale, la problématique du pouvoir devient centrale dans les ouvrages suivants.

Pour Foucault, le pouvoir n'est pas concentré dans un "lieu" spécifique, dans l'État, comme le croient les communistes : le pouvoir pénètre partout. Dans les diverses institutions sociales, il est lié à un savoir spécifique avec lequel il s'est constitué historiquement. Le pouvoir-savoir dispose de techniques et de stratégies disciplinaires, constructives et pas seulement répressives, par lesquelles il se reproduit et s'intériorise, c'est-à-dire qu'il se transforme en actions que l'individu finit par croire libres. Le "sujet" devient alors un produit de la domination et un instrument du pouvoir. Le pouvoir, donc, non seulement réprime, mais forme, entraîne, construit des objets, des structures d'organisation, des rituels de vérité et des individus "disciplinés". Les techniques disciplinaires sont communes à l'Occident capitaliste et à l'Orient communiste et ne disparaissent pas lorsque le pouvoir passe d'une classe à une autre, d'un groupe politique à un autre.

Cette enquête sur le pouvoir-savoir, qui avait commencé en réalité avec *l'Histoire de la folie*, atteint son sommet avec *Surveiller et punir*, une généalogie des pratiques carcérales, qui s'étend de la prison aux autres lieux de "réclusion" et de discipline construits par la société bourgeoise : l'école, l'usine, l'hôpital. Il s'agit sans doute du livre le plus mûr et le plus fécond de Foucault. Quand la mort le frappa de manière si tragique, en 1984, le philosophe travaillait à une grande *Histoire de la sexualité* conçue comme une généalogie de la psychanalyse.

## 6. Les dernières années

Au début des années quatre-vingt, la plus grande confusion régnait entre les différents courants humanistes. L'existentialisme sartrien n'était pas arrivé à produire un courant politique capable de mobiliser en profondeur les milieux intellectuels ; il avait provoqué tout au plus un intérêt philosophique et littéraire.

Après avoir disqualifié les humanismes connus en les ramenant à l'expression d'une métaphysique de plus, Heidegger invitait au silence et à la préparation de la "nouvelle aube de l'être".

L'humanisme théocentrique de son côté se débattait dans ses propres contradictions, en raison de ses efforts pour faire apparaître le christianisme comme incarnation de *l'humanisme*.

Rappelons la tentative de W. Luypen pour présenter la phénoménologie comme humanisme, même s'il fut tout de suite évident que l'intérêt d'une telle opération était plutôt d'ouvrir de nouveaux horizons à l'humanisme chrétien<sup>118</sup>. Quoi qu'il en soit, des tentatives de ce type ne durèrent guère et s'épuisèrent avant les années quatre-vingt. Enfin, l'humanisme marxiste, après quelques tentatives pour opérer une distinction entre "humanisme bourgeois" et "humanisme prolétarien", adopta la position initiée par Althusser, soutenue par les cercles bureaucratiques.

C'est ainsi qu'après avoir erré dans les milieux les plus divers, le mot humanisme finit par se confondre avec une attitude de "préoccupation pour la vie humaine en général", assaillie par les problèmes d'organisation sociale, de technologie et de recherche du *sens*.

On ne peut certes pas ignorer la recherche menée – dans un cadre spécialisé, il est vrai – par la Troisième École de Psychothérapie de Vienne. Viktor Frankl avait reçu l'enseignement de la phénoménologie et de l'existentialisme et l'avait appliqué avec succès à son école, lui imprimant ainsi une direction complètement nouvelle par rapport aux précédentes écoles psychiatriques de type déterministe. De telles écoles voyaient les fondements mêmes de leur "scientificité" critiqués, et cela d'autant plus qu'elles restaient davantage attachées à leurs mythes d'origine.

Voici comment Frankl s'exprime dans *Une signification pour l'existence*. Psychothérapie et humanisme : « La logothérapie n'invalide pas, d'une quelconque manière, les profondes et importantes découvertes des pionniers de l'envergure de Freud, Adler, Pavlov, Watson ou Skinner. À l'intérieur de leurs domaines respectifs, chacune de ces écoles est pertinente. Mais leur importance et leur valeur authentiques deviennent seulement visibles si nous les situons dans une dimension plus élevée, plus ample, celle de la dimension humaine. Assurément, dans celle-ci, il n'est plus possible de continuer de considérer l'homme comme un être dont la préoccupation élémentaire consiste à céder aux impulsions, satisfaire des instincts, ou réconcilier le ça, le moi et le sur-moi ; plus possible non plus de comprendre la réalité humaine simplement comme le résultat de processus conditionnants ou de réflexes conditionnés. Dans cette dimension, l'homme se révèle comme un être à la recherche de sens, une recherche qui, lorsqu'elle est réalisée en vain, est à l'origine de nombreux maux de notre époque. Comment un psychothérapeute qui refuse a priori d'écouter la voix qui clame en demandant du sens, pourrait-il affronter la névrose massive de notre temps ? »

Frankl affirme plus loin : « ...la qualité auto-transcendante de la réalité humaine se reflète, à son tour dans la qualité intentionnelle des phénomènes humains, comme l'ont signalé Franz Brentano et Edmund Husserl. Les phénomènes humains désignent des objets intentionnels, ils

---

<sup>118</sup> W. Luypen, *De fenomenologie is een Humanisme*, Amsterdam, 1966.

s'y réfèrent. La raison et le sens représentent des objets de cet ordre. Ils sont le logos vers lequel tend la psyché. Si la psychologie veut mériter son nom, elle devra reconnaître les deux moitiés qui composent son nom, aussi bien logos que psyché. »<sup>119</sup>

Rappelons aussi l'aspect clarificateur et plein de fraîcheur d'un penseur comme M. Buber, de formation occidentale mais qui plonge ses racines culturelles dans le judaïsme.

D'autre part, l'humanisme avait en quelque sorte pénétré dans des régions éloignées de la tradition culturelle occidentale, montrant sa capacité à dynamiser des sociétés qui étaient encore, peu de temps auparavant, étrangères au débat sur les idées universelles. L'histoire du président de la Zambie, Kenneth Kaunda est un cas intéressant. Celui-ci avait instauré dans son pays un gouvernement fort après la victoire de la révolution anticolonialiste. Le passage de Kaunda d'un humanisme purement déclamatoire à la mise en pratique d'un humanisme cohérent eut toutes les caractéristiques d'une véritable "conversion"<sup>120</sup> : d'un jour à l'autre, il abolit le parti unique qui avait soutenu son régime dictatorial, il rendit la liberté à ses ennemis politiques, organisa les élections qui avaient été réclamées en vain pendant vingt-cinq ans, fut battu lors de cette consultation populaire, abandonna le pouvoir... en une succession d'actes de liberté inexplicables pour la bureaucratie qui s'était renforcée sous son régime. En même temps, il apportait une contribution importante à la cause de la libération ethnique et politique de l'Afrique du Sud et d'autres pays de la région.

Dans la seconde moitié des années quatre-vingt, le marxisme antihumaniste d'Althusser était désormais entré dans une phase de décadence. Le philosophe lui-même, s'étant retrouvé dans une impasse dans l'élaboration du noyau originel de sa pensée, fut victime de cet accident tragique que nous pourrions qualifier à juste titre de "suicide" symbolique, peut-être semblable à ce qui arriva à Nietzsche et à Hölderlin avec leur folie "métaphysique"<sup>121</sup>.

Cependant, la Perestroïka avançait à grands pas, coupant le souffle à l'Occident et, naturellement, aux bureaucrates des partis communistes en URSS et à l'étranger. L'interprétation officielle des phénomènes sociaux et des aspirations de la société socialiste avait radicalement changé. Dans le *Rapport du Secrétaire Général du PCUS à la plénière du Comité Central* tenu le 27 janvier 1987 à Moscou, il est dit : « Notre morale, notre manière de vivre sont mises à l'épreuve : leur capacité de développer et d'enrichir les valeurs de la démocratie socialiste, de la justice sociale et de l'humanisme est en jeu... Le travail en cours est, par son essence révolutionnaire, par son audace et par son orientation humaniste dans le domaine social, la continuation de la grande œuvre commencée par notre Parti léniniste en 1917. »<sup>122</sup>

Mais cette déclaration humaniste n'était pas uniquement théorique. Dans la pratique, le climat de participation, de démocratie directe et de méfiance à l'égard du monopole d'Etat montraient clairement que l'on était en présence d'une tendance humaniste réelle, à laquelle le "jeune Marx" aurait adhéré sans hésitation.

Il ne fait pas de doute qu'il s'agissait d'un changement général de mentalité et que de nouvelles approches théoriques étaient tentées. En ce sens, un ouvrage comme *Homme*,

---

<sup>119</sup> V. Frankl, *The unheard cry for meaning : Psychotherapy and humanism*, New York, Simon & Schuster, 1978, p. 17.

<sup>120</sup> « Our revolution is a Humanist revolution. We have decided to wage a struggle against imperialism, neo-colonialism, fascism and racism on the one hand; and hunger, poverty, ignorance, disease, crime and exploitation of man by man on the other. This is what our revolution is all about. Remember that the most important thing to this nation is Man. Man you, Man me, and Man the other fellow. Everything we say and do revolves around Man. Without him there can be no Zambia, there can be no nation. That is why we believe in Humanism. That is why we say Man is the centre of all activities ». Lusaka, 20/11/80.

<sup>121</sup> Le terme est de K. Jaspers.

<sup>122</sup> M. Gorbatchev, rapport publié sous le titre : *Una revolucion en la URSS*, Anteo, Buenos Aires, 1987, p. 151 (trad. de l'auteur).

*Science, Humanisme : une nouvelle synthèse* de L. Frolov<sup>123</sup> montre combien s'était élargie la vision des idéologues et des scientifiques soviétiques au cours des années précédant la Perestroïka.

Au début de la seconde moitié des années quatre-vingt, certains mouvements essayèrent de retrouver le chemin perdu après Mai 68. Mais ce renouveau éphémère était en réalité dû à un fait plutôt simple : la génération qui avait été prématurément protagoniste des événements de cette période était en train de s'insérer dans le pouvoir. On se souvenait avec nostalgie de la "décennie extraordinaire" ; un nouveau naturalisme commençait à s'imposer à la suite de différentes manifestations culturelles et politiques : les courants écologistes montrèrent leur influence croissante, bien qu'ils aient émergé dès les années 70.

Mais c'est dans le Mouvement humaniste qu'apparaît clairement l'influence d'un nouveau positionnement théorique, connu sous le nom de "Nouvel humanisme". Au début des années quatre-vingt, le Mouvement humaniste commence à se développer dans des organisations sociales, culturelles et politiques de différents types, s'appuyant sur de nombreuses thématiques propres à la phénoménologie et aux différents courants existentialistes, thématiques réélaborées de façon originale dans la perspective offerte par la pensée de Silo.

---

<sup>123</sup> Progress Publisher, Moscou, 1986.



## L'HUMANISME UNIVERSALISTE

### 1. Le Nouvel humanisme

Silo<sup>124</sup> explique que l'être humain, avant de se mettre à penser à ses origines ou à son destin, etc., se trouve dans une situation de vie déterminée. Situation qu'il n'a pas choisie. Ainsi, il naît immergé dans un monde naturel et social, rempli d'agressions physiques et mentales, qu'il ressent comme douleur et souffrance<sup>125</sup>. Et il se mobilise contre les facteurs agressifs, afin de dépasser la douleur et la souffrance. À la différence des autres espèces, l'espèce humaine est capable d'amplifier ses possibilités physiques en produisant et en utilisant des instruments, des "prothèses" (étymologiquement : pro = devant et thesis = action de poser). C'est ainsi que, dans son action contre les facteurs douloureux, il produit des objets et des signes qui s'intègrent à la société et se transmettent historiquement. La production organise la société et, en continuelle réalimentation, la société organise la production. Il ne s'agit pas, bien entendu, du monde social et naturel des insectes, qui transmettent leur expérience génétiquement. Nous parlons d'un monde social qui modifie l'état naturel et animal de l'être humain. Et c'est dans ce monde que naît chaque être humain : un monde naturel dont le corps fait partie, et un monde non naturel, mais social et historique. C'est-à-dire un monde de production – d'objets, de signes –, nettement humain. Un monde humain dans lequel tout ce qui est produit est "chargé" de sens, d'intention, de pourquoi. Et cette intention est lancée, en dernière instance, vers le dépassement de la douleur et de la souffrance.

Avec l'amplification de l'horizon temporel qui le caractérise, l'être humain peut différer ses réponses, choisir parmi des situations et planifier son futur. Et c'est cette liberté qui lui permet de se nier lui-même, de nier des aspects de son corps, de le nier complètement comme dans le suicide, ou de nier les autres. Cette liberté a permis à certains êtres humains de s'approprier illégitimement le tout social. C'est-à-dire qu'ils nient la liberté et l'intentionnalité d'autres êtres humains, les réduisant à des prothèses, à des instruments de leurs propres intentions. C'est là que réside l'essence de la discrimination, dont la méthodologie est la violence physique, économique, raciale et religieuse. Ceux qui ont réduit l'humanité d'autres êtres humains ont nécessairement provoqué de nouvelles douleurs et de nouvelles souffrances, relançant ainsi au sein de la société l'ancienne lutte contre la nature, mais cette fois-ci envers d'autres êtres humains transformés en objets naturels. Cette lutte ne met pas en jeu des forces mécaniques, il ne s'agit pas d'un réflexe naturel. C'est une lutte d'intentions humaines et c'est, précisément, ce qui nous permet de parler d'opresseurs et d'opprimés, de justes et d'injustes, de héros et de lâches. C'est la seule chose qui permette de sauver la subjectivité personnelle, la seule chose qui permette de pratiquer avec sens la solidarité sociale et l'engagement dans la libération des discriminés, qu'ils soient en majorité ou en minorité. A ce stade, une définition de l'être humain s'impose. Il ne suffira pas de dire : « l'homme est un animal social », parce que d'autres animaux le sont aussi. Il serait incomplet de le définir comme fabricant d'objets, possesseur de langage, etc. Dans la conception siloïste, « l'homme est l'être historique dont le mode d'action sociale transforme sa propre nature ». Si nous admettons cette définition, nous devons accepter qu'il puisse aussi transformer sa propre constitution physique... Et cela est en train d'arriver : cela a débuté par des prothèses externes

---

<sup>124</sup> Présentation de la conférence de Silo sur *La religiosité dans le monde actuel* faite par la Dr N. Otero à la Maison de la Suisse, Buenos Aires, 06/06/86.

<sup>125</sup> À propos de l'Humain, dans *Propos*. Dans ce travail, Silo établit des distinctions entre la compréhension du phénomène humain en général et le propre registre de l'humanité de l'autre. Paris, 1999. (Causerie le 01<sup>er</sup> mai 1983 à Buenos Aires)

et, aujourd'hui, il les introduit dans son propre corps. Il change ses organes. Il intervient dans sa chimie cérébrale. Il pratique la fécondation "in vitro" et il a commencé à manipuler ses gènes. Si l'on reconnaît que tout être humain se trouve dans une situation et que cette situation est liée à la fois au monde naturel – dont l'exemple le plus immédiat est le corps lui-même –, et au monde social et historique ; si l'on reconnaît les conditions d'oppression que quelques êtres humains ont établies dans le monde en s'appropriant le tout social, alors une éthique sociale de la liberté se dégage<sup>126</sup> : un engagement volontaire de lutte, non seulement contre les conditions qui produisent chez moi douleur et souffrance, mais aussi contre celles qui les provoquent chez les autres. Car l'oppression de n'importe quel être humain est aussi mon oppression. Sa souffrance est la mienne et ma lutte est dirigée contre la souffrance et ce qui la provoque. Mais enchaîner le corps n'est pas suffisant pour l'oppresseur. Il lui faut aller plus loin : s'approprier toute liberté et tout sens et, par conséquent, s'approprier la subjectivité. Pour cela, les idées et la pensée doivent être réifiées par le Système. Les idées "dangereuses" ou "suspectes" doivent être isolées, enfermées et détruites comme s'il s'agissait de germes contagieux. De ce point de vue, l'être humain doit aussi réclamer son droit à la subjectivité : le droit de s'interroger sur le sens de sa vie et de pratiquer et prêcher publiquement ses idées et sa religiosité ou son irréligiosité. Et tout prétexte qui entrave l'exercice, la recherche, le prêche et le développement de la subjectivité... qui l'entrave ou le relègue, porte le signe de l'oppression que pratiquent les ennemis de l'humanité.

Dans *Contributions à la pensée*<sup>127</sup>, Silo expose pleinement les bases théoriques de sa conception, mais c'est dans *Lettres à mes amis* que s'exprime le Nouvel humanisme avec toute la vigueur d'un manifeste<sup>128</sup>. Bien sûr le *Humanist Manifesto* de 1933, inspiré par Dewey, avait déjà été publié, ainsi que le *Humanist Manifesto II* de 1974, influencé par les idées de Lamont et auquel Sakharov, entre autres, avait adhéré. Peut-être Silo a-t-il donné à son écrit le titre de "Document du Mouvement humaniste" pour le différencier du naturalisme du premier manifeste ainsi que du social libéralisme du second. Voici l'introduction du *Document*<sup>129</sup>.

« Les humanistes sont des femmes et des hommes de ce siècle, de notre époque. Ils reconnaissent les antécédents de l'humanisme historique et s'inspirent des apports des différentes cultures, et pas seulement de celles qui occupent actuellement une place centrale. De plus, ces hommes et ces femmes laissent derrière eux ce siècle et ce millénaire pour se projeter vers un monde nouveau.

Les humanistes sentent que leur histoire est très longue et que leur futur l'est bien plus encore. Ils pensent à l'avenir en luttant pour surmonter la crise générale d'aujourd'hui. Ils sont optimistes et croient à la liberté et au progrès social.

Les humanistes sont internationalistes et aspirent à une nation humaine universelle. Ils comprennent de façon globale le monde dans lequel ils vivent, et agissent sur leur milieu immédiat. Ils aspirent à un monde non pas uniforme mais multiple : multiple par ses ethnies, ses langues et ses coutumes ; multiple par ses localités, régions et provinces autonomes ; multiple par ses idées et ses aspirations ; multiple par les croyances, l'athéisme et la

---

<sup>126</sup> Référence à la conférence de Silo, prononcée à l'occasion de la présentation du livre *Le Paysage Intérieur* édité par les éditions Bruquera, à la VIII Foire Internationale du livre à Buenos Aires le 10/04/82 et publié depuis par les éditions du Centre d'Investigations Libertaires de Madrid le 10/01/83 sous le titre *En torno a el Paisaje Interno*, p. 45.

<sup>127</sup> Édition Planeta, Buenos Aires, 1991.

<sup>128</sup> Silo, *Lettres à mes amis*, 6<sup>e</sup> lettre, Éditions Références, Paris, réédité en 2004, p. 97.

<sup>129</sup> Les paragraphes du *Document* sont les suivants : 1. Le capital mondial ; 2. Démocratie formelle et démocratie réelle ; 3. La position humaniste ; 4. De l'humanisme naïf à l'humanisme conscient ; 5. Le camp antihumaniste ; 6. Les fronts d'action humanistes.

religiosité ; multiple dans le travail ; multiple dans la créativité.

Les humanistes ne veulent pas de maîtres ; ils ne veulent ni dirigeants ni chefs, et ne se sentent ni représentants ni chefs de quiconque. Les humanistes ne veulent pas d'un État centralisé ni d'un para-État le remplaçant. Les humanistes ne veulent pas d'armée qui joue le rôle de police, ni de bandes armées qui s'y substituent.

Mais entre les aspirations humanistes et les réalités du monde d'aujourd'hui, un mur s'est dressé. Il est temps de l'abattre. Pour cela, l'union de tous les humanistes du monde est nécessaire. »

Dans l'une de ses récentes conférences, Silo<sup>130</sup> décrit l'humanisme comme une attitude et une perspective face à la vie, niant que l'humanisme ait été une philosophie. Précisément, selon cet auteur, la confusion entre défenseurs et détracteurs a commencé par une position erronée sur ce phénomène et il demande que la question soit complètement reformulée. D'un autre côté, il nie que l'humanisme historique soit le seul dépositaire de cette attitude que l'on retrouve dans d'autres cultures et régions. Examinons quelques-uns de ses commentaires.

« Pour commencer, il conviendra de préciser l'intérêt que nous portons à ces questions, faute de quoi on pourrait penser que nous sommes simplement motivés par la curiosité historique ou par une quelconque trivialité culturelle. Pour nous, l'humanisme a le mérite captivant d'être non seulement Histoire mais aussi projet d'un monde futur et outil d'action actuel.

Ce qui nous intéresse, c'est un humanisme capable de contribuer à l'amélioration de la vie, un humanisme capable de faire face à la discrimination, au fanatisme, à l'exploitation et à la violence. Dans un monde qui se globalise rapidement et qui montre les symptômes d'un choc entre cultures, ethnies et régions, il doit exister un humanisme universel, pluriel et convergent. Dans un monde où les pays, les institutions et les relations humaines se déstructurent, il doit exister un humanisme capable d'impulser la recomposition des forces sociales. Dans un monde où l'on a perdu le sens et la direction de la vie, il doit exister un humanisme apte à créer une nouvelle atmosphère de réflexion dans laquelle le personnel ne s'oppose pas de manière irréductible au social, ni le social au personnel. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas un humanisme répétitif, c'est un humanisme créatif, c'est-à-dire un nouvel humanisme qui, prenant en compte les paradoxes de l'époque, aspire à les résoudre.

Commençons par ce que l'on peut reconnaître historiquement en Occident, sans pour autant fermer la porte à ce qui est arrivé dans d'autres parties du monde où **l'attitude humaniste** était présente bien avant l'apparition de mots comme 'humanisme', 'humaniste' et d'autres de la même famille. Les caractéristiques de cette attitude commune aux humanistes de différentes cultures sont les suivantes : premièrement, la place de l'être humain comme valeur et préoccupation centrale ; deuxièmement, l'affirmation de l'égalité de tous les êtres humains ; troisièmement, la reconnaissance de la diversité personnelle et culturelle ; quatrièmement, la disposition à développer la connaissance au-delà de ce qui est accepté comme vérité absolue ; cinquièmement, l'affirmation de la liberté des idées et des croyances ; sixièmement, le rejet de la violence. »

---

<sup>130</sup> Silo, *Qu'entendons-nous aujourd'hui par Humanisme Universaliste ?* Conférence réalisée en 1994 à Buenos Aires. *Propos*, Éditions Références, Paris, 1999, p. 339.

Plus loin, il passe en revue certains préjugés, commençant par signaler que l'utilisation du mot "humanisme" avait été faite sans comprendre que ce même mot n'avait alors pas grand-chose à voir avec l'attitude humaniste. « [...] En réalité, l'attitude humaniste avait commencé à se développer bien avant. Nous pouvons en retrouver la trace dans les sujets traités par les poètes goliards et par les écoles des cathédrales françaises du XII<sup>e</sup> siècle. Cependant, le mot "*umanista*" qui désignait un certain type de savant, ne fut utilisé en Italie qu'en 1538. Sur ce point, je fais référence aux observations de Campana dans son article *The Origin of the Word "Humanist"*, publié en 1946. Je souligne que les premiers humanistes – ceux que je viens de mentionner – ne se reconnaissaient pas eux-mêmes sous cette désignation ; celle-ci n'entrera en usage que beaucoup plus tard. Il faut également remarquer que des mots analogues comme "humanistische" ("humanistique") – selon les études de Walter Rüegg –, commencent à être usités en 1784 tandis que "humanismus" ("humanisme") ne commence à se diffuser qu'à partir des travaux de Niethammer, en 1808.

C'est au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que le terme "humanisme" commence à circuler dans toutes les langues. Par conséquent, nous sommes en train de parler de désignations récentes et d'interprétations de phénomènes qui furent certainement vécus par leurs protagonistes très différemment de ce qu'ont pu voir l'historiologie ou l'histoire de la culture du siècle dernier. »

Il examine plus loin la question de l'humanisme dans le moment actuel. « Nous disions que les philosophes de l'existence ré-ouvrirent le débat sur un thème qui paraissait mort. Mais ce débat commença par considérer l'humanisme comme une philosophie, alors qu'en réalité celui-ci ne fut jamais une posture philosophique mais une perspective et une attitude face à la vie et aux choses. Si, dans le débat, la description de l'humanisme du XIX<sup>e</sup> siècle fut considérée comme acquise, il ne faut donc pas s'étonner que des penseurs comme Foucault aient accusé l'humanisme d'être un produit typique de ce siècle. La discussion fut peut-être fondée sur la position de l'existentialisme sartrien qui posa la question en termes philosophiques. Si l'on regarde ces choses depuis la perspective actuelle, il nous paraît excessif d'accepter l'interprétation d'un fait comme le fait lui-même, et partant de là de lui attribuer des caractéristiques déterminées. Althusser, Lévi-Strauss et de nombreux structuralistes ont déclaré, dans leurs œuvres, leur antihumanisme ; d'autres ont défendu l'humanisme comme une métaphysique ou comme une anthropologie... »

« En réalité, l'humanisme historique occidental ne fut en aucun cas une philosophie, ni chez Pic de la Mirandole, ni chez Marsile Ficin. Que de nombreux philosophes aient partagé l'attitude humaniste n'implique pas que celle-ci soit une philosophie. D'autre part, si l'humanisme de la Renaissance s'intéressa aux thèmes de la "philosophie morale", on doit comprendre cette préoccupation comme un effort de plus pour démonter le système de manipulation exercé dans ce domaine par la philosophie scolastique médiévale. À partir de ces erreurs dans l'interprétation de l'humanisme, considéré à tort comme une philosophie, il est facile d'en arriver à n'importe quelle position. Ainsi, des auteurs comme Lamont ont défini leur humanisme comme naturaliste et anti-idéaliste, affirmant le refus du surnaturel, l'évolutionnisme radical, l'inexistence de l'âme, l'autosuffisance de l'homme, la liberté de la volonté, l'éthique intramondaine, la valeur de l'art et l'humanitarisme. Je crois qu'ils ont le droit de définir ainsi leurs conceptions, mais il me paraît excessif de soutenir que l'humanisme historique s'est mû à l'intérieur de ces horizons. D'autre part, je pense que la prolifération 'd'humanismes' durant ces dernières années est tout à fait légitime s'ils se présentent comme des particularités et sans la prétention d'absolutiser l'humanisme en général. La discussion philosophique en confrontation avec les idées d'un humanisme

historique et, de surcroît, fort localisé, a été mal posée. Mais maintenant le nouveau débat commence et les objections de l'antihumanisme devront se justifier devant ce que propose aujourd'hui le Nouvel humanisme universaliste. Nous devons reconnaître que toutes les discussions précédentes ont été quelque peu provinciales ; nous devons également reconnaître que depuis trop longtemps perdure l'idée selon laquelle l'humanisme naît dans un point géographique, se discute dans ce point et veut éventuellement s'exporter dans le monde avec ce point pour modèle. »

Et, il commente ironiquement : « [...] Nous concédons que le "copyright", le monopole du mot "humanisme" s'inscrit dans une aire géographique. De fait, nous avons parlé de l'humanisme occidental, européen et, dans une certaine mesure, cicéronien. Puisque nous avons soutenu que l'humanisme n'a jamais été une philosophie mais une perspective et une attitude face à la vie, ne pourrions-nous pas étendre notre recherche à d'autres régions et reconnaître que cette attitude s'y manifesta de manière semblable ? En revanche, en figeant l'humanisme historique en une philosophie qui, de surcroît, ne serait spécifique qu'à l'Occident, non seulement nous nous égarons, mais nous plaçons une barrière infranchissable qui empêche d'instaurer le dialogue avec les attitudes humanistes de toutes les cultures de la terre. Je me permets d'insister sur ce point à cause des conséquences théoriques qu'ont eues les positions dont j'ai parlé, mais aussi à cause de leurs dérivations négatives dans la pratique immédiate. »

Que nous a laissé en héritage le préjugé d'une supposée philosophie humaniste ? Silo explique que « L'humanisme historique croyait fortement que la connaissance et la maîtrise des lois naturelles amèneraient à la libération de l'humanité. Mais aujourd'hui, nous voyons qu'il existe une manipulation du savoir, de la connaissance, de la Science et de la technologie ; nous voyons que cette connaissance a souvent servi d'instrument de domination. Le monde a changé et notre expérience s'est accrue. Certains ont cru que la religiosité abrutissait la conscience et ils se sont attaqués aux religions pour imposer paternellement la liberté. De violentes réactions religieuses émergent aujourd'hui et ne respectent pas la liberté de conscience. Le monde a changé et notre expérience s'est accrue. Certains ont pensé que toute différence culturelle impliquait la divergence et qu'il fallait donc uniformiser les coutumes et les styles de vie. Aujourd'hui, de violentes réactions se manifestent et, par ces actes violents, les cultures tentent d'imposer leurs valeurs sans respecter la diversité. Le monde a changé et notre expérience s'est accrue. »

« Et, aujourd'hui, face à cette tragique submersion de la raison, face à la croissance du symptôme néo-irrationaliste qui semble nous envahir, on entend encore les échos d'un rationalisme primitif dans lequel ont été éduquées plusieurs générations. Beaucoup semblent dire : « Nous avons raison de vouloir en finir avec les religions car, si nous y étions parvenus, il n'y aurait pas aujourd'hui de luttes religieuses ; nous avons raison d'essayer de nous débarrasser de la diversité car, si nous avons réussi, le feu de la lutte interethnique et culturelle ne se serait pas déclaré ! » Mais ces rationalistes n'ont pas réussi à imposer leur culte philosophique unique, ni leur style de vie unique, ni leur culture unique ; et c'est cela qui compte. Ce qui compte, c'est surtout la discussion pour résoudre les sérieux conflits qui se développent aujourd'hui. Combien de temps faudra-t-il encore pour comprendre qu'une culture et ses schémas intellectuels ou comportementaux ne sont pas des modèles que doit suivre l'ensemble de l'humanité ? Je dis cela car il est peut-être temps de réfléchir sérieusement au changement du monde et de nous-mêmes. Il est facile de prétendre que les autres doivent changer ; seulement, les autres pensent la même chose. N'est-ce donc pas l'heure de commencer à reconnaître "l'autre", la diversité du "toi" ? Je crois que le thème du

changement du monde se pose aujourd'hui avec plus d'urgence que jamais ; mais, pour être positif, ce changement doit aller de pair avec le changement personnel. Après tout, ma vie a un sens si je veux la vivre et si je peux choisir ou lutter pour les conditions de mon existence et de la vie en général. Cet antagonisme entre le personnel et le social n'a pas donné de bons résultats. Il faudra observer si la relation convergente entre ces deux termes n'a pas un plus grand sens. Cet antagonisme entre les cultures ne nous amène pas dans la bonne direction. S'impose alors de réviser l'affirmation sur la reconnaissance de la diversité culturelle et d'étudier la possibilité d'une convergence menant vers une nation humaine universelle. »

Silo termine cette conférence avec ces mots : « [...] nous ne sommes pas ici pour pontifier sur qui est ou n'est pas humaniste, mais pour donner notre opinion sur l'humanisme, dans des limites imparties. Cependant, si quelqu'un exigeait de nous une définition de l'attitude humaniste dans le moment actuel, nous lui répondrions en peu de mots : est humaniste celui qui lutte contre la discrimination et la violence en proposant des issues qui permettent à l'être humain de manifester sa liberté de choix. »

## **2. Le mot de la fin**

Au cours des quelques années qui restent pour terminer le second millénaire, commencera peut-être à se dessiner l'ébauche de la première civilisation planétaire. Dans une telle situation, il est possible que le Nouvel humanisme rencontre un terrain fertile pour le développement de ses idées. Cependant, cette civilisation qui se profile prendra son élan entre conflits et crises qui nous affecteront profondément. Le moment sera alors venu, en tant qu'organisation humaine et en tant qu'individus, de nous questionner sérieusement sur la destinée de notre espèce et sur la signification de nos actes. Le Nouvel Humanisme, précisément, prétend donner une réponse à ces interrogations.

# **LE RAPPORT TOKAREV**

À Silo



## PROLOGUE AU RAPPORT TOKAREV

Le Rapport Tokarev fut publié en 1981. Quand il arriva entre mes mains, je le lus d'une traite. Cette œuvre me parut sympathique, absurde et très originale. Je crois qu'à l'époque, je l'avais située dans le genre roman politique-fiction. Plus tard, je rencontrai des gens connus qui avaient feuilleté le livre. Ayant échangé quelques points de vue, j'ai pu vérifier une grande disparité d'opinions. Si bien que le Rapport resta archivé, du moins pour moi, pour une meilleure occasion.

En Décembre 1982, je rendis visite à Puledda à l'Institut de la Santé à Rome. Il se trouvait là, entouré de boîtes de Petri et d'appareils pour mesurer la contamination de l'environnement. Comme d'habitude, nous prîmes pas mal de café, tout en passant en revue la scène politique mondiale et aussi l'avancée de la science et de la technologie. Je savais que mon interlocuteur était préoccupé par l'armement en constante augmentation et par les dérives de la recherche génétique. Ce dernier sujet l'obsédait presque. En réalité, il avait été très touché par le thème depuis son passage à l'université de Californie, dans laquelle il avait travaillé pendant quelques temps et s'y était dédié à l'étude et l'expérimentation dans ce domaine. La conversation dévia alors vers son livre. Il me raconta qu'il avait l'intention de le publier en plusieurs langues puis de l'adapter pour le cinéma, mais que les accords avec Hollywood n'avaient pas abouti, car le protagoniste du livre était soviétique et non pas nord-américain. Je pensais au contraire que l'œuvre n'avait peut-être pas été facile à digérer du fait de son extravagance et parce qu'elle était bien loin de la sensibilité de l'époque. En outre, pour porter l'œuvre à l'écran, les dépenses de production auraient été disproportionnées vu l'éloignement des lieux dans lesquels l'action se développe ; Cinecitta étant plus à portée de mains, cette voie avait dû être discrètement exploitée mais également sans résultat. Finalement je me décidai à lui demander quelle était sa véritable intention lorsqu'il avait écrit Le Rapport Tokarev. « C'est une œuvre pacifiste et chacun de nous fait campagne à sa manière, me répondit-il sèchement. » À partir de là, nous parlâmes d'autres choses.

Deux ans plus tard, lors d'une autre rencontre, nous en vîmes à parler de nouveau du livre et du peu d'écho qu'il avait reçu. Mon ami était alors plus calme et ne se préoccupait plus guère de diffuser son roman. Après tout, il n'avait pas d'expérience dans le domaine littéraire et il avait certainement subi la fièvre de l'écrivain novice qui considère avec démesure l'importance de son œuvre. Le Rapport avait été tracé par une plume brillante, certes, mais plus exercée à la communication scientifique qu'au délire de l'imagination. Je supposai donc que l'auteur était arrivé à des conclusions semblables, abandonnant le projet d'être un écrivain reconnu. Mais la conversation continua et Puledda toucha soudain un point qui attira mon attention. Selon lui, la trame de ce qui était devenu par la suite "le Rapport" avait été développée une nuit de 1978 par un ami commun. Il semblerait que plusieurs parmi les personnes présentes à cette discussion, étaient restées convaincues que ce conte pouvait se transformer en histoire vraie, dans le sens où nombre des faits énoncés durant la conversation (le changement de pouvoir soviétique en 85, la tournure explosive des événements en URSS, les chocs des ethnies et nationalités, les agitations à l'Est, l'avancée du fondamentalisme musulman, etc.) étaient réellement sur le point de se produire. Immédiatement certains s'étaient mis d'accord pour produire un "rapport d'anticipation". Ils pensaient que s'ils ne s'étaient pas trompés dans les prédictions et s'ils faisaient parvenir une espèce de mémorandum aux mains de certains cercles soviétiques par le biais des ambassades, ils pourraient ainsi contribuer à empêcher certains dénouements fatals. Il leur semblait que le désastre nucléaire était imminent, pas tant du fait des dirigeants des blocs est-ouest, mais plutôt du fait de la simple action des forces mécaniques cumulatives. Ils affirmaient en outre

que la courbe statistique d'alertes rouges ne ferait qu'augmenter et deviendrait même exponentielle à un moment donné. Tout avait commencé avec des détections erronées de missiles ennemis sur les écrans radars des super puissances. Au début, les alertes apparaissaient de temps à autre, mais par la suite, on détecta ce type d'erreurs tous les six mois, tous les quatre mois, puis tous les trois mois. De plus, la rumeur croissante dans l'information augmentait la prolifération de satellites et de sous-marins nucléaires. Tant et si bien qu'on arriverait à une situation de crise dans laquelle le système d'attaque serait devenu totalement ingérable et cela pouvait se produire dès 1985. Par ailleurs, ils avaient vérifié que l'économie de l'Est indiquait une nette tendance à la baisse dans la course à l'armement. À supposer que l'accident nucléaire soit écarté, cela conduisait à prendre la décision d'une sortie qui n'avait que deux alternatives : ou l'on exportait le chaos, ou l'on prenait l'initiative du désarmement. Le maillon le plus faible était l'Union Soviétique et elle seule pouvait provoquer un changement dans la chaîne des événements.

J'interrompis le récit de Puledda en lui demandant s'ils n'avaient pas pensé, lors de cette fameuse nuit où ils avaient ainsi délibéré, que de telles possibilités avaient pu être déjà considérées par les soviétiques... L'infantilisme du propos commençait à m'ennuyer car le sujet de l'accident nucléaire était commenté jusque dans la revue *Times*, et quant à la crise de l'économie socialiste, elle n'était un secret pour personne. Il me semblait en outre que la complexité du problème était tout à fait hors de portée de quelques improvisateurs réunis autour d'une table. De plus, cette prétention de faire parvenir un mémorandum aux ambassades afin que le Kremlin soit au courant de ces évidences et prenne des mesures, avait le goût d'une vieille blague usée du scientifique qui sort dans la rue en oubliant de mettre son pantalon. Oui, de toute évidence, quelques intellectuels enjoués (peut-être animés par les vapeurs d'alcool d'une quelconque fête) avaient fait peur à Puledda, qui était très impressionnable.

« Il est évident que tout le monde connaît le risque d'accident et les difficultés économiques de l'URSS, dit Puledda, mais ce que personne ne semble remarquer, c'est que toute la civilisation est en train de devenir folle. »

« Si l'on se réfère au fait que la course à l'armement est mue par la folie, je peux être d'accord en termes généraux, mais il semble qu'elle réponde plutôt aux intérêts du complexe militaro-industriel des grandes puissances, répondis-je. »

Mon ami me regarda de travers puis, d'une voix très calme, me lança en une tirade toute une théorie sur les grands contextes de la folie de la civilisation. Une pathologie qui semblait venir depuis les fins fonds de l'histoire, qui se manifestait dans les grandes tensions des intérêts économiques, qui se déchaînait dans les guerres, les génocides et les persécutions collectives et qui semblait disparaître après des bains de sang. Cette folie, expliqua-t-il, était à son apogée et avait suffisamment de potentiel accumulé pour produire une explosion définitive. Bien entendu, une telle description me parut insuffisante. En outre, qu'est-ce que tout ceci avait à voir avec le Rapport ?

« Eh bien, ce que mes amis ont fait parvenir aux ambassades est une grande quantité d'informations qui renvoient à la symptomatologie de cette pandémie, ceci dans le but de motiver la recherche des académiciens dissidents. Ces messieurs ont une grande influence dans la prise de décision politique et nous croyons qu'il est possible qu'émerge de leur cercle les représentants d'un nouveau type de pensée, capable d'apporter des réponses à des urgences si graves et si nouvelles. Quant aux procédés utilisés, je dirais que si plusieurs copies du mémorandum mises en circulation fin 1980 ont été jetées à la poubelle, il reste quand même la possibilité qu'un exemplaire ait été conservé dans les mains de collectionneurs de curiosités. Je dois ajouter que ces écrits ont commencé à pénétrer timidement ces milieux par

les délégations diplomatiques mais qu'ils furent par la suite distribués en grande quantité et sont arrivés à Moscou par les voies les plus insolites. Comme vous le comprendrez, l'idée était que si les événements annoncés commençaient à s'accomplir avec un minimum d'exactitude, quelqu'un pourrait être piqué par la curiosité. Et qu'aurait-on perdu si rien de tout cela ne se produisait ? Un peu de papier et un effort de titan, rien de plus. Quant au Rapport Tokarev, il fut inspiré des sujets traités dans le mémorandum mais sous la forme propre à la fiction. Je voulais, à travers le livre, ouvrir une porte de plus à la diffusion du document. »

Je crois qu'ensuite il fit référence aux futures explosions à l'Est et au virage imminent de l'URSS qui parviendrait ainsi à dissiper le conflit nucléaire. Il parla également de la future réorganisation politique qui affecterait l'Europe et le reste du monde en conséquence du tremblement de terre soviétique. J'étais désolé d'entendre pareille prophétie de la bouche de quelqu'un formé sur les modèles des sciences physiques et mathématiques. Je n'interrogeai donc pas davantage et l'anecdote en resta là, perdue dans un triste automne de 1984.

Le 7 Janvier 1989, j'assistai à un hommage à Galilée sur la Piazza di Santa Croce, à Florence. L'orateur principal était Puledda. Avant de commencer, il me salua affectueusement et, à voix basse, répéta les mots qu'il avait dits dans son laboratoire 7 ans auparavant : « Chacun fait campagne à sa manière. » Immédiatement après, il sortit de sa poche quelques feuilles et commença à disserter devant les micros.

« Moi, Galileo Galilei, lecteur de mathématiques à l'université de Florence, j'abjure publiquement ma doctrine disant que le soleil est au centre de l'univers et ne bouge pas, et que la terre n'est pas le centre du monde et bouge. Avec un cœur sincère et une foi non feinte, j'abjure, je maudis et déteste les susdites erreurs et hérésies ainsi que toute autre erreur, hérésie ou secte contraires à la Sainte Église. »

« Ceci est le texte de l'abjuration arrachée à Galilée le 22 Juin 1633 par le Tribunal de l'Inquisition sous la menace de la torture. Galilée abjura pour ne pas subir le sort de Giordano Bruno, mené au bûcher avec un morceau de bois encastré dans la bouche afin qu'il ne parle pas, et brûlé au Campo di Fiori à Rome un jour d'hiver de 1600. »

Quand il mentionna le bâillon de Bruno, je le sentis si ému que je pensai qu'il se sentait peut-être lui-même opprimé au point de ne pouvoir exprimer complètement sa vérité. Mais il continua :

« Les puissants de la terre ont bien vite compris que la Nouvelle Science pouvait être utilisée pour nourrir leur avidité. Aussi ont-ils produit "une progéniture de gnomes inventifs" (comme Berthold Brecht les nomma) prêts à vendre leur science dans n'importe quel but et à n'importe quel prix, en couvrant la terre d'engins de mort ».

Une demi-heure après, il conclut :

« Nous demandons ici, devant l'édifice qui abrite le tombeau de Galilée, nous demandons à tous les scientifiques du monde que la science ne soit enfin utilisée qu'au bénéfice de l'humanité. Avec cette voix qui maintenant résonne sur cette place, nous lançons cet appel : que dans toutes les universités, dans tous les instituts de recherche, soit institué un serment, un vœu solennel (analogue à celui des médecins, créé par Hippocrate à l'aube de l'Occident) d'utiliser la science seulement et exclusivement pour vaincre la douleur et la souffrance, seulement et exclusivement pour humaniser la Terre. »

Ce fut une intervention émouvante. Il y eut des applaudissements, des fleurs et des flashes. Beaucoup de gens s'approchèrent de Puledda pour le féliciter. Je vis deux hommes sortir de la foule, s'approcher, se présenter à l'orateur puis le saluer avec beaucoup

d'affection. Alors je compris que la Perestroïka était parmi nous. Par la suite, j'appris que le Rapport avait été écarté quelques années auparavant par les bureaucrates de Brejnev, mais qu'il avait pu parvenir en revanche en de meilleures mains, celles de gens qui essayaient désespérément de modifier la direction des événements mondiaux.

Aujourd'hui, en 1994, le livre de Puledda prend une nouvelle impulsion et je soupçonne qu'il sera reçu dans une atmosphère contextuelle différente de celle dans laquelle il fut écrit. Pour ma part, je ne pourrais pas décider si l'histoire publiée en 1981 a été confirmée en quoi que ce soit dans les faits extraordinaires survenus dans les années 80. En tout cas, je dois l'admettre, ce roman m'impressionne maintenant beaucoup plus que lorsque je l'ai lu pour la première fois.

C'est peut-être pour cela et pour les commentaires que j'en fis publiquement il y a peu de temps, qu'il m'a été demandé de faire le prologue de cette nouvelle édition.

J'ai voulu préfacer le Rapport Tokarev en commentant certaines circonstances qui éclairent davantage la personnalité de l'auteur que le livre en lui-même. Le lecteur saura comprendre pourquoi j'ai usé de ce recours et en définitive, il jugera l'œuvre lui-même.

J. Valinsky

*« ... Et je me souviendrai de l'alliance qu'il y a entre moi et vous et tout être vivant de toute chair ; et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire toute chair. L'arc sera dans la nuée ; et en le voyant, je me souviendrai de l'alliance perpétuelle entre Dieu et tout être vivant de toute chair qui est sur la Terre. » Et Dieu dit à Noé : « Tel est le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair qui est sur la Terre. »\**

Genèse, 9. 15-17

---

\* Ndt : *La Bible*, traduction française sur textes originaux par Émile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Éditions Seuil, Paris, 1973

**19 décembre 1978**

Elle était assise face à la table de plastique transparent, les mains appuyées sur un dossier sombre. Son extrême minceur impressionnait, ainsi que sa chevelure noire de jais qui couvrait une partie de son visage. Elle gardait les yeux fermés, mais ses paupières vibraient nerveusement.

– Madame Tolmatcheva, dit un homme de forte corpulence enfoncé mollement dans le sofa, tout en lissant sa moustache, Madame Tolmatcheva, essayez de voir la scène qui a inspiré la rédaction de ce mémorandum.

– C'est une pyramide, ... ou un cristal. Un prisme peut-être. Une lumière brille à l'intérieur.

Il y eut un instant de silence, puis elle ajouta comme un somnambule :

– On lance une fusée contre la pyramide. La fusée entre et disparaît... La fusée sort maintenant à reculons. Je ne sais pas... Je ne sais pas. C'est peut-être un rayon de lumière. Oui, un rayon entre et la pyramide s'illumine de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel.

– Quelle est la taille de la pyramide ? interrogea l'autre homme qui se tenait debout derrière le moustachu Nietzsche.

– Je ne sais pas, je ne sais pas... Petite peut-être. Peut-être pas plus grande qu'un cristal, qu'un rubis.

L'homme qui se tenait debout s'approcha de Nietzsche et lui murmura à l'oreille :

– Ou bien elle est en train de décrire l'essai de Newton sur la décomposition de la lumière, ou bien elle parle d'un appareil de type laser. L'action de retour en arrière pourrait être le mouvement inverse de croisement des rayons lumineux dans le radiomètre de Crookes.

– J'essaie de m'introduire dans le cristal. Il y a une lumière très forte, elle n'est pas comme toutes les lumières. Elle est différente. J'entends une voix qui dit : « Tu ne dois pas entrer. »

Tolmatcheva continua sa description. Puis elle retira ses mains du dossier et se cacha le visage.

– Je me vois moi-même, quand j'étais petite... Je me vois moi-même. La lumière m'expulse du centre de la pyramide. Je reviens en arrière, je reviens en arrière et je ressors vers l'arrière à grande vitesse.

– Ne vous laissez pas expulser, entrez de nouveau. Racontez-nous ce qui s'y trouve, dit l'homme debout.

– J'avance encore une fois. « Tu ne dois pas entrer », me dit-on. Je me vois moi-même. Oh ! s'exclama la femme, et elle continua en sanglots : Je suis folle, j'ai perdu la raison. On m'expulse...

Tolmatcheva s'était levée et tremblait de la tête aux pieds comme si une vision d'horreur l'avait saisie. Alors les deux hommes s'approchèrent pour la reconforter.

– Venez dans la pièce à côté, Madame, lui dit Nietzsche plein de sollicitude, on va s'occuper de vous. Merci, merci beaucoup, Madame Tolmatcheva.

La prenant avec douceur, l'homme la conduisit jusqu'à une porte. Elle s'ouvrit laissant apparaître une autre femme qui prit en charge la voyante. Puis la porte se referma.

– C'est toujours la même histoire. Nous avons tenté cent fois l'expérience avec le même résultat, dit Nietzsche en retournant sur le sofa.

– Cette fois, nous vous avons fait venir pour que vous nous donniez votre opinion dans le cadre de votre spécialité. Nous vous rappelons qu'au cours des séances antérieures, nous avons eu d'autres experts, qui ont donné leurs interprétations, toutes très extravagantes. Eh bien, qu'en pensez-vous ?

L'interlocuteur qui occupait la chaise abandonnée par Tolmatcheva expliqua d'une voix animée :

– Je crois qu'il s'agit d'un système laser. Écartons l'idée fantaisiste d'un corps kilométrique et de fusées qui entrent et sortent.

– Que ce soit "fantaisiste" n'est pas votre problème. Pour en parler, nous avons d'autres experts. Interprétez du point de vue de la physique.

Nietzsche réfléchit un instant, puis ajouta :

– Excusez-moi. C'est que, dans le mémorandum, il est question d'un système pour neutraliser des missiles et je vous assure que Tolmatcheva n'a jamais lu le texte. Elle s'est toujours limitée à toucher la couverture du dossier. Je vous prie de me donner votre opinion.

– Eh bien ! dit le physicien, tout ce que j'ai entendu d'elle m'a rappelé les expériences de Basov.

– Prix Lénine et Nobel de physique, n'est-ce pas ? interrompit Nietzsche.

– En effet. Avec Zubarev, Efinkov et Grasin, il parvint en 1967 à accélérer la vitesse de la lumière à plus de deux millions de kilomètres par seconde. Par là même, il produisit une rupture avec la théorie de la vitesse limite d'Einstein. Les expériences furent réalisées au laboratoire de radio physique quantique de l'Institut Physique Lebedev de l'Académie des Sciences de l'URSS. Qu'en dites-vous ?

– Cela me semble très bien, répliqua Nietzsche avec impatience.

– Basov envoya un rayon de lumière intense sur des rubis disposés en série, préalablement chargés, et accéléra ainsi 9 fois la vitesse de la lumière. Quand votre disciple...

– Ce n'est pas ma disciple ! interrompit l'autre avec agacement, pour ajouter : C'est une personne qui est le sujet de certaines expérimentations et remarquablement douée pour les travaux paranormaux. En URSS, on n'a toujours pas connaissance de nos recherches.

– Bien, bien, poursuivit le physicien. Lorsque la dame a raconté qu'elle était projetée par un rayon à l'intérieur du cristal et que là, elle s'était vue à une époque de son enfance, il est possible qu'elle ait décrit une expérience similaire à celle de Basov ; celui-ci en effet travaillait sur le temps. Il pourrait s'agir d'expériences d'avancées ou de reculs dans le temps, basées sur l'accélération de la lumière. Je crois que pour lui, l'image d'un corps kilométrique qui se contracte ou le contraire n'est qu'une fantaisie, mais que celle-ci reflète le fait de la modification de l'espace en fonction de la vitesse.

– En résumé, qu'êtes-vous en train d'interpréter ?

– J'interprète que votre... disons, "sujet", a capté une expérience au moyen de laquelle on pourrait effectuer une certaine déviation dans le temps. Et ceci bien entendu dans la mesure où Madame Tolmatcheva ne se trompe pas. Si elle est dans le vrai, je le regrette beaucoup pour elle.

– Pourquoi ? demanda Nietzsche.

– Parce que, conclut le physicien, en entrant de nouveau dans le cristal, elle a dit qu'elle était devenue folle et cela, peut-être, fait référence à son propre futur.

## **20 décembre 1978**

Youri V. Tokarev – Doc. Soc. 140. 392. 388 – Domicilié à Dyettigara M 6/25 U. à Moscou – Né le 7 Juillet 1940 à Novgorod – 1m85. 78 kg. Teint clair. Cheveux cuivrés. Yeux bleus. Aucun signe particulier – Travailleur intellectuel – Chercheur social – Professeur en religions comparées – U. Moscou – Marié – Deux enfants – Préparez réception et accompagnateur qualifié pour tournée à l'intérieur du pays – Stop.

## **12 mai 1979**

Il frappa doucement à nouveau, et cette fois, quelqu'un l'invita à entrer. Il poussa le lourd battant puis referma la porte derrière lui.

Au centre de la pièce de style français de Saint-Pétersbourg, se trouvait une grande table autour de laquelle une dizaine de personnes étaient assises en demi-cercle et le dévisageaient avec curiosité.

Quelques secondes passèrent avant que quelqu'un ne dise :

– Approchez-vous ! ... Asseyez-vous avec nous.

Ce trajet lui parut interminable et il s'efforça de sourire en guise de salut. Puis il occupa l'unique chaise libre. Le silence se fit pesant. Il se racla la gorge. Alors le plus âgé de l'assemblée expliqua d'un ton affable :

– Le camarade Youri V. Tokarev a de nombreux mérites, mérites difficiles à réunir dans l'exercice d'une profession comme celle qu'il assume. C'est un bon travailleur intellectuel qui occupe une fonction peu comprise de l'opinion publique.

Le vieil homme parlait lentement, accompagnant ses mots de gestes amples.

Youri commença à se tranquilliser car il connaissait très bien le caractère de Grigori. Dès le premier mot, il savait dans quelle direction irait son discours. Si bien qu'il se préoccupa de scruter le reste de l'assistance en le laissant continuer son exposé. Il remarqua deux psychologues de renom, dissidents de la ligne de Platonov. Le plus important des deux était sans doute le professeur non-aligné Karpov. Il observa, à la dérobée, un historien, lauréat de l'Académie, qui en son temps, avait entamé une polémique avec rien de moins que Kussinen et Rosenthal. Enfin, il reconnut Nietzsky, le biotronicien qui, à ce qu'on disait, avait pulvérisé les thèses parapsychologiques de Basiliev. Le reste des participants lui était inconnu, exception faite de Grigori qui débitait à présent son *curriculum vitae* à voix haute. Il y avait quelque chose de curieux dans cette commission constituée, autant que Youri pouvait en juger, de polémistes qui, dans le passé, avaient été relevés de fonctions académiques importantes. Ces pensées le reconfortaient bien que, en son for intérieur, il réprouvait les manières scandaleuses et aventureuses dont ceux-ci avaient usé pour ébranler le monde scientifique de leurs thèses. Mais ils étaient là, et tout indiquait qu'ils "avaient été domestiqués". Il y eut un nouveau silence. Puis Karpov dit avec insolence :

– Vous, Tokarev, vous avez outrepassé vos droits. Votre fonction est claire : en tant que professeur de religions comparées, tant à l'université qu'à travers des publications... votre rôle est, entendons-nous bien, de contribuer à l'éducation laïque des masses dans la ligne de la conception du matérialisme scientifique.



Youri sentit battre ses tempes et dut réfréner ses réflexes quand Karpov fit apparaître la revue avec une couverture verte qu'il connaissait si bien. C'était l'exemplaire du premier décembre 1978... cinq mois plus tôt. À ce moment-là, il crut comprendre les raisons qui avaient motivé la constitution de ce comité ; il s'agissait d'une mise en question de son article sur "l'explosion religieuse dans le monde actuel". Cependant, il ne comprenait pas vraiment comment le Ministère de la Défense avait pu cautionner la formation d'un tel comité. Comment cet organisme pouvait-il être mêlé à une discussion sur ses points de vue ? Quoi qu'il en soit, cette espèce de tribunal, ces lieux et lui-même se trouvaient bien maintenant dans une succursale du ministère.

Il détendit ses muscles et se disposa à écouter l'autre psychologue.

– Le programme du P.C.U.S. souligne que l'on doit appliquer systématiquement une vaste propagande athéiste sur la base de critères scientifiques, en expliquant patiemment la faiblesse des croyances religieuses... Voyons, voyons, monsieur Tokarev. Qu'avez-vous fait exactement ?

– J'ai relevé de dangereux changements dans la religiosité des peuples. J'ai averti de la nécessité de les étudier avec attention et pour finir, j'ai conclu qu'il s'agissait là de symptômes résultant d'une étude de folie collective.

– De "symptômes" ! interrompit Grigori. Puis il continua, regardant Youri fixement : Camarade Tokarev, vous avez lancé la première pierre et celle-ci est justement tombée sur le terrain le moins favorable. Vous affirmez que « l'URSS souffre de myopie » en ce qui concerne les phénomènes d'altération psychosociale. Vous utilisez une terminologie irrégulière et antipathique : "symptômes", "myopie"... Qu'est-ce que cela veut dire, camarade ?

Youri répondit cyniquement :

– J'affirme que les "symptômes" actuels les plus alarmants sont : la très forte vague d'Ovni ; le suicide en masse de mille chrétiens protestants en Guyane ; la révolution islamique en Iran et les bouleversements en République Dominicaine et au Mexique causés par le Pape.

– Ceci n'affecte pas notre système de vie, répliqua Grigori, mais atteste bien de la décomposition du capitalisme.

Youri, sans en mesurer les conséquences, dit quelque chose qui électrisa le comité.

– Les hallucinations sur les Ovni ont été plus importantes dans notre camp que dans celui des capitalistes ; les suicidés de Guyane, d'origine américaine, s'étaient proclamés "socialistes" ; la révolution en Iran a polarisé des millions de musulmans dans le sud de l'URSS et pour finir, le Pape est originaire de la Pologne socialiste qui, elle aussi, l'acclame.

– Venons-en au fait ! interrompit une énergique voix de femme.

– J'ai compté 112 symptômes dans le monde en quelques mois. La moitié de ceux-ci se situent dans notre camp. Et si j'ai mis en relation les Ovni avec le suicide rituel et d'autres phénomènes religieux, c'est que je suspecte qu'il flotte dans l'air une perturbation mentale de caractère mystique. Il nous faut comprendre ces nouvelles tendances aujourd'hui en marche, sinon cette chose inadmissible qui est arrivée en Iran se reproduira avec une plus grande fréquence.

Karpov avait fait passer un billet à Grigori. Quand celui-ci en eut pris connaissance, il interrompit Youri d'un geste et lui dit :

– Jeune homme, nous devons poursuivre notre réunion ; je vous appellerai dans quelques jours.

Le professeur Tokarev se leva, s'inclina brièvement devant l'assemblée et se dirigea vers la lourde porte. Avant de l'ouvrir, il perçut un léger murmure parmi les membres du comité.

### **15 mai**

Quand Irina arriva avec l'enveloppe, les enfants couraient dans tous les sens en mettant le désordre partout. Youri prit l'enveloppe de papier jaune qui ne portait aucune sorte d'indication. Il ne demanda pas non plus à Irina comment elle était parvenue jusqu'à elle mais il sut qu'il s'agissait d'un envoi de Grigori. En effet, en l'ouvrant, il aperçut un carton écrit en grandes lettres rouges : « Jeune homme, nous sommes en train d'étudier tes délires. Attends mon appel. »

C'était une belle soirée de printemps. Dans peu de temps il prendrait le métro jusqu'à la station Maïakovskaïa. De là, il irait retrouver ses fervents étudiants en religions comparées. Mais, pour la première fois, il se demanda : « qu'est-ce qui les rend si "fervents" ? Comment ces gamins pouvaient-ils porter autant d'intérêt aux mythes, légendes, superstitions et rituels absurdes ? » Il se reconnut lui-même dans ses impulsions d'étudiant lorsque, bien des années auparavant, il avait assisté au cours inaugural de Grigori, son maître d'alors. Il haussa les épaules, reconnaissant qu'après tout, derrière la façade la plus rude ou la plus doctorale, il y a toujours un enfant qui aime les légendes et les fables. Mais le cours de ses pensées s'interrompit. Appuyée dans l'encadrement de la porte, dessinant une silhouette parfaite, se tenait Irina. Youri promena son regard longuement comme pour mémoriser un tableau et, se souvenant d'un vieux poème russe, il dut remuer les lèvres doucement car, en le constatant, Irina lui demanda :

– Que dis-tu ?

– Que je ne trouve pas ce maudit porte-documents, répondit l'homme, feignant de le chercher autour de lui. Elle rit et, courant jusqu'à lui, se pendit à son cou. Puis elle lui dit à l'oreille :

– Ce que tu tiens dans la main gauche ressemble beaucoup à un porte-documents, et luttant avec lui, elle le lui arracha des mains.

Tandis que les enfants poursuivaient leur œuvre dévastatrice, Irina sortit rapidement sur le trottoir, poursuivie par Youri. Ils s'y rejoignirent, échangeant des regards, des mots et peut-être des pensées...

Cette nuit-là, le professeur arriva tard. Il avait fait un long détour en compagnie de quelqu'un, à travers l'avenue Kalinine illuminée. Il avait parlé avec son interlocuteur, un de ses étudiants, pendant deux longues heures. Un Bolivien qui, quelques années plus tôt, était arrivé en URSS comme tant d'autres pour faire ses études à l'université Patrice Lumumba. Il avait réussi à quitter le "ghetto" et, après quelques années, il s'était inscrit à l'université de Moscou, ayant quasiment le statut de citoyen soviétique. José Fuentes avait alors 35 ans et était selon Youri, « le plus brillant cerveau qui ait jamais assisté à ses cours ». En même temps, le Bolivien l'avait toujours impressionné par son intériorité dangereusement profonde.

Chaque fois qu'ils se rencontraient, Youri proposait de parler espagnol pour rafraîchir la langue que sa mère Maria, lui avait apprise. Cette nuit-là, le professeur s'était ouvert sur sa vie d'agrégé de l'université, pour communiquer à José son récit sur son passage à Lumumba. Puis, ils avaient parlé longuement d'une folle aventure au Mont Ararat qu'avait vécue Grigori avec une équipe d'archéologues, sans parvenir à aucun résultat. Ce fut à ce moment-là que

Youri posa une question avec toute la force liée aux curiosités accumulées durant de longues années.

– Tu n’es pas vraiment venu pour étudier les religions comparées, n’est-ce pas ? avait-il demandé.

José, alors, ralentit le pas et, avec ce visage impénétrable des Amérindiens que Youri avait déjà vu chez les Mongols et les Tartares, il répondit :

– Tu as raison, mais en tous cas, j’y mets bien les formes.

À partir de ce moment-là, il lui fut impossible de s’arrêter. L’une après l’autre, questions et réponses se succédèrent, pour aboutir à une histoire assez incroyable dans laquelle le thème religieux n’était pas sujet de recherche mais de pratique. José, sans se troubler, expliqua qu’il avait été désigné pour réaliser un projet ; que les choses avaient été facilitées par son affiliation au Parti dans son pays ; qu’ensuite quelques recommandations lui permirent d’entrer dans le "ghetto" et qu’enfin l’influence de Grigori avait contribué à le placer dans le groupe le plus avancé que dirigeait Youri. Plus d’une fois, il souligna que « tout aurait été impossible sans mérite personnel ». Le latino-américain assura qu’au cours de ces dernières années, il était parvenu à intéresser de nombreuses personnes qui suivaient maintenant la "Doctrine", en groupes séparés qui agissaient dans cinq ou six républiques de l’URSS. Cela semblait répondre à ce qu’en langage scolastique on appelait "mystique", mais il s’agissait de quelque chose de beaucoup plus avancé et plus complexe... surtout complexe.

– C’est plus qu’une mystique, affirma José, c’est l’unique et véritable chemin de la libération humaine.

Youri ne commit pas la maladresse de répliquer avec des phrases toutes faites ou de prendre à son compte l’argument : « l’unique chemin, c’est le socialisme ». Une telle assertion, entre personnes instruites du plus pur marxisme léninisme, aurait pu alerter la police, surtout dite en pleine avenue Kalinine. Arrivée à ce point, la conversation s’interrompit brusquement. Ils s’arrêtèrent devant un distributeur d’eau. José remplit un gobelet en verre et le présenta obséquieusement à Youri. Celui-ci en but un peu et tendit le reste au Bolivien. Ainsi se termina la promenade. Après avoir pris rapidement congé, les deux hommes s’éloignèrent en direction opposée.

## **20 mai**

Plusieurs jours passèrent avant que Grigori n’avisât le professeur Tokarev de la seconde réunion du comité. Celui-ci avait alors fourni quelques éclaircissements, selon lesquels les reproches des deux psychologues n’avaient été qu’une manœuvre préméditée pour éprouver la conviction de Youri en ses propres arguments. Mais une pareille situation devait être expliquée dans un contexte plus large. Apparemment, depuis quelques mois, Grigori et d’autres sommités avaient formé une équipe de recherche qui avait fait appel au Ministère afin de l’intéresser à la constitution d’une commission aux attributions plus ou moins amples et au budget correspondant. Il se trouvait que les scientifiques suivaient l’évolution de courbes statistiques sur le déséquilibre psychosocial en URSS. Ils avaient noté une augmentation du nombre des fidèles dans les églises orthodoxes, une prolifération plus ou moins clandestine de groupes d’occultistes et un tréfonds suspect dans les énoncés théoriques de la nouvelle génération scientifique, surtout dans les domaines de l’astrophysique et de la biologie.

Nietzsky, le biotronicien, constatait à son tour, une surprenante augmentation du nombre de volontaires pour se soumettre aux tests d’expériences paranormales sur lesquelles travaillait sa section. En outre, il pouvait apporter des preuves irréfutables sur le pourcentage

très important de personnes aux dons extra-sensoriels. Jour après jour, lui parvenaient des informations en provenance des endroits les plus reculés du pays au sujet de personnes qui produisaient spontanément des phénomènes étranges. Selon ses dires, il avait pu se livrer à des expériences avec une femme qui faisait se mouvoir à distance des petits objets, et qui provoqua une hémorragie cérébrale chez un lapin après l'avoir fixé de son regard... La chose était sérieuse. Madame Tolmatcheva pouvait altérer des champs magnétiques de petite intensité et modifier à volonté le vol d'un minuscule appareil télécommandé. Au même moment, un incident s'était produit avec un journaliste interrogé à Moscou au sujet des recherches auxquelles venait de se livrer Nietzsche et que le journaliste voulait publier aux États-Unis. Apparemment, les Occidentaux aussi poursuivaient quelque chose, jusqu'à présent mal défini. Mais deux historiens notoires avaient pris davantage au sérieux l'article de Youri. Ceux-ci poursuivaient une étude sur la signification des courants religieux dans la dissidence idéologique. C'était le cas de Svetlana Staline et aussi de Soljenitsyne. « Que ces deux-là – commentaient les historiens – aient embrassé la cause de la trahison envers leur patrie pouvait s'expliquer aisément, mais qu'ils en soient venus à une profession de foi chrétienne, c'était là une variante inutile. » Si la fille du dictateur, par la nature même du culte de la personnalité, était prédisposée au mysticisme, cela ne justifiait pas sa nouvelle adhésion. Il est certain que Staline, dans sa jeunesse, avait été séminariste, mais, après la Grande Révolution, tout avait changé. Après tout, c'est bien de Russie également, qu'étaient parties la théosophie d'Helena Blavatsky et la Quatrième Voie de Gurdjieff et d'Ouspensky. Et sous le tsarisme, les Raspoutine et les Dostoïevski n'avaient pas manqué... Peut-être tout avait-il changé après la Grande Révolution ? Ils étaient convaincus que la dissidence pouvait être dirigée par des grandes religions comme le Christianisme et l'Islam qui disposaient d'une organisation et de structures suffisantes. Ils soutenaient que, même si l'article 124 de la Constitution proclamait la liberté de culte, il se produisait dans la pratique une contradiction qui pouvait être exploitée comme prétexte mobilisateur. Mais rien ne les préoccupait plus que la religiosité clandestine qui s'infiltrait insidieusement dans l'idéologie officielle, mêlant au matérialisme des formes larvées d'occultisme.

Grigori lui-même avait participé aux discussions du groupe de recherche avant de faire la demande de formation de cette commission. Sa thèse était que les religions surgissaient dans les entrecroisements culturels et que l'URSS avait actuellement les caractéristiques les plus nettes de "mère des carrefours culturels". En effet, races, langues, coutumes et climats se mélangeaient dans le plus grand pays euro-asiatique qui, de plus, couvrait un sixième du territoire mondial. Toutes ses frontières étaient en état de tension, et l'idéologie officielle elle-même était de plus en plus harcelée par les traîtres de l'intérieur ou de l'extérieur, ce qui augmentait le désarroi spirituel des masses.

Ces considérations d'érudits étaient certainement parvenues jusqu'aux hautes sphères du gouvernement car simultanément à l'approbation du Ministère de former cette commission, le camarade Brejnev avait déclaré lors d'un surprenant discours « qu'il avertissait les jeunes du danger de flirter avec le mysticisme ».

Maintenant, Youri découvrait le panorama dans lequel s'était formé le comité et s'expliquait mieux ce mélange d'individus travaillant dans un même organisme. À partir de ces éclaircissements, il se mit à organiser un mode de recherches sur les nouveaux phénomènes qui avaient pris forme en URSS et dans le monde...

C'était dimanche, et il ne profiterait certainement pas de la réconfortante présence d'Irina, Vladimir et Sofia. Il était arrivé dans l'enceinte du Ministère. Cette fois, la porte s'ouvrit au moment même où il s'en approchait.

– Entre, jeune homme, dit Grigori.

Les deux hommes se dirigèrent vers la table centrale pour s'asseoir face au comité réuni au complet.

– Nous voulons connaître votre mode d'action, camarade Tokarev, dit Nietzsche.

Commença alors un long développement dans lequel Youri exposa scrupuleusement son plan de recherches. Après quatre heures illustrées de données historiques et géographiques, il conclut :

– En résumé, il nous faut comprendre si le phénomène est produit de l'extérieur puis exporté en URSS ou si on enregistre ailleurs le même phénomène qu'ici sans qu'il y ait la moindre connexion entre eux. Personnellement, je penche pour la deuxième possibilité, tout en prenant en compte les actions d'infiltration dirigées vers notre camp.

– À quoi faites-vous allusion ? demanda une inconnue d'aspect arménien.

– Je fais allusion au fait que toutes sortes d'informations entrent en URSS par voie de presse écrite, par la radio, par la télévision et par l'intermédiaire d'échanges entre les personnes, comme se produit aussi le phénomène inverse. Mais, en tout cas, je ne crois pas qu'il s'agisse d'une influence si grande au point de déchaîner le processus qui, aux dires de ce comité, « exerce des pressions dans différents domaines et couches de notre société ». Je crois, continua Youri, que l'on pourrait diriger les recherches vers certaines régions de l'Orient, traditionnellement considérées comme exportatrices de religions. Vers d'autres endroits également où des effondrements religieux se sont produits sous le choc d'une culture qualitativement plus avancée. Le premier cas serait celui de l'Inde, le second celui de l'Amérique Latine, zone où les cultes vernaculaires furent totalement détruits par les conquérants européens. Peut-être que là-bas se vérifie ce qu'on a vu tant de fois dans l'histoire : une revanche religieuse face à l'oppression culturelle...

– Et que dire, interrompit Karpov, des indices en URSS et dans le monde, de l'augmentation de l'alcoolisme, de la délinquance, de la consommation de drogue, du suicide et de la folie... surtout de la folie ?

– Professeur Karpov, répondit Youri d'un ton moqueur, c'est à nos éminents psychologues d'apporter une réponse à ces interrogations. Quant à moi, j'expose simplement un mode d'investigation propre à ma spécialité. Même si mon schéma est restreint, je pense que cela exige une étude approfondie et sérieuse, peut-être de plusieurs années, avant de tirer des conclusions.

– Peut-être de plusieurs années ! s'écria Karpov avec indignation. Sachez, jeune professeur, que les courbes sont en train de devenir exponentielles. Ce qui en d'autres termes signifie que vers 1985 se produira une explosion psychique collective capable de briser la société la mieux organisée. Que croyez-vous donc ? Qu'il s'agit d'un problème de cabinet ? Comprenez-le bien, il s'agit d'un problème de survie !

À ce moment-là, le coordinateur du comité interrompit la discussion et demanda à chaque membre de rédiger ses observations et propositions en vue d'en extraire finalement une suggestion concrète pour le Ministère. Quand, à la surprise de tous, il fixa un délai de quarante huit heures, les participants échangèrent rapidement des notes et la séance fut levée. Il était 23 heures et cinquante minutes.

En quittant les lieux, Youri s'interrogea sur la rapidité avec laquelle se déroulaient les événements. « Peut-être, se dit-il, sommes-nous les premiers exposés à la future explosion psychosociale ? »

**22 mai**

Cette nuit-là, Youri porta à Grigori un travail de 20 pages dans lequel il avait synthétisé ses observations. Il y soulignait qu'il n'avait aucune observation à transmettre au comité, ni au Ministère.

### **23 mai**

À midi, Youri reçut de Grigori un livre sur les courants mystiques non officiels. Y étaient répertoriés les noms, l'histoire, l'organisation, le nombre des adhérents et le siège des activités de plus de mille groupuscules répartis en Inde et en Amérique Latine. On y indiquait qu'il ne s'agissait pas de religions connues, ni de sectes détachées des religions. L'ouvrage, dépourvu de titre, ne portait sur sa couverture de cuir marron que le numéro "1", inscrit dans une cire rouge. Le professeur Tokarev eut l'impression que la reliure du volume n'était pas récente.

### **24 mai**

Grigori expliqua à Youri qu'ils partiraient tous deux "en vacances". Youri devrait se rendre dans des endroits précis d'Inde et d'Amérique Latine. Lui, de son côté, s'occuperait de Téhéran, d'Alexandrie et de certains endroits de l'URSS. Le biotronicien partirait en Bulgarie, en Hongrie et en Tchécoslovaquie avec un groupe de collaborateurs pour y faire des comparaisons avec des collègues de même spécialité. De leur côté, les historiens et les psychologues du comité essaieraient d'affiner un modèle complexe sur "l'explosion psychosociale". Les historiens, en se basant sur des données antérieures, tenteraient de faire les choses dans le sens contraire en rédigeant des livrets sur des prospectives. Ils établiraient, à l'aide d'ordinateurs, les prévisions les plus acceptables sur lesquelles devraient travailler les psychologues en essayant d'établir les conditions mentales des populations pour chaque cas. Et, lorsque Youri demanda ce qu'il en était de l'Europe occidentale et des États-Unis, il reçut de son vieux maître une étrange réponse :

– Jeune homme, eux non plus ne sont pas idiots. Laisse-les faire de leur côté. Pour localiser un point, il est nécessaire que deux lignes se coupent. Nous autres, nous tracerons l'ordonnée, et eux l'abscisse, ou l'inverse. Nous verrons si des méthodologies différentes peuvent se conjuguer, comme cela s'est déjà produit lors des différentes étapes de lancement de fusées spatiales. Laisse-les faire, ils ne sont pas si bêtes !

### **25 mai**

Youri arriva de bonne heure au laboratoire de psychologie appliquée, répondant à une invitation surprise de Karpov. Il l'y attendait en compagnie d'un autre psychologue. En descendant au troisième sous-sol, Karpov demanda :

– Avez-vous une quelconque expérience de ce que l'on nomme les "états altérés de conscience" ?

– Non, répondit Youri.

– Je m'en doutais, observa Karpov, en échangeant un regard complice avec son assistant, pour ajouter, après avoir haussé les épaules : Ces scientifiques d'aujourd'hui ! Ils sont formés sans base expérimentale. Comment peut-on travailler dans le domaine des religions comparées sans comprendre comment faire l'expérience de la psychologie religieuse ? ... Des humanistes, rien que des humanistes, conclut-il en remuant sa tête à la chevelure de lion, totalement décoiffée.

En sortant du monte-charge, le professeur Tokarev considérait le bien-fondé de ces observations, quant à sa formation professionnelle. Ils entrèrent dans une petite pièce qui aurait très bien pu être le cabinet de consultation d'un médecin. Karpov et Youri prirent place face à face, chacun sur un canapé. Une petite table les séparait, sur laquelle il y avait des fleurs et des cendriers. La lumière était légèrement bleutée et une certaine odeur d'ozone flottait dans l'air. Entre-temps, l'autre homme avait disparu par une porte latérale.

– Vous continuez à penser, comme on le disait il y a cent ans, que « la religion est l'opium du peuple », n'est-ce pas ?

Youri ne répondit pas, essayant de comprendre où Karpov voulait en venir. En vérité, pensa-t-il, la religion était bien cela, moins que cela et peut-être quelque chose de plus.

– Avant, on ne connaissait pas les amphétamines, intervint encore le psychologue, ni le L.S.D. 25. À l'époque de Marx, l'opium était la drogue à la mode. L'opium crée des conditions irréelles et agréables. Il désarme, détache et apaise. Croyez-vous que la révolution d'Iran corresponde à de tels états de conscience ?

Tout en tapant de ses doigts d'une manière insistante sur la petite table et scrutant Tokarev derrière ses grosses lunettes, Karpov se laissait aller à d'étranges considérations.

– Nous n'avons pas beaucoup de temps pour vous mettre dans les différents états de conscience qu'ont produits et produisent les pratiques religieuses. Cependant, nous essaierons de vous faire approcher ces phénomènes, grâce à une expérience synthétique... Vous comprendrez qu'on ne vous fera pas danser en tournant comme un derviche, un macumbero brésilien, un vaudou haïtien ou un africain tribal. Vous ne boirez pas davantage de soma, ni n'ingurgitez de champignons hallucinogènes ; on n'utilisera pas les respirations forcées du yoga, accompagnés d'exercices physiques et de jeûnes exténuants, ni la torture des supplices médiévaux. Nous irons directement au fait.

Youri comprit que Karpov et ses collègues avaient réussi à reproduire en laboratoire des phénomènes sur lesquels il s'était tant de fois interrogé. En même temps, il se surprit à admirer la capacité d'adaptation des scientifiques aux nouvelles situations. Si, comme il l'imaginait, le travail de l'équipe qui constituait le comité avait commencé seulement 5 mois plus tôt, c'était bien peu de temps pour que les psychologues aient pu développer une technique pour éclaircir des questions restées en suspens durant des millénaires dans le domaine de la culture. Il demanda aussitôt :

– À quoi faites-vous référence quand vous dites qu'il s'agit d'une "expérience synthétique" ?

– Au fait que presque tous les états altérés de conscience répondent à un processus d'anoxie neuronale et à un dérèglement enzymatique cérébral. Des recherches dans n'importe quelle pratique rituelle vous mèneraient au même résultat. Peu importe que le phénomène soit produit par voie chimique, respiratoire, mécanique, ascétique... On arrivera toujours au même résultat : dérèglement enzymatique, anoxie neuronale !

Karpov s'expliquait avec un tel enthousiasme qu'il finit par se lever pour développer librement sa pensée. Et, tandis qu'il se déplaçait d'un bout à l'autre de la pièce comme un ours en cage, sa voix se fit tonnante :

– Si vous mourriez, Tokarev, si vous étiez cliniquement mort, et qu'on arrive à vous récupérer avant dix ou quinze minutes, il y a cinquante pour cent de probabilités que vous vous souveniez de vous être trouvé hors de votre corps. Il est possible, également, que vous puissiez nous raconter que quelque chose, comme une lumière, ait établi un dialogue avec

vous. Quelque chose comme la lumière des Ovni, ou le buisson ardent de Moïse, ou encore la lumière qui fit tomber Saül de sa monture.

Youri commença à établir des liens entre de nombreux mythes et légendes qui s'emboîtaient sûrement les uns dans les autres, en entrevoyant une clé, comme celle qui se révélait à lui pour la première fois de sa vie. Mais il voulut mieux comprendre.

– Dans de nombreux livres "sacrés", observa-t-il, il est fait référence à ces phénomènes sans qu'ils aient eu lieu dans des conditions comme celles que vous êtes en train d'énoncer.

Le psychologue s'arrêta net, puis redoubla de colère contenue :

– Faites-moi le plaisir de ne pas m'interrompre ! Des milliers de savants dans le monde donneraient leur tête à couper pour m'écouter, et vous vous permettez de m'interrompre... Voyons les choses les unes après les autres. Dans le livre des morts tibétain, que vous devez connaître mieux que moi, on cite un procédé pour libérer l'âme au moment de la mort. Il est question de la position dite du "lion couché". Le prêtre comprime une artère du cou du moribond et alors, celui-ci croit qu'il commence à se déplacer dans différentes zones lumineuses... Anoxie, Tokarev ! Jusqu'aux États-Unis, ils sont au courant de ces questions. Et que font pendant ce temps nos distingués professeurs ? Eh bien, ils établissent des relations entre les supercheres et l'état économique des sociétés dont elles sont originaires. Ceci, mon cher ami, c'est travailler avec des outils du paléolithique inférieur.

Youri pensa de nouveau qu'il avait en face de lui un scandaleux aventurier de la clique du comité. Mais il dut reconnaître qu'en dehors du déviationnisme qui lui sortait par tous les pores, Karpov – et sûrement aussi le groupe qui était maintenant soutenu par le Ministère – était brillant.

– Voici des années que les américains travaillent avec des drogues, continua le psychologue, ils vont même jusqu'à utiliser le mélange de Meduna pour provoquer des états altérés. Imaginez une crapule de Wall Street respirant un gaz dans lequel a été modifiée la proportion d'oxygène et de dioxyde de carbone et, qui se sente aussitôt pris de mysticisme !

Il y eut un silence dramatique, puis il ajouta lentement :

– Nous savons tout cela, mais nous avons aussi rencontré d'autres formes qui ne relèvent pas de l'anoxie. Par exemple : Bouddha, Jésus et Mahomet se retirèrent en des lieux silencieux pour méditer... Que faisaient-ils exactement ? Je vais vous le dire. Ils supprimaient des données sensorielles, quelque chose de semblable à ce qui arrive aux astronautes en état d'apesanteur.

– Je ne vois pas le rapport, professeur Karpov, osa de nouveau interrompre Youri.

Karpov retourna s'asseoir cérémonieusement. Puis, presque en secret, il dit :

– Saviez-vous que de nombreux astronautes américains, à la suite de leurs expériences, se sont voués à la vie religieuse ? Saviez-vous que Gagarine a prétendu avoir observé des Ovni ? Saviez-vous que le professeur Nietzsche a détecté de nombreux phénomènes extrasensoriels se produisant en état d'apesanteur ?

Karpov regardait intensément Youri, cherchant en lui les signes de surprise, mais celui-ci, feignant l'impassibilité, affirma :

– Je ne comprends toujours pas le rapport.

– Comment, vous ne voyez pas le rapport ? Mais ne savez-vous pas qu'en éliminant des signaux dans le corps humain, que ce soit par apesanteur ou par manque de stimuli, le système nerveux ne peut fonctionner normalement ? S'il manque des signaux, la conscience s'altère.



Si bien qu'il ne s'agit plus d'anoxie ni de dérèglement enzymatique ; il s'agit alors d'absence d'impulsions électrochimiques, et le résultat est similaire. Quand il n'y a pas d'impulsions, la mémoire seule transmet de l'information et le sujet se souvient intensément des scènes de sa vie passée, ou bien ses fantasmes s'amplifient. Pensez-y : impulsions électrochimiques !

Karpov avait allumé une cigarette et en offrit une à Youri. Celui-ci accepta et, profitant de l'interruption, risqua :

– L'expérience d'états altérés de conscience permet sûrement de comprendre le phénomène religieux du point de vue psychologique, mais n'explique pas comment est apparue la religion, comment, tout d'un coup, se réveille l'appétence mystique. Mon observation est en relation de manière concrète avec les préoccupations de la commission.

– Eh bien je le dis, Tokarev, lorsque les problèmes quotidiens qui frappent le système nerveux d'un individu ou d'un peuple sont trop intenses, il se produit un blocage de l'information ; il se produit une inhibition qui opère comme une suppression sensorielle. L'être humain, par exemple, peut être en compagnie de centaines d'autres personnes et, cependant, se sentir seul sans pouvoir communiquer. Vous comprenez, camarade ?

– Non, je ne comprends pas, camarade, répondit Youri avec sarcasme.

– Et bien, je le redis une fois pour toutes. Ou vous tombez malade, ou vous vous suicidez, ou vous devenez fou, ou vous fuyez la réalité de différentes manières... l'une d'entre elles étant la religion. Et cette religiosité peut prendre des voies contemplatives ou agressives, selon le contexte général du phénomène.

Youri avait trouvé un système cohérent d'explication. Tout paraissait s'assembler de façon fascinante. Cela correspondait, bien sûr, à la direction exacte de l'axe de recherche proposé par la commission. Mais il voulut s'en assurer, même au prix de l'indignation du colérique Karpov.

– Cela reste à prouver !

Karpov rougit. Il aspira une grande bouffée de sa "Karélia", puis, se levant, se dirigea vers un tableau accroché au mur. Il appuya sur un bouton et dit :

– C'est bien de cela dont il s'agit. Nous voulons que vous ayez une expérience pratique des états altérés de conscience afin que vous n'arriviez pas désarmé dans votre recherche de terrain. Car, d'après ce qu'on me dit, vous irez dans les endroits où semble se produire actuellement un déchaînement de nouveaux phénomènes mystiques.

Un panneau avait glissé. L'enceinte était sous surveillance. C'était là que travaillait l'autre psychologue. Youri se leva et suivit Karpov tandis que celui-ci expliquait :

– Maintenant, vous allez entrer dans le caisson d'isolation sensorielle, connu également sous le nom de "chambre de silence". Vous serez isolé du monde, excepté de nous qui resterons aux postes de contrôle. Débarrassez-vous de toutes vos affaires...

Youri se dévêtit complètement, laissant ses vêtements sur une chaise. Karpov lui donna une pastille verte et lui demanda de la laisser fondre lentement dans la bouche. Alors, il tourna un volant et, poussant une porte métallique, il invita Youri à entrer. Ce que fit celui-ci et la porte se referma silencieusement derrière lui. C'était une pièce totalement capitonnée, apparemment de caoutchouc. Une sorte de tapis gris clair couvrait toute la pièce. La lumière légèrement bleutée permettait de voir une sorte d'estrade sur laquelle reposait une gigantesque piscine, d'où s'exhalait une vapeur dense qui se répandait lentement.

– Tokarev ! cria Karpov dans le haut parleur.

– J’écoute, répondit Youri.

– Montez sur l’escabeau et entrez dans l’eau. N’ayez pas peur de vous brûler, l’eau est à moins de trente sept degrés. Dans quelques minutes, vous ne la sentirez plus car elle s’ajustera exactement à la température de votre peau.

Youri entra dans la piscine et commença par s’asseoir à un angle.

– Nous vous filmons en circuit fermé. Observez la bande qui traverse la piscine. Elle devra maintenir votre corps à la surface ; pour cela vous devrez la glisser sous votre zone lombaire puis vous étendre et vous laisser flotter... Ne pensez pas que vous allez couler. Le liquide contient une forte concentration saline mais la bande vous évitera de dériver vers les bords de la piscine et d’avoir des sensations tactiles.

Tout en s’installant, Youri posa des questions sur la sensation produite par la bande, la lumière de la pièce et d’autres stimuli.

– Les lumières des ozoniseurs servent à rompre les molécules grasses responsables en grande partie des odeurs. La pastille que je vous ai donnée est à la chlorophylle et a pour fonction de désodoriser votre bouche. L’éclairage sera supprimé quand vous aurez fini de vous installer en parfaite flottaison... Vous n’entendrez plus aucun bruit à moins que nous n’ayons quelque chose à vous communiquer. Quant à la bande, vous ne la sentirez plus dans quelques minutes, selon la loi de stimulation constante décroissante. Ceci est également valable pour l’eau. Vous n’immergerez ni votre visage, ni le haut de votre poitrine, ni les genoux. Mais les sensations entre les parties mentionnées et celles immergées se confondront sous l’effet de la vapeur qui fera atteindre 100 % d’humidité à l’air ambiant dont la température égalera alors celle de l’eau. Vous comprenez ?

– C’est bon, répondit Youri, que dois-je faire maintenant ?

– N’agitez pas l’eau. Nous allons actionner deux baguettes à distance : l’une d’elle arrivera près de votre tête sans vous toucher ; l’autre restera à quelques centimètres de votre poitrine et tout le long de votre corps. Grâce à elles, nous prendrons, sans contact direct, votre électro-encéphalogramme, votre électrocardiogramme et votre myogramme... Si quelque chose ne va pas, nous émettrons un son qui vous parviendra même si vos oreilles sont sous l’eau.

Youri flottait, les oreilles hors de l’eau. En un instant, il réussit à voir se glisser les baguettes et n’eut que le temps d’entendre les dernières observations.

– La vapeur nous empêche maintenant de suivre votre image sur nos écrans. Souvenez-vous : si vous sifflez ou si vous touchez les parois de la piscine, ou si vous pincez une quelconque partie de votre corps... cela suffit pour faire échouer ce travail. Il y a mille manières d’éviter la suppression sensorielle. Mais vous ne serez pas si maladroit, n’est-ce pas ?

Ce fut la dernière chose qu’entendit Youri. Il enfonça la tête. L’eau recouvrit ses oreilles et il commença à flotter commodément. Ses bras et ses jambes étaient écartés mais le petit remous provoqué par l’immersion les faisait bouger doucement. Il ne pouvait plus entendre le dialogue des psychologues que continuait à émettre le haut-parleur.

– Expérience Tokarev. 25 mai 1979. 8h 50. Température de la piscine : 36°5. Température ambiante : 36°5. Température du milieu ambiant : 92°F. Pression : 755 mm. Type de flottaison : conventionnel. Ligne isoélectrique de l’encéphalogramme : influencée par l’agitation respiratoire. Mouvements oculaires rapides faute de points de repères. Cardio : normal. Électromiologue : tensions musculaires dans les zones cervicale et abdominale.

- Coupez l’ozoniseur, dit une autre voix.
- Coupé.
- Coupez le chauffage de la piscine et de la pièce.
- Coupé.
- Coupez la circulation d’eau.
- Coupée.
- Branchez la température automatique.
- Branchée.
- Coupez la lumière.
- Coupée.
- Coupez le haut-parleur...

Alors, ce fut l’obscurité, le silence, le calme.

Youri commença à voir une roue qui tournait. Irina et lui, attachés à elle, tournaient avec elle en avançant dans la campagne. Près d’eux se tenait Maria qui criait : « Boris, Boris ! ». Alors, un sifflement, comme celui d’un train, le ramena à la réalité. Il avait commencé à s’endormir et Karpov l’avait sûrement détecté par les ondes de l’électroencéphalogramme, et lui avait envoyé le signal qui l’avait tiré de son rêve. Il était réveillé dans l’obscurité et dans le silence le plus absolu. Alors qu’il pensait au sifflement, il se mit à voir une forme qui s’illuminait chaque fois plus clairement : Plissetskaïa dansait merveilleusement au Bolchoï. Elle incarnait Anna Karénine de Tolstoï et le coup de sifflet du train annonçait sa mort. Subitement, la ballerine se transforma en un énorme papillon flottant au-dessus de lui, à près d’un mètre de distance. Il était multicolore et incroyablement lumineux. Youri sursauta et remua l’eau mais le papillon demeura là en agitant ses ailes. Il comprit qu’il suivait le rythme de sa respiration. Il retint sa respiration et l’énorme insecte resta paralysé, flottant au-dessus de lui. Il pensa que les papillons de l’art psychédélique n’étaient que l’extériorisation des registres pulmonaires, surtout dans les états hallucinatoires produits par des drogues. Il devait se passer quelque chose de semblable pour les bestioles du *delirium tremens*, chez les alcooliques. Les serpents faisaient sûrement partie du tractus digestif ; les araignées peut-être de celui des reins ou du foie du malade... Le papillon disparut subitement et tout redevint calme. Son activité cérébrale était devenue très vigilante. Il pensait que Karpov enregistrerait une augmentation des ondes bêta, tirant la conclusion qu’il était en train d’inhiber les phénomènes qu’il voulait observer. Il décida de se détendre profondément et de donner libre cours, sans contrôle, à ses chaînes associatives... Ses bras s’étaient allongés, peut-être de plusieurs mètres et à leurs extrémités, terminées par des doigts très fins, les mains tournaient comme les hélices d’un bateau. Il essayait de ne rien remuer, mais ses mains continuaient à tourner de plus en plus vite, tandis que le reste du corps s’agrandissait. C’était bien ça : son corps n’avait plus de limite car il était à la température de l’eau et de la pièce. Il décida de se laisser grandir jusqu’à la pièce où travaillaient les psychologues. À ce moment-là, il entendit comme un craquement de planches brisées. Puis un vent fort lui souffla au visage et il vit un tunnel dans lequel il se laissa glisser à grande vitesse. Là, dans le fond, l’attendait une lumière toujours plus forte, toujours plus brillante. Subitement, il vit son corps flottant sur l’eau. Il avait la réelle sensation d’être suspendu dans l’air. Il désira, alors, fortement voler jusqu’à chez lui et voir ce qui s’y passait... Mais il se retrouva de nouveau au milieu de la piscine. Karpov était en train d’enregistrer son activité bêta. Karpov était en train de le contrôler. Karpov l’épiait car il faisait partie du complot. Tous étaient contre lui. Il eut un éclat de rire. Il

comprit qu'ils voulaient le transformer en automate. Ils étaient en train de lui faire un lavage de cerveau. C'était clair : la pastille verte, les regards complices des psychologues. Ils voulaient le tuer, lui, Irina, Vladimir et la petite Sofia... parce qu'il était au courant de ce qui se passait. Pour cela, pour cela, pour cela... Ils lui étiraient les bras et les jambes et son sexe était en érection, et eux, et eux, et eux...

– Noon ! cria Youri.

À ce moment-là, on alluma la lumière et le sifflet retentit. Immédiatement, Karpov entra, criant à son tour :

– Irresponsable, vous avez tout gâché !

Il prit Youri par un bras et essaya de le sortir de l'eau, mais celui-ci se dégagea et alla s'accroupir dans le coin opposé de la piscine. Il gémissait doucement, parcouru de quelques tremblements. Pendant ce temps, la vapeur s'échappait rapidement par la porte ouverte.

– Youri, dit Karpov avec douceur, comprenant la situation, vous êtes sûrement passé par une crise de forme paranoïaque. Vous vous livrez sûrement maintenant au rituel du schizophrène. Ne vous inquiétez pas. Ce sont vos propres peurs, vos propres contenus cérébraux qui ont été amplifiés par la suppression sensorielle. Souvenez-vous des mystiques dans leur isolement : le démon les tentait ou bien de féroces luttes avaient lieu avec des monstres et d'autres êtres extraordinaires. Chacun a sa propre faune et flore psychique. Allez, reconnectez-vous au monde.

L'autre psychologue entra rapidement avec un verre plein d'un liquide transparent.

– Buvez ceci, dit-il, tendant le récipient à Youri.

Youri leva la tête, ses yeux étaient écarquillés et on pouvait voir ses pupilles énormément dilatées.

– Qu'est-ce que c'est ? demanda-t-il en tremblant.

– Ce n'est pas du poison ni de la drogue, dit Karpov en riant et il ajouta, du moins, pour moi...

– Qu'est-ce que c'est ? répéta Youri d'un ton menaçant.

– De la vodka, mon ami ! Mais si vous ne la buvez pas, c'est moi qui le ferai.

Ceci dit, Karpov vida le verre. Puis, il le rendit à son assistant. La plaisanterie prit fin cérémonieusement.

– Je m'incline devant vous, dit Karpov à l'assistant.

– Da, tovarich, Da, répliqua l'assistant, s'inclinant à son tour et le verre s'envola derrière lui pour se briser dans la pièce à côté.

Youri commençait à récupérer.

Deux heures plus tard, le professeur Tokarev avait terminé la rédaction de ses expériences dans le petit hall d'entrée. Karpov prit complaisamment le manuscrit et demanda :

– Savez-vous combien de temps vous êtes resté en état de suppression sensorielle ?

– Quatre heures environ.

– Seulement dix minutes, Professeur, dit le psychologue.

Au moment de prendre congé, Youri posa des questions sur la possibilité d'une réelle "sortie" de son propre corps, au moment où il s'était senti flotter dans l'air.

– Il s'agit d'hallucinations que nous connaissons parfaitement, répondit le psychologue.

– Et si cette hallucination m'avait conduit jusque chez moi et que j'y avais vu le petit Vladimir s'entailler un doigt avec le couteau à pain ?

– Il s'agirait là de la même chaîne hallucinatoire. Soyez convaincu, Tokarev, qu'il n'y a pas un "quelque chose" qui se sépare du corps. Ce ne sont que des hallucinations.

Youri éprouva à cet instant une sensation indéfinissable et presque sans y penser, demanda :

– Y a-t-il un téléphone ?

– Bien sûr, acquiesça Karpov.

Ils passèrent dans l'autre pièce. Youri glissa ses doigts dans le cadran du téléphone. On entendit sonner le timbre dans la pièce. On répondit immédiatement à l'autre bout de la ligne et la voix du petit Vladimir se fit entendre, amplifiée :

– Qui est-ce ? dit Vladimir.

– Ton papa...tu ne me reconnais pas, Vladi ? demanda doucement Youri.

– Papa, papa...quand est-ce que tu arrives ?

Les deux hommes écoutaient en souriant la voix délicate. Mais à ce moment-là, il se passa quelque chose qui les paralysa.

– Papa, dit l'enfant, il faut que tu viennes... je me suis coupé le doigt avec le couteau à pain.

## **26 mai.**

Le matin, Youri reçut de longues instructions d'un agent du Ministère. On lui fit aussi des recommandations et on lui fournit une liste de fonctionnaires des Affaires Étrangères à contacter. Il éprouvait constamment une très forte impression d'irréalité. Il n'avait pas dormi de la nuit. L'expérience du jour précédent le poursuivait, ouvrant devant lui un monde d'interrogations.

Le soir, Youri rencontra José Fuentes. Il ne put lui expliquer qu'il allait accomplir une mission à l'aveuglette, pas plus que ce qu'il allait chercher exactement. Quoi qu'il en soit, il demanda au Bolivien de lui donner un aperçu de la "doctrine". Enfin, il le pria de lui donner quelques noms de personnes à contacter en Amérique Latine car dans le livre fourni par Grigori, rien ne figurait à ce sujet. Il n'était pas possible qu'un tel groupe fût inconnu des services secrets qui avaient sûrement dû travailler durant des mois sur la piste de formations de ce genre. José lui remit des données et des références personnelles à Rio de Janeiro, La Paz et Santiago du Chili.

Il passa le reste de la soirée avec Irina et les enfants. Cette nuit-là, il eut une longue conversation avec Irina sur le sens de la vie et le problème de la mort. Il pensa que, jamais auparavant, il ne l'avait entendu aborder ces thèmes. Ses pensées s'assombrirent quelques instants, mais il attribua cela aux circonstances spéciales qu'il était en train de vivre. En fin de compte, dans un mois, le comité se réunirait à nouveau pour analyser les résultats. Il serait présent et tout finirait par un éclat de rire général devant la hâte irrationnelle qui les avait envahis. Et ce même jour, il fêterait ses retrouvailles avec Irina. Puis, il emmènerait les

enfants aux magasins GUM, place Sverdlov et au parc Gorki. Oui, tout finirait de manière absurde et ce serait encore plus ridicule que l'excursion manquée de Grigori sur le Mont Ararat. Une chose était claire : la commission était composée d'aventuriers et de gens à scandale. Quant à lui, il suivait les instructions sans pouvoir de décision sur le sujet. C'est ainsi qu'il se réjouit, en imaginant la tête des fonctionnaires du Ministère, quand le comité leur disait : « Camarades, c'était une fausse alerte ». Lui-même avait écrit dans la revue à propos des symptômes qu'il avait observés en proposant une étude sérieuse de la question, peut-être en dramatisant un peu, mais il n'avait jamais suggéré une folle cavalcade sans objectifs clairs. À son tour, le comité, inspiré sûrement par Grigori, s'était retourné vers le Ministère pour lui souffler dans les bronches parce qu'il n'avait pas prévu la Révolution d'Iran, allumée par un fanatique religieux. Augmentant ainsi l'attitude alarmiste face à la possibilité d'une réaction en chaîne de phénomènes de ce genre si des mesures urgentes n'étaient pas prises, le comité continuait sur cette voie. Il était clair que ses membres travaillaient sur ces idées depuis plusieurs mois et qui sait si d'autres aventuriers similaires ne faisaient pas de même aux USA et en Europe occidentale ? Les phrases de Grigori, au sujet des chercheurs capitalistes, pouvaient peut-être être comprises dans le sens d'un accord secret entre eux.

Après ces élucubrations, Youri comprit que nombre d'entre elles lui étaient dictées par sa contrariété avant le départ imminent. En fin de compte, dans le caisson d'isolation sensorielle, il avait fini par attribuer à Karpov toutes sortes de mauvaises intentions. Et celles-ci n'étaient rien d'autre que ses "propres contenus cérébraux".

## **28 mai**

Le professeur Tokarev, dans un avion d'Aeroflot, volait vers New Delhi. Quelques heures plus tôt, il avait traversé la Moskova pour se rendre à Jodinskoïe Polie et là, à l'aéroport, Irina l'avait embrassé longuement. Maintenant, en bas, à gauche, il crut reconnaître les silhouettes du Kamet et du Nanda Devi, tandis que les neiges du "toit du monde" se coloraient de l'or rosé de l'aube indienne. Puis, l'avion perdit de l'altitude...

Il était très tôt lorsqu'il passa rapidement la douane grâce à son passeport diplomatique. Là, alors qu'il allait sortir de l'aéroport, une nuée d'enfants se jeta sur lui. « Johnny, money, money ! » criaient-ils en cœur, s'accrochant à ses vêtements et secouant sa valise.

Quelqu'un prit Youri par le bras, l'invitant à se diriger vers un véhicule qu'il parvenait à apercevoir à une cinquantaine de mètres plus loin.

– Professeur, par ici. Professeur... par ici, répétait le chauffeur de l'ambassade soviétique.

Youri eut un réflexe de méfiance, mais il se rasséra en lisant sur la portière avant de l'automobile : "Soiuds Sovietskij Sotsialisticheskij Riespublik". La voiture partit lentement, croisant sur son chemin, des centaines de personnes à pied ou à bicyclette. Parfois, quelques motos ou des petites fourgonnettes interrompaient le trafic. D'autres fois, c'étaient les zébus qui rumaient lentement, couchés sur la route. Les véhicules qui venaient en sens inverse évitaient les obstacles à toute vitesse et arrivaient presque sur la voiture de l'ambassade. Youri, assis à côté du chauffeur, voyait la ville se réveiller. Des milliers de personnes abandonnaient le dur lit des trottoirs, tandis qu'autour de petits feux des êtres humains et des chiens allaient et venaient. Le professeur évoqua un instant le marché de Samarkand, mais reconnut que, là-bas au moins, il y avait de l'ordre.

Sur divers édifices apparaissait en bois, en pierre, en brique ou en peinture le svastika indien. Youri ferma légèrement les yeux... Le soleil et la neige de l'Himalaya s'unissaient

dans le rouge flamboyant de l'aube ; Irina et lui, enlacés, tournaient sur une énorme svastika qui avançait en rasant les champs de Trasnova. Les paysans se rassemblaient à Novgorod et là, le vétéran des brigades internationales entraîna sa femme et son petit Youri loin des mitraillettes de l'envahisseur. « Boris, Boris ! » criait Maria, en serrant fortement son fils au milieu de cette énorme marée sanglante. Boris et Maria continuaient à se parler en espagnol comme au temps de la résistance où ils s'étaient connus, là-bas à Madrid. Un million de morts en Espagne, dix-sept millions en URSS et le monde continuait à brûler à Hiroshima et en Corée, au Vietnam et en Afrique. Les sirènes retentissaient dans l'air et un obus fit alors disparaître Boris, projetant le petit Youri en avant, loin de sa mère.

– Nous sommes arrivés, Professeur, dit le chauffeur en freinant et en klaxonnant.

Ils étaient dans le jardin de l'ambassade. Le professeur bâilla, agitant la tête comme quelqu'un qui sort d'un mauvais rêve.

– Bienvenue Professeur, dit un élégant jeune homme, en ouvrant la portière à Youri. Nous partons vers Patna dans quatre heures. Il eut un large sourire, puis, d'un air ingénu, ajouta : À moins que vous n'ayez changé les plans...

– Non, je n'ai rien changé. Bonjour. Vous êtes Igor, mon guide "touristique", n'est-ce pas ?

Igor se redressa et répondit d'un ton plaisant :

– À vos ordres, camarade Professeur !

Et ainsi, ils entrèrent en riant dans l'ambassade. Igor marchait devant, portant la mallette.

Le soir même, ils étaient à Patna, à quelques kilomètres de la frontière du Népal. De nombreux ashrams de diverses tendances venaient de se créer dans les environs de la ville. Cette activité s'était multipliée depuis que des milliers de moines tibétains fuyant les chinois, s'étaient dispersés à travers l'Inde. Ainsi, dans la partie Nord, de Bénarès à Patna, un fort courant religieux avait commencé à s'amplifier depuis quelques années. Selon les indications du livre, il fallait rallier trois endroits de cette zone pour prendre contact avec rien moins que cinquante groupements mystiques "non officiels". Une fois arrivés à un vieil hôtel, le professeur et son compagnon se mirent à organiser leurs déplacements pour les jours suivants.

## **29 mai**

Les Russes prirent de bonne heure la direction indiquée dans le livre de Grigori. Mais au beau milieu du chemin, Youri décida de changer de route et, à la stupéfaction d'Igor, ils prirent à droite vers les bas quartiers, comme si le professeur les avait toujours connus. « C'est un pressentiment », avait dit Youri en arrivant devant une vieille demeure. Ils frappèrent à la porte et furent immédiatement introduits par un individu vêtu d'une tunique safran. Les deux hommes se regardèrent avec surprise mais ne prononcèrent pas le moindre mot.

Tensing Chöbrang les reçut dans une petite pièce. C'était un homme cultivé, actuellement professeur de religions orientales à Amsterdam. Il venait de terminer un périple en diverses parties du monde à la recherche d'un lieu d'accueil pour ceux qu'il appelait "les réfugiés du Tibet".

L'hôte avait reçu les visiteurs assis au milieu de coussins multicolores décorés dans le style bigarré du bouddhisme tibétain. Le lama Tensing s'exprimait avec déférence, leur expliquant que ses démarches avaient progressé en Amérique du Sud. Cela intéressa vivement

Youri, qui voulut comprendre les motifs d'une telle orientation géographique. Tensing expliqua alors qu'une certaine zone de l'Altiplano sud-américain possédait des caractéristiques climatiques et humaines semblables à celles du Tibet. Cependant, confia le lama, il existait quand même certaines difficultés de la part des gouvernements de ces lointaines latitudes. L'établissement de colonies agricoles disposant de petits moyens techniques était une sérieuse objection pour ces pays jeunes, assoiffés de progrès, qui optaient généralement pour l'immigration européenne ou japonaise. Tensing continua de raconter que le Dalaï Lama n'était parvenu à placer les réfugiés en aucun point précis et que ceux-ci étaient dispersés dans le Nord de l'Inde, travaillant à la construction de routes pour un salaire de misère. Ils mouraient de faim, de maladie et d'épuisement. Rien ne laissait prévoir une amélioration de leur situation à moins qu'ils ne partent pour l'Amérique Latine ou qu'ils ne reviennent dans leur mère patrie. Derrière tout ceci, le professeur flaira d'autres mobiles lorsque Tensing continua dans son anglais parfait :

– Une ligne ténue relie entre eux les centres d'initiation à travers le monde. Les Himalayas ont délivré leur message.

Alors, sans corrélation précise, Youri se souvint du Bolivien José Fuentes et de sa Doctrine. Après quelques brèves considérations, le lama parla de l'extinction du bouddhisme mahayana de la ligne tantrique, et de la religion chamanique Bon, propre au Tibet. Il ne manqua pas non plus d'interpréter le régime chinois comme un surgeon du taoïsme destructeur de l'éthique de Confucius, dissimulé sous le vernis idéologique du marxisme. Ce curieux point de vue intéressa Youri. Après tout, la dialectique du Yin-Yang et la synthèse du Tao n'étaient qu'un marxisme religieux primitif en lutte contre l'étatisme impérial de Confucius. Il se souvint aussi que Hegel, le créateur de la dialectique qui finit par devenir la méthode du marxisme, avait été précisément un théologien. « De toutes façons, pensa-t-il, interpréter les philosophies politiques à partir d'une optique religieuse, est une inversion typique de l'idéalisme à outrance. »

La conversation se termina dans un climat délirant lorsque finalement le lama établit des relations entre le cosmique et le politique.

– Peu de jours avant la mort de Mao, un tremblement de terre, qui ôta la vie à un million de personnes, nous indiqua son décès prochain et un violent tournant dans l'orientation chinoise. Et, au moment où décollait l'avion du Chah d'Iran fuyant la révolution islamique, se produisit le séisme qui devait détruire des vies humaines et des villages entiers... Vous autres, les Russes, vous devriez prendre garde à de tels changements à vos frontières. Vous avez de très bons observatoires sismologiques, mais vous ne disposez pas d'instruments pour l'observation des perturbations mentales.

À ce moment de la conversation, Youri ressentit une sorte d'intoxication idéologico religieuse et prit congé de Tensing, laissant Igor sur place. Mais, dès son retour à l'hôtel, il ne manqua pas de noter la dernière phrase du lama. Celui-ci avait dit à sa manière et dans son langage visqueux quelque chose de semblable à ce que lui-même aurait écrit dans la revue de religions comparées de Moscou. Il décida de continuer à travailler sur ses notes en attendant Igor qui poursuivait certainement la conversation avec le lama. Après quoi, il irait errer aux alentours, conformément au plan établi.

Igor revint deux heures plus tard.

– Professeur, j'ai des nouvelles, dit-il. Et il courut s'asseoir à côté de Youri. Celui-ci déplaça sa chaise pour s'asseoir en face de son interlocuteur. Puis il demanda :

– Qu'est-ce qui vous rend si agité ? Il eut alors l'impression qu'il connaissait déjà la réponse.



– Professeur, souffla Igor, dès que vous avez quitté l'ashram, le petit vieux a immédiatement changé de ton. Il a ouvert un coffre et m'a offert un médaillon de jade. C'est alors que s'est produite la confusion.

Igor commença à rire convulsivement. Puis, il ajouta :

– J'ai sorti quelques roupies, croyant que le lama voulait me vendre quelques babioles, mais quand il a vu l'argent, il a prononcé un mot étrange. Aussitôt deux moines hurlant comme des fous sont entrés. Et tandis qu'ils soufflaient pour envoyer de la farine ou du talc en l'air, l'un d'eux tenta de me mettre la main dessus... Vous savez, tout a fini dans le désordre. Le plus drôle, c'est que pendant que les types sautaient comme des singes et que je frappais quand ils s'approchaient de moi, le lama tout poudreux absorbait son ignoble thé... un thé huileux dans lequel flottaient des poils de yack.

Il y eut un silence, et il recommença à rire.

– Des poils de yack ! ajouta-t-il. Je me suis incliné devant le lama et j'ai filé en vitesse de l'ashram, poursuivi par des cris dans cette langue incompréhensible. Avez-vous une idée de ce que tout cela peut bien signifier ?

– Igor, depuis combien de temps vivez-vous en Inde ?

– Dix ans, Professeur.

– Et comment se fait-il que vous n'interprétiez toujours pas les mœurs du lieu ?

– Je les interprète correctement, mais comme vous le savez, ces gars n'étaient pas des Indiens, mais des Tibétains... Des poils de yack ! répéta-t-il en riant de nouveau.

Youri, se réjouissant intérieurement des pulsions iconoclastes de son compagnon, évoquait cette force qu'il avait reconnue chez Grigori et chez le furibond Karpov. Avec quel plaisir, transformé en tornade, il aurait envoyé voler chaises et tables au milieu des cérémonieuses réunions du comité. Mais, en cet Igor qui riait sans préjugé devant lui, il commença à voir comme deux images qui se superposaient... "Igor", avec la précision d'un ordinateur, paraissait prendre une bande de télex codé, la traduire en vitesse, et réintroduire les réponses dans l'appareil... Alors, Youri, chassant de son esprit cette vision déconcertante, voulut demander :

– Igor, soyez sincère. Vous...

– Quoi donc, Professeur ? dit l'autre, se calant sur son siège.

Youri inspira, regardant fixement son compagnon. Puis il soupira avec désespoir. Un temps passa, puis il dit :

– Oubliez ça, Igor... Oubliez ça.

– Très bien, Professeur. Si vous me permettez, nous devrions nous rendre maintenant dans un endroit très intéressant que j'ai découvert. Il s'agit d'un centre religieux de guérison.

Tandis qu'ils s'approchaient du lieu, assis dans un véhicule tiré par une petite moto, Youri réfléchissait aux étranges conditions dans lesquelles s'était déroulée l'entrevue avec le lama. Pour sa part, il n'avait pu l'interroger sur rien d'intéressant et était reparti de l'ashram comme il y était entré. Pourtant, Tensing s'était étendu sans se faire prier. Puis, il y avait l'histoire d'Igor qui devait avoir un sens, même s'il était difficile à discerner. Il décida alors d'y retourner le jour suivant, mais seul, pour éviter les complications.

Ils étaient parvenus au centre de guérison. Sitôt sur le trottoir, ils durent repousser une masse humaine qui leur barrait le passage. Ils arrivèrent finalement à l'enceinte centrale. Tout

près d'eux, gisait sur la table un individu quinquagénaire. Il avait l'air d'être européen, peut-être autrichien. Il avait la poitrine découverte et le reste du corps sous un drap blanc. À chaque angle de la table, se tenait un assistant du guérisseur qui entraînait alors en scène, montrant ses mains au public, avec les gestes d'un prestidigitateur. Le personnage s'adressa à la foule en hindi, tandis qu'Igor traduisait à voix basse pour son compagnon. Il s'agissait d'une opération chirurgicale. Youri put voir d'autres Européens. Parmi eux, une femme qui pleurait ostensiblement. C'était sûrement l'épouse du malade. Le guérisseur se mit derrière la table alors que les Russes s'approchèrent à deux mètres environ du patient. Aussitôt, s'élevèrent des cantiques monotones et les lieux s'imprégnèrent fortement de la fumée des brûle-parfums. Les quatre assistants commencèrent à glisser leurs mains au-dessus du corps de l'Européen sans le toucher à aucun moment, faisant des sortes de passes magnétiques. Igor expliqua que l'intervention allait s'effectuer sans anesthésie ni instrument : seules les mains propres du guérisseur allaient opérer pour extraire un cancer de l'estomac. La blessure se fermerait immédiatement et tout cela, grâce au pouvoir d'une déesse locale.

Deux femmes arrivèrent sur les lieux, chacune portant un récipient, et encadrèrent le guérisseur. Tout à coup, l'une d'elle tira le drap, mettant à découvert l'abdomen du sujet. Elle passa immédiatement sur son ventre un coton imbibé d'eau avec lequel elle lava le champ opératoire. Alors, le guérisseur, appuyant ses mains sur le corps, commença à introduire l'une d'elle dans le ventre qui paraissait s'ouvrir pour lui laisser le passage. Le sang coulait sans interruption, pendant que la femme essuyait avec un autre coton. Le guérisseur déplaçait ses mains très rapidement et parfois, agitait l'une d'elle, arrosant le drap de sang. L'assistance était devenue muette. Le patient serrait fortement les paupières et les mâchoires comme s'il s'attendait à recevoir une terrible raclée. Et ainsi, rapidement, l'opérateur retira du ventre du malade quelque chose comme un viscère. C'était un morceau noir et élastique qui finit dans le récipient que portait l'autre femme. Les mains remuèrent avec une très grande rapidité jusqu'à ce que tout cela se terminât par un doux massage abdominal. L'opération était terminée. Le guérisseur recula d'un pas et son corps se relâcha comme s'il sortait d'une transe profonde. L'une des assistantes épongea le sang avec un grand coton et laissa ainsi le champ opératoire complètement propre.

La foule s'élança brusquement pour voir de ses propres yeux l'incroyable phénomène. L'Européen était maintenant debout et essayait d'enfiler son pantalon, ce qui lui fut impossible. Sa femme se jeta sur lui en pleurant haut et fort. À leur tour, quelques hommes essayaient de séparer le couple voulant absolument toucher le ventre du nouvel opéré. Quand l'hystérie commença à se généraliser, les Russes jouèrent des coudes pour arriver à sortir de l'enceinte, et pendant leurs efforts, ils parvinrent à voir l'Européen qui perdait son pantalon, s'y prenait les pieds pour finir sur le sol avec sa femme et quelques Indiens qui leur étaient tombés dessus. Pendant ce temps, d'autres s'agenouillaient, baisant les mains du guérisseur. Les cantiques reprirent tandis que Youri et son compagnon regagnaient la rue.

Igor laissa échapper un sifflement de soulagement et demanda :

– Que pensez-vous de la démonstration ?

– Une légère couche d'onguent alcalin sur les mains et de la phénophtaléine dans l'eau. Résultat : du sang. Mais seulement pour la couleur. Quant aux viscères extraits, ce sont ceux de poulet. L'assistante les passe au guérisseur dans le coton. Quant à l'introduction des mains, c'est faux. Comme il appuie sur l'abdomen, il se forme un petit réservoir de liquide rouge. Le guérisseur fléchit les doigts et ceux-ci sont cachés, surtout s'il appuie un peu plus sur le ventre du patient. Cette technique est également utilisée aux Philippines par les "healers" et sert bien sûr à attirer les Occidentaux qui affluent en avalanche dans les centres de guérison.

– Alors, notre incursion n'a servi à rien, Professeur ? demanda Igor.

– Je suis désolé mais cela n'a servi à rien. Je ne crois pas que de là surgisse un nouveau leader religieux, ni une théorie explosive capable de soulever les masses.

– Bon, j'ai plusieurs choses à vous montrer, tout près d'ici, dit Igor, entraînant Youri vers le véhicule où les attendait un chauffeur souriant.

Les Russes prirent contact avec diverses associations. Ils furent reçus partout sans trop de questions de la part de leurs hôtes, sûrement parce que ceux-ci, dans leur désir de faire de nouveaux adeptes, étaient plus soucieux de convaincre les visiteurs que de connaître leurs intentions. En tout cas, autant Igor en sa qualité de "guide touristique", que le livre de Grigori, permettaient au professeur d'aller prospecter des régions inconnues, même si les résultats étaient décevants.

Tous les ashrams, ainsi que les locaux des sociétés mystiques, paraissaient correspondre à un même modèle. Il s'agissait toujours de vastes propriétés entourées de grilles et surveillées par des gardiens armés. Le visiteur se faisait annoncer et traversait d'abord les jardins pour arriver à l'édifice central. Celui-ci comportait inmanquablement son bureau de réception. Un grand living utilisé pour les grandes réunions, situé au milieu du passage, communiquait avec les salles de méditation et les dortoirs. Dans une autre aile, étaient réunis cuisine et réfectoires. Séparés du reste, les lieux de services : bains, services sanitaires, blanchisserie, séchoirs à linge. Tout cela, naturellement, en état peu satisfaisant.

Les ashrams et les sociétés montraient une prospérité semblable à celle des lieux de repos pour personnes âgées, plutôt de type occidental. Les quelques jeunes qui dormaient dans les jardins avaient en tout cas l'air d'être de richesse incertaine. La séquence était toujours identique : conversation au secrétariat avec quelques responsables des relations publiques et remise au visiteur d'imprimés indiquant les cours à suivre et leur prix. Il y avait des cours allant d'une semaine à quarante jours, mais il fallait y ajouter le coût du logement et de l'entretien. Les cours les plus économiques portaient sur la macrobiotique, les massages spirituels, l'astrologie, l'acupuncture, l'iridologie et les tarots... Ceux d'un prix moyen comprenaient la philosophie orientale, la bioénergétique, la médecine alternative, la parapsychologie et le bio-feedback. Mais l'enseignement le plus couru était le plus cher. Il s'agissait toujours d'un enseignement particulier que donnait le gourou en chair et en os. Bien entendu, la délivrance de diplômes et le mantra personnel que portait avec lui l'intéressé, étaient inclus.

Youri et son compagnon, pour recueillir un maximum de données, avaient fini par diviser leurs efforts, visitant séparément d'autres lieux.

Il était minuit lorsqu'ils se retrouvèrent à l'hôtel pour rédiger les notes de la journée. Pour le professeur, une question restait sans réponse : « Qu'est-ce qui nous a conduit à l'ashram de Tensing ? Je ne sais quoi répondre, ni que penser de tout cela. Qui pourrait le mieux l'expliquer : Karpov ou Nietzsche ? »

### **30 mai**

Cette fois, les Russes quittèrent l'hôtel vêtus de tuniques indiennes et chaussés de sandales. Il était six heures du matin. Les hommes prirent des chemins différents. Igor partit en taxi visiter les villages autour de Patna. Il devait également aller dans la même journée à Pusa et Darbhanga. Et, s'il en avait le temps, il rejoindrait Madhubani, presque à la frontière du Népal, à quelques deux cents kilomètres de Katmandou. D'après le livre à la couverture marron, c'était une des zones de "carrefour culturel" et l'on y trouvait des sociétés dans lesquelles des formes mystiques non officielles étaient en continuelle transformation.

À sept heures du matin, Youri entra dans l'ashram où logeait Tensing. Deux moines le reçurent courtoisement, le faisant entrer dans la pièce où le jour précédent, il avait discuté avec le lama. Rien ne semblait avoir changé, malgré le désastre provoqué par Igor. Et, tandis qu'il réfléchissait sur les différences entre cet ashram et les autres plus conventionnels, une porte s'ouvrit doucement. Tensing apparut derrière lui, le faisant sursauter.

– Excellence, dit Youri, je vous salue, et vous présente mes excuses pour l'incident d'hier.

Le lama s'assit à sa place habituelle et invita le Russe à se mettre à l'aise. Immédiatement, un moine entra avec du thé accompagné de gâteau au saindoux ; il salua cérémonieusement et disparut.

– Les malentendus sont choses fréquentes, Monsieur...

– Tokarev, dit Youri.

– Oui, ce sont des choses fréquentes, monsieur Tokarev. Mais, à dire vrai, grâce à cette confusion, j'ai le plaisir de reparler avec vous. De toute façon, je crois que vous seriez revenu.

Il avala son thé lentement et continua :

– Soit parce que le médaillon que je pensais vous faire parvenir par votre ami aurait été entre vos mains, soit, simplement, parce que vous n'avez pas demandé ce que vous aviez besoin de savoir et, de ce fait, il vous fallait revenir. Il est clair que c'est moi qui ai parlé hier pour vous orienter vers quelques thèmes qui sans doute vous intéressaient.

Youri prit la tasse le thé, contrarié par les procédés elliptiques du lama.

– Questionnez, monsieur Tokarev, autant qu'il vous plaira.

– Excellence, je suis professeur de religions comparées à l'université de Moscou. Le fait que vous dirigiez une chaire à Amsterdam sur des sujets proches des miens me facilite le dialogue...

Youri s'interrompit un instant, cherchant le fil exact de son discours. Remarquant son inquiétude, le lama lui dit aimablement :

– Professeur, soyez assuré qu'il sera répondu à vos questions en toute franchise. Posez-les sans crainte aucune.

– Eh bien ! Qu'entendiez-vous hier par : « une ligne ténue relie entre eux les centres d'initiation à travers le monde. Les Himalayas ont délivré leur message » ? Ce sont vos propres termes, Excellence, je les ai relevés dans mes notes de voyage.

– Premièrement, je vous répondrai par quelque chose de difficile à accepter, répondit Tensing. Les centres d'initiation correspondent à des lieux où la connaissance et la pratique "mystique" atteignent les plus hauts niveaux. Ce ne sont pas des centres d'information comme les universités, par exemple. Ils ne sont pas non plus faciles à trouver car les gens, en général, ont une idée très différente de ces choses.

Youri comprit que le lama parlait maintenant sans détours. Cela l'encouragea à sortir son carnet de sa tunique. Il commença aussitôt à prendre notes des paroles de Tensing. L'explication se poursuivit donc :

– Aux alentours de l'Himalaya, du Mont Ararat, des Andes et en d'autres endroits se trouvent des centres qui demeurent unis. Vous connaissez la légende du Mont Méru. Ce mont n'existe pas dans un lieu précis. C'est tout simplement la montagne qui unit la terre au ciel. Les centres d'initiation correspondent d'habitude à un paysage physique qui réveille le

paysage mental du Mont Méru. Il en est de même avec les cités souterraines d'Agharti et Shambala. Elles sont le lien avec "l'enfer". Cependant, elles n'existent pas physiquement, elles sont mentales.

Youri prenait note nerveusement, tout en établissant des liens avec les explorations de Grigori sur l'Ararat. Pour comble, le comité lui avait donné pour mission de suivre la piste du côté de l'Himalaya et des Andes, mais c'est de lui qu'était partie l'initiative. Tout cela gênait la compréhension de ce qu'il était en train d'entendre.

– Le Mont Méru, poursuit Tensing, provoque de forts séismes spirituels quand arrive l'heure. Personne ne peut voir le Mont Méru à moins d'en demander "la permission" à certains de ses gardiens. Ces gardiens ne sont pas des personnes physiques, mais mentales. Mais le chercheur a besoin d'une certaine présence physique pour être guidé correctement à travers les labyrinthes de sa conscience.

Il s'arrêta un instant et continua :

– Notez cette recommandation : ne vous orientez pas selon les apparences. Un grand maître peut être un sudra ; en revanche, un chef spirituel reconnu peut être très éloigné de la connaissance. Ne cherchez pas les chefs spirituels reconnus et acceptés, cherchez ceux qu'ils persécutent. Si vous aviez vécu à l'époque à laquelle les grands maîtres spirituels commencèrent leur prédication, vous ne les auriez pas reconnus, car ils n'avaient pas l'aspect d'hommes religieux. C'étaient des messagers du Mont Méru : de ce même esprit humain qui les avait envoyés vers le monde. Sans eux, l'être humain serait resté à la merci des ténèbres de son propre esprit.

– Excellence, interrompit Youri, comment se peut-il que l'esprit envoie des messagers au monde ?

– Les êtres vivants créent leur défense. Imaginez l'esprit comme un être vivant. Imaginez qu'il soit au bord de la folie. Alors, des sommets lumineux du Mont Méru s'envoleront des messagers. Ils seront porteurs de la lumière. Ce sont eux qui guident l'esprit après la séparation du corps physique, lorsque survient l'illusion de la mort.

Le lama se tut et, immobile, scruta Youri qui continuait d'écrire longtemps après avoir écouté les derniers mots. Il écrivait ce qu'avait dit le lama, ainsi que ses propres réflexions sur la lumière. Cette lumière au fond du tunnel, avant son apparente séparation du corps physique. Là-bas dans le caisson d'isolation sensorielle.

– Excellence, interrompit Youri, ma formation m'empêche de suivre correctement vos développements. Vous comprenez que ce sont des problèmes de mots et d'interprétations... Mais je suis sûr d'une chose : ce que vous me dites m'est utile dans la recherche qu'ils m'ont confiée, ainsi qu'à moi personnellement.

Tensing, souriant, dit chaleureusement :

– Professeur, vous êtes un homme bon et d'une grande force, mais vous ne savez toujours pas ce que vous cherchez et ceci est extraordinaire. Comment pouvez-vous faire avancer une investigation sans savoir ce que vous cherchez ?

Le Russe, se sentant touché, dit mécaniquement :

– Je cherche les symptômes d'un possible débordement mystique qui peut apparaître à tout moment et déséquilibrer la situation mondiale actuelle.

– Réjouissez-vous, Professeur Tokarev, un tel débordement est en train de commencer... Comme se brisent les glaces pour donner naissance à ce fleuve qui arrache tout

sur son passage, ainsi en est-il quand l'esprit se libère. Puis les eaux s'éclaircissent et vont irriguer les champs.

Youri haussa les épaules, retenant sa respiration. Puis il entendit sa propre voix demander du fond de la gorge, faiblement :

– Excellence, qu'entend-on par "Doctrine" ?

– "Doctrine", c'est l'enseignement de tout Bouddha, répondit le lama.

Et devant une telle explication, Youri décida de conclure l'entretien. Il se sentait trompé et quelque chose de semblable à de l'indignation grandissait dans sa poitrine. Cependant, il se domina et dit :

– Excellence, j'espère ne pas vous avoir importuné avec mes questions. Je vous suis vraiment très reconnaissant de votre orientation.

Le lama inclina la tête. Puis il s'approcha d'un coffre duquel il sortit un médaillon qu'il déposa dans les mains du Russe.

– Donnez-le au gardien si vous voulez voir le Mont Méru, conclut-il.

Youri contempla le médaillon de jade taillé et y distingua un cercle où s'inscrivait un triangle équilatéral. Ensuite, remerciant le lama, il se leva et dit enfin, avec un certain sarcasme :

– Excellence, j'imagine qu'un jour, je pourrai interpréter vos paroles exactement. Je m'incline devant vous.

Il fit un geste de courtoisie et sortit de la pièce.

Une fois dans la rue, il décida de parcourir certains points de la ville. Après de longues heures de marche, il ne put trouver d'éléments intéressants. Rien que des curiosités comme cette main qui sortait du sable où les curieux déposaient quelques pièces. Ou comme celui-ci, perché sur une haute colonne qui vidait son corps parfois au-dessus d'un passant inattentif. D'après ce qu'on lui expliqua, ce fakir se tenait là, sur la petite plate-forme depuis dix ans. Quelqu'un lui tendait chaque jour, sur un bambou, de l'eau et une écuelle de riz. Lors des orages, il savait comment s'attacher pour ne pas tomber. Mais un jour, tôt ou tard, il tomberait de là-haut, desséché par le soleil, dans un tourbillon d'os et de haillons. Ou, encore, ce variqueux qui restait toujours debout, dormant accoudé à une balançoire de laquelle il ne s'était jamais éloigné depuis des années. Malades, faméliques, aveugles, fous, ascètes et fakirs chez un peuple qui avait tant donné au monde.

« Oui, la religion est l'opium des peuples », pensa Youri en contemplant le vieillard mort d'inanition peu avant son passage. On l'emporterait dans la charrette, même si peut-être personne ne paierait le bois de son bûcher. Et toujours les enfants : « Johnny, money, money ». Que deviendront ces six cents millions d'habitants ? Mangeront-ils les vaches en un seul jour ? Les vaches, sacrées ou non, du moins quand elles sont vivantes, donnent un peu de lait d'où l'on tire aussi un peu de beurre et de fromage. Heureusement, il y avait les champs et la rationalisation agricole. Si ce n'était que cela, mais il y avait des terres consumées, épuisées par quatre mille ans de travail. Où étaient les engrais chimiques et la technologie suffisante ? Il considéra le contraste : un état puissant pourvu de l'arme nucléaire et un peuple très misérable. Mais aussi les castes, bien qu'elles fussent légalement abolies. Elles existaient comme auparavant. Il existait d'énormes richesses, des centres culturels, des universités et des usines dans de nombreux endroits de l'Inde, mais rien de tout cela n'avait pu sauver le vieillard qui venait de mourir et peut-être que personne ne paierait le bois de son bûcher

Alexandre passa par ici. Mais il ne subsiste de lui et de son empire rien de plus que le souvenir. Les Mongols passèrent ici, et d'autres, et d'autres encore. Mais d'eux, rien n'est resté. Et quand les européens voulurent la dominer, toute l'Inde demeura immobile comme une grande vache sacrée et, dans son silence millénaire, les vainquit. Peut-être qu'au terme de l'histoire humaine, sur cette carte en forme de grand cœur, le peuple indien continuera de vivre... C'est également d'ici que le Bouddha mit en marche sa pieuse roue de la libération parce qu'il avait vu la maladie, la vieillesse et la mort. Et Gandhi, lui-même, fit ce qu'il put et à sa manière. Que pouvait enseigner ici l'éminent Tokarev ?

Alors, le vaniteux professeur moscovite se mit à aimer profondément la grande Inde mortifiée et son peuple, tandis que dans sa poitrine ressuscitait avec chaleur cette ancienne humilité du temps où, aux pieds de sa mère, il apprenait contes et légendes...

Les heures passèrent ainsi, puis vint la nuit. Mais Youri ne sut rien trouver d'important durant son long parcours.

Il était dans sa chambre, travaillant sur ses notes, quand la porte s'ouvrit.

– Professeur, dit tristement Igor, j'ai accompli ce que nous avons prévu mais sans pouvoir découvrir la moindre piste.

Il se tenait devant la porte et n'osait entrer.

– Allons, allons, Igor... Il est parfois impossible de découvrir quelque chose qui n'existe pas, encouragea Youri qui ajouta amicalement : vous avez mangé ?

Igor ferma la porte et vint s'asseoir près du professeur.

– Oui, bien sûr, j'ai mangé, dit-il. Comment cela s'est-il passé de votre côté ?

– Comme pour vous, répondit Youri. Nous en avons fini ici. Demain, nous partirons pour Calcutta, où nous déciderons quoi faire.

Igor avait pu percevoir chez le professeur un amer abattement et il se mit à déployer devant lui ses talents d'histrion. Il se leva d'un bond. Il disposa rapidement des chaises, des coussins, une table et un paravent de façon à ce que la pièce soit à nouveau ordonnée. Ceci fait, il commença à gesticuler et à aller et venir, imitant les attitudes et le comportement qu'il avait observés durant sa fatigante excursion.

– Oh ! déclama-t-il avec une voix de femme, j'ai éprouvé la profonde paix du paradis des ashrams : vénérables saints, des verts pâturages, des arpèges mélodieux, de l'encens et du santal, récitait-il tout en changeant de siège ou en feignant de rougir en se cachant le visage.

– Salut orientaux, et il s'inclinait jusqu'au sol en joignant les paumes.

– Des mots d'amour. Pour tout, le mot "amour". Les singes, les oiseaux, les enfants et un zébu étaient la décoration nécessaire à la photographie qui finirait un jour encadrée sur le bureau d'un cadre londonien ou sur celui d'un psychiatre de Zurich. Mais, le fin du fin, c'était la photo avec l'autobiographie du gourou... pour cent dollars seulement !

Igor avait fini par s'asseoir sur le bureau de Youri dans la position du lotus. Il avait la tête enturbannée d'une serviette et des lunettes fumées renforçaient son prétendu air mystérieux. Pour finir, il prit quelques livres, son turban et les papiers bien rangés du professeur pour balancer le tout au ciel en criant :

– Oh Shiva, que la neige de Moscou est belle !

Tandis que les deux hommes riaient comme de vieux amis, les premières gouttes de pluie de Patna entrèrent par la fenêtre ouverte.

## 2 juin

Deux jours dans ce train, pratiquement découvert, où montaient et descendaient, à chaque arrêt, des essaims d'êtres humains. Quand il ne restait plus le moindre espace libre, la multitude grimpait sur le toit et effectuait ainsi le voyage durant de longs kilomètres. Igor aussi allait sur les toits parlant l'hindi et chantant des airs populaires. Dans une sorte de gare, Youri eut l'occasion de contempler le spectacle à distance. Igor feignait de discuter avec les enfants. Puis, il en prenait un et le mettait à califourchon sur ses épaules, le menaçant de partir en courant plus vite que le train, emportant son cavalier par monts, forêts, vallées et lacs. Mais lorsqu'il entendit siffler le train, il descendit l'enfant pour le poser tout près de lui, l'entourant de son bras. Youri vit comment, à la dérobée, il passa quelques roupies aux parents et tout continua dans les chansons.

Ils étaient finalement arrivés à Calcutta. Sans faire de pause, ils se firent transporter au temple de Kalighat. Par trente-huit degrés et sous la menace d'une pluie torrentielle, l'odeur épaisse de l'endroit était nauséabonde. Une grande foule adorait Kali. C'était une représentation en pierre peinte en noir. Avec ses yeux rouges et ses crocs féroces, elle présentait un visage ensanglanté surmonté de cheveux hérissés de terreur. Un chapelet de crânes autour de son cou contribuait à décorer cette sinistre ballerine qui dansait sur un mort. D'une main, elle brandissait une épée, d'une autre, elle tenait suspendue une tête coupée, et des deux autres, elle bénissait ses adorateurs. Cantiques, oraisons et tournolements frénétiques augmentaient à mesure qu'on approchait du lieu du sacrifice. Un indien, au torse nu et ensanglanté, décapitait les chèvres que les croyants offraient à la déesse. De son énorme épée, il faisait voler les têtes et alors les corps étaient parcourus de ces derniers sursauts, presque électriques.

Ce fut à ce moment-là qu'un Indien s'approcha timidement de Youri. Il tenait par la main, un bel enfant brun souriant, aux grands yeux en amande.

– Sacrifice, sacrifice. Rien que cent roupies, dit-il à Youri, lui montrant le cou de l'enfant.

Alors, le professeur crut aussitôt voir sauter la tête de l'enfant comme celle des chèvres, sous l'épée meurtrière. Il pensa au petit Vladi, au couteau du pain et au doigt ensanglanté. Les tempes de Youri se mirent à battre avec violence et quelque chose se déclencha en lui avec une fureur incontrôlable. Il sauta sur l'Indien, l'attrapant par le cou tandis que celui-ci criait :

– Alors rien que cinquante roupies, seulement cinquante !

Igor intervint à temps pour libérer l'Indien, pendant que l'enfant pleurait à chaudes larmes. Youri écarté, son compagnon engagea la conversation avec l'homme. Le professeur, à quelques mètres de distance, vit Igor qui donnait cinquante roupies à l'Indien et celui-ci qui s'éloignait avec l'enfant en lui faisant des gestes de remerciement. Youri sauta en avant dans un nouvel acte de sauvagerie, cette fois dirigé vers Igor, en hurlant :

– Vous êtes complice !

Igor l'empoigna fermement par les bras.

– Professeur, expliqua-t-il, l'homme voulait cinquante roupies pour sacrifier une chèvre afin d'attirer la chance sur son petit frère. Il pensait obtenir la protection de Kali pour l'enfant... Voyez comme vous ne connaissez pas les coutumes des indiens ! Ou bien, croyez-vous qu'on sacrifie des enfants à Kali pour le plaisir des touristes ?

N'ayant rien obtenu non plus à Calcutta, ils s'envolèrent le jour suivant pour Bombay, la plus grande et la plus occidentale des villes indiennes.



### 3 juin

Ils trouvèrent à Bombay une guimbarde pour les amener à Poona, située à cent cinquante kilomètres de là. Youri put comprendre correctement le chauffeur pendant sa conversation avec celui-ci. Chaque fois qu'il affirmait une chose, il secouait la tête comme pour dire non. Igor lui avait fait remarquer ce geste quelques jours auparavant. Il avait alors compris que "non" voulait dire "oui". En fin de compte, en URSS, il était courant que les leaders ou les artistes applaudissent leur public et cette coutume si normale semblait étrange aux capitalistes.

Arrivés à Poona, ils se rendirent directement à l'Amir Hôtel. Puis, ils sortirent faire leurs investigations habituelles, cherchant les groupes mystiques non officiels qui figuraient dans le livre. La journée se termina par l'échec habituel.

### 4 juin

Ils arrivèrent vers 9 heures du matin à l'ashram de Zagan. À temps pour écouter l'exposé. Les fidèles, une centaine d'occidentaux, étaient assis sur la pelouse. Le gros Zagan, sur son trône doré et du haut d'une galerie, accompagnait les sons d'un disque qui sortaient par les hauts parleurs. Tantôt, il bougeait ses mains en rythme, tantôt il remuait doucement sa tête de mule. Mais, lorsqu'il levait les yeux au ciel et caressait sa barbe noire et grasseuse, il provoquait l'étonnement général : quelle paix il y avait sur son visage !

« Il faut s'agenouiller devant le maître, disait une voix en anglais américanisé, car celui qui veut se libérer doit remettre son ego ». Obéissant à la consigne, les occidentaux allaient s'agenouiller, caressant le gazon de leur visage. Les plus chanceux pouvaient arriver jusqu'au gros et finalement baiser ses bas roses qui apparaissaient entre les lanières noires de ses sandales.

Les Russes se mêlèrent aux disciples. Youri s'assit sur le gazon mais Igor s'en fut directement vers une chaise vide et isolée qui semblait l'inviter insidieusement. À peine se fut-il assis qu'un cri hystérique jaillit d'un groupe de femmes qui aussitôt se jetèrent sur lui. Igor se défendit énergiquement, essayant de ne donner aucun coup de poing qui puisse blesser les agresseurs. Mais tout alla si vite que quelques-unes arrivèrent à déchirer sa chemise et les poches de son pantalon. Quand Youri arriva au secours de son compagnon, le gourou avait déjà saisi le micro et calmait les femmes.

– Du calme mes petites brebis, proférait-il, du calme. Vous devez comprendre qu'il ne connaît pas la grande signification de cette chaise vide. Cette chaise sur laquelle le péri-esprit du plus grand désincarné de l'Inde s'assied chaque matin pour m'écouter.

Les agressives furies reculèrent en maugréant. Mais le plus étonnant pour le professeur fut de constater qu'elles zigzaguaient ou tombaient sur le sol avec un rire grotesque. Il était clair que déjà depuis tôt le matin de la liqueur ou de la drogue avait circulé et certaines passaient sans transition de la colère au rire.

On lui expliquerait plus tard que certains stimulants prédisposaient favorablement à « faire ouvrir son cœur aux vérités de Zagan ». La chaise resta de nouveau vide et Igor finit par s'asseoir aux côtés de son compagnon auquel il dit à voix basse :

– Je l'ai aplati !

– Qui ? demanda Youri.

– Le péri-esprit du plus grand désincarné de l'Inde, camarade professeur.

Zaguan délira pendant une demi-heure et, à la fin, beaucoup, en guise de reconnaissance, retournèrent lécher ses bas roses. La chose prit une tournure sublime avec l'apparition d'une grande Mercedes Benz noire dans laquelle grimpa le gros bonhomme, aidé de ses disciples. L'auto fit trois ou quatre tours, autour de l'assemblée agenouillée, tandis que le gourou envoyait des baisers par la vitre arrière. Puis, il descendit de la voiture exactement au même endroit où il y était monté et, tandis qu'on rentrait le véhicule au garage, il entra dans la galerie et disparut aux yeux des profanes.

Deux heures plus tard, alors que les russes sortaient de l'ashram, ils furent rejoints par deux hommes qui aidaient une jeune femme à la démarche vacillante.

– Vous retournez à Poona ? demanda l'un d'eux.

– Oui, justement, dit Igor.

– Vous ne pourriez pas emmener Ethel ? grommela l'autre.

– Mais où cela ? s'enquit Igor déconcerté.

– Là où vous allez. Laissez-nous vos coordonnées et dans quelques heures nous passerons la chercher. Maintenant, nous n'avons pas le temps de vous donner des explications. Prends les adresses, Pierre, dit l'un des jeunes.

– Écoutez Pierre, intervint Youri, nous vous attendrons à l'Amir Hôtel. Demandez le professeur Tokarev. Si vous n'arrivez pas dans deux heures, nous vous y laisserons le colis.

Les jeunes gens tournèrent le dos et repartirent vers l'ashram.

Ils étaient dans la chambre. Ethel n'avait pas prononcé le moindre mot. Elle restait couchée, les yeux ouverts, presque sans ciller. Entre-temps, Igor avait commandé des jus de fruits et quelques plats traditionnels indiens. Quelques minutes après, une nuée de serveurs entra dans la pièce. Ils laissèrent une table roulante chargée de la commande et s'alignèrent près de la porte pour recevoir le pourboire d'Igor. Chacun d'eux, en recevant sa monnaie, remerciait, en secouant négativement la tête et sortait.

Youri tendit un verre de jus de fruit à Ethel, mais elle ne répondit toujours pas. Les russes optèrent pour laisser les choses ainsi en l'attente des jeunes gens. Pendant ce temps, ils en profiteraient pour se doucher et arranger leurs effets personnels, particulièrement en mauvais état dans le cas d'Igor.

Peu de temps après, on frappa à la porte.

– Entrez ! invita Igor.

Aussitôt, les deux jeunes entrèrent. Ils s'assirent et après avoir bu des jus de fruits, le plus grand dit :

– Je m'appelle Kaustila et lui Pierre. Ethel était dans l'ashram depuis trois mois. Nous y étions comme visiteurs hier et c'est là que nous avons fait sa connaissance. Nous avons écouté son histoire, mais comme aujourd'hui elle ne parlait plus, nous avons décidé de la sortir de là.

– Ah, vous êtes des boys-scouts ! ironisa Igor.

– Non, nous sommes des petites sœurs de la charité, répliqua Pierre d'un ton vif.

– Bon, bon, apaisa Youri, si nous laissons ces messieurs s'expliquer ?

– Il reste, dans cet ashram, encore une dizaine de crétins, intoxiqués comme Ethel. Ils refusent de sortir, car ils attendent que Zaguan leur révèle ce qu'ils appellent le "grand secret".

Pour y arriver, ils s'y préparent en réduisant, jour après jour leur ration de riz décortiqué, expliqua le plus grand.

– Maintenant, je comprends, attaqua Igor, vous appartenez à l'Armée du Salut !

– Non, nous sommes "les petits rats" du ballet du Bolchoï, aboya Pierre.

– Pas possible, tonnerre ! interrompit le professeur, vous voulez une bagarre de rue ? Eh bien, allez la faire mais dehors... Qu'est-ce que c'est que cette histoire de Bolchoï ?

– Vous n'êtes pas Russe, professeur Tokarev ? On nous l'a confirmé à la réception. Oui, des diplomates russes, affirma Kaustila.

– Et vous, qui êtes-vous ? demanda Youri d'un ton ennuyé.

– Je suis français et lui indien, expliqua Pierre, ajoutant : si les autres ne veulent pas sortir, ce n'est pas notre problème car nous ne comptons pas y retourner. Mais comme nous avons sorti celle-ci, il faut la mettre dans un avion pour Londres avant que ça ne finisse mal. Elle est complètement anémiée, droguée et sans un sou. Elle ne se souvient pas où elle habite et a perdu ses papiers. Aussi, comme ces dignes messieurs de L'Amir Hôtel sont des diplomates de la haute société, ils devront l'expédier hors de l'Inde.

Sous le regard ahuri des russes, les jeunes gens absorbèrent d'autres jus de fruits, et au moment de partir, Kaustila déclara :

– Nous avons fait notre part. Maintenant, à vous d'accomplir la vôtre par solidarité internationale. Ou ne faites-vous pas partie des Nations Unies ?

– Un moment ! cria Youri, nous voulons en savoir davantage.

– Il n'y a rien à dire de plus ! répliqua Pierre.

Là, Igor se mit à rire et à applaudir les visiteurs qui répondirent de même joyeusement, au point qu'ils s'assirent tous quatre, disposés à améliorer la situation. Les jeunes gens expliquèrent sans ambiguïté qu'ils suivaient la Doctrine et qu'ils étaient en train de mener à bien un projet qu'on leur avait confié.

– Là où il y a de la souffrance, et où je peux faire quelque chose pour la soulager, j'en prends l'initiative, affirma Kaustila, là où je ne peux rien faire, je poursuis mon chemin joyeusement.

Youri reconnaissait parfaitement ce style dont José lui avait déjà parlé à Moscou, ce qui le prédisposa à proposer un compromis.

– Nous amènerons la fille à Bombay, où nous la remettrons au consulat anglais en nous assurant de son envoi dans un centre d'observation médical à Londres. En cas de problème, l'URSS prendra en charge les frais du voyage, mais c'est vous qui vous occuperez de régler ses papiers pour le départ. D'accord, messieurs ?

– Totalemment, assura Kaustila.

Quand, à leur tour, les jeunes gens posèrent des questions aux russes sur leurs activités, Youri en profita pour raconter ses propres recherches, sans rien cacher. C'était une opportunité intéressante à exploiter et il n'entendait pas se laisser limiter par des soupçons. Le souvenir du lama Tensing renforça encore ses intentions. Si, maintenant, il ne pouvait plus parler avec José, il pouvait au moins le faire avec ses frères de Doctrine.

Devant les explications de Youri, Pierre fit remarquer qu'ils étaient au courant du croissant déséquilibre psychosocial ainsi que de l'irruption de nouveaux phénomènes

mystiques perturbateurs. Il ajouta que se produiraient bientôt des explosions irrationnelles en chaîne :

– Dans les années 80, quand la crise énergétique et la banqueroute économique des pays se généralisera, quand les masses affamées, sans travail et sans avenir déambuleront dans les grandes villes livrées au pillage et à la violence, alors l'état mental des populations ressemblera tout à fait à la folie collective. Des formes mystiques attireront les foules, devenant des facteurs de pouvoir.

Les russes écoutèrent le point de vue des jeunes gens avec intérêt. Youri continua :

– En supposant que vous soyez dans le vrai, que faire en pareil cas ?

– Une seule chose, argumenta Pierre, disposer d'un formidable outil de psychothérapie sociale, capable d'absorber l'énorme énergie négative de l'esprit collectif et la transformer positivement. Pour cela, il faut qu'il y ait un "lancement".

– Un "lancement" de quoi et pourquoi ? interrompit Igor, pour approfondir le dialogue. Ah, les gars, j'aimerais savoir si vous êtes des gamins d'un collège religieux ou des sociologues altruistes soucieux du bon fonctionnement collectif.

– Je vous répondrai par une déclaration que nous faisons publiquement : « Ma Doctrine dit : je peux croire ou ne pas croire en Dieu. Ma Doctrine dit : je peux croire ou ne pas croire en l'immortalité. Ma Doctrine explique : je peux et je dois apprendre à dépasser la souffrance ». Et, conformément à cela, continua-t-il, vous avez devant vous les deux options. Kaustila est athée, et moi, croyant, mais tous deux savons que la souffrance n'est pas bonne. Vous me direz que dans votre pays il n'y a pas de souffrance. Si cela était vrai, ce serait le paradis de la doctrine. Mais si vous vous trompez, quelque chose va exploser là-bas aussi.

Ethel, entre temps s'était levée et essayait de s'approcher des hommes. Kaustila en profita pour l'asseoir et la fit boire délicatement ; il lui donna à manger des petits morceaux de poulet froid.

– Merci, dit la fille en retournant à son lit.

Il y eut un échange de regards et de gestes en silence. À ce moment-là, rapidement, un courant fraternel parcourut l'assemblée.

– Nous partons, annonça Pierre.

– Dites-moi, reprit Youri, quelles possibilités y a-t-il pour que ce soit précisément vous qui canalisez la prétendue explosion ?

– Aucune, répondit Kaustila, nous ne sommes que quelques chats, sans moyens, sans puissance numérique. Nous n'avons pas de propositions pour séduire les masses, il ne nous est pas possible de canaliser quoi que ce soit. Je vous répète quelque chose que j'ai déjà dit : « Là où il y a de la souffrance et que je peux faire quelque chose pour la soulager, j'en prends l'initiative. Là où je ne peux rien faire, je vais de l'avant joyeusement ».

– Encore quelque chose, demanda Youri, où se trouve votre épiceutre ?

– Professeur Tokarev, ironisa Pierre, nous ne sommes pas un tremblement de terre local... Nous sommes polycentriques. Si, en revanche, vous voulez savoir d'où provient la Doctrine, vous pouvez chercher dans les Andes. Mais là, vous ne trouverez pas d'ashram. Souvenez-vous, « nous ne sommes que quelques chats, un peu fous » et, pour comble, dispersés à travers le monde. Mais je puis vous assurer d'une chose, s'il existe une quelconque possibilité d'éviter que dans le désordre futur, les psychopathes ne lancent leurs

missiles, nous la mettrons à profit. Nous ferons notre propre lancement pour désactiver leurs bombes...

Le dialogue avait pris fin de manière étrange.

Quand les jeunes gens s'en allèrent, les Russes commencèrent à préparer leur départ. Le professeur eut le temps de rédiger quelques notes, mais il n'y mentionna pas l'étincelant regard d'avertissement qu'il avait observé dans les yeux de Pierre.

## **5 juin**

Cette nuit, Youri quitterait Bombay pour Paris. Là, il aurait juste le temps de réembarquer. Finalement, il arriverait en Amérique Latine. Dans moins de deux jours, il se retrouverait dans un des lieux les plus lointains de la Terre, près du pôle sud. Submergé par la mise en ordre de ses notes sur l'Inde, il décida d'abandonner sa dernière possibilité de recherche. Igor se chargerait d'Ethel, confirmerait le billet d'avion et ferait sûrement quelques tours avant le départ vers l'aéroport de Santa Cruz.

Il était huit heures du soir quand Igor s'approcha de la table où Youri continuait à travailler. Ses bagages bouclés depuis longtemps, celui-ci était resté travailler dans le salon de l'hôtel.

– Tout est en ordre, camarade Professeur !

– Il n'y a donc pas eu de problèmes, Igor ?

– Avec personne. Les Anglais ont pris cela comme quelque chose de normal et se sont chargés d'Ethel. Ceux d'Air India ont confirmé. Voilà votre billet. Et il le tendit à Youri.

Tandis qu'ils attendaient le début de l'embarquement, Igor souhaita bonne chance à son compagnon.

– J'espère, Professeur, dit-il, qu'on vous attend là-bas depuis longtemps, comme ce fut le cas en Inde.

– Vous n'avez pas eu à m'attendre longtemps. Mon voyage a été décidé le 24 Mai et je suis arrivé à New Delhi le 27. Trois jours seulement.

– Vous vous trompez, Professeur, dit lentement Igor. On avait annoncé votre voyage 5 mois auparavant par télex : « Youri V. Tokarev – DOC. Soc. 140.392.388 – Domicilié à Dyietigara M 6/25 U. Moscou – Né le 7 Juillet 1940 à Novgorod, 1m85. 78 kg. Teint clair – Cheveux cuivrés – Yeux bleus – Aucun signe particulier – Travailleur intellectuel – Chercheur social – Professeur en religions comparées – U. Moscou – Marié – Deux enfants – Préparez réception et accompagnateur qualifié pour tournée à l'intérieur du pays – Stop ». Puis le télex se rétractait, votre départ était annulé et ça recommençait...

– Vol 126 Bombay-Paris. Dernier appel avant embarquement. Porte numéro trois, interrompt le haut parleur.

Le professeur avait pâli. Igor l'embrassa sur les joues. Puis lui dit en souriant :

– Vous n'êtes pas plus un simple professeur que je ne suis simple guide touristique... Les télex parvenaient codés sur notre ligne, directement depuis le Ministère de la Défense. Bon voyage, camarade !

## **6 juin**

Dans la salle de conférences, un public restreint assistait à la projection d'un film, où un rat en cage essayait de mordre un objet incandescent, méprisant le fromage qui se trouvait à côté. À un moment, le rat perdit de la force. Il tomba sur le flanc et commença à agiter violemment les pattes puis rapidement resta immobile. Il était mort. Le film montra Tolmatcheva assistée par le biotronicien. Par la suite, un véhicule évitait les objets qu'il rencontrait sur son passage. Il était aussi petit qu'un jouet d'enfant. Ses roues avant se déplaçaient de droite à gauche avec précision en se déplaçant sur une table en plastique transparent. La caméra s'approcha de l'objet en mouvement, révélant un phénomène insolite : Il n'y avait aucun système de propulsion... ni corde, ni moteur. Pendant plusieurs minutes, l'appareil continua de manœuvrer pendant qu'on le montrait sous tous les angles. Une partie du spectacle était terminée. Nietzsche, affalé dans son fauteuil, s'exclama à voix haute :

– Si Tolmatcheva est arrivée à inverser les impulsions du rat avec une force qui a fini par désorganiser son système nerveux, il n'est pas si absurde de supposer qu'elle pourrait avoir de l'influence sur des décisions plus simples en agissant sur un cerveau humain.

Une des personnes présentes demanda :

– Quelle possibilité y a-t-il pour que Tolmatcheva, de même qu'elle déplace la voiture à volonté, influe sur le circuit d'un missile ou d'un percuteur nucléaire ?

– Aucune, répondit Nietzsche, elle est irrémédiablement folle et proche de la mort.

La salle s'obscurcit et Tokarev apparut sur l'écran en train d'entrer dans la piscine d'isolation sensorielle. La vapeur obscurcit la scène où le sujet flottait soutenu par une bande de caoutchouc. Après une interruption, on vit deux hommes dialoguant dans une petite pièce.

– Il s'agit d'hallucinations très connues de nous, disait le psychologue.

– Et si dans cette hallucination, arrivant chez moi, je voyais le petit Vladimir s'entailler un doigt avec le couteau à pain ?

– Cela aurait été la même chaîne hallucinatoire. Soyez convaincu, Tokarev, qu'il n'y a pas un "quelque chose" qui se sépare du corps. Seulement des hallucinations.

– Y-a-t-il un téléphone ?

– Bien sûr, acquiesça Karpov.

Dans le film, on vit les deux hommes passer dans la pièce d'à côté. Youri prit le téléphone et glissa ses doigts sur le cadran. On entendit sonner le timbre dans la salle de projection. On répondit immédiatement à l'autre bout de la ligne. La voix du petit Vladimir se fit entendre, amplifiée.

– Qui est-ce ? dit Vladimir.

– Ton papa... Tu ne me reconnais pas, Vladi ? demanda doucement Youri.

– Papa, papa, quand est-ce que tu rentres ? Il faut que tu viennes... Je me suis coupé le doigt avec le couteau à pain.

L'écran redevint blanc et les lumières se rallumèrent. Le biotronicien, affalé dans son fauteuil, expliqua :

– Quand l'article de Tokarev parut dans la revue, plusieurs phrases étaient exactement, textuellement calquées sur celles qui figuraient dans le mémorandum parvenu entre nos mains un mois plus tôt. En outre, son appréciation générale des faits correspondait à celle figurant dans l'ouvrage parvenu à l'une de nos ambassades d'Amérique du Sud.

Nietzsky s'arrêta un instant pour se redresser.

– Oui, le mémorandum a été remis à notre ambassade. De là, on l’a transmis, comme curiosité, à Moscou. Comme ladite curiosité se référait à des "prophéties", elle est finalement arrivée à notre section. Vous savez que nous, biotroniciens et parapsychologues, nous sommes des sorciers de niveau universitaire.

L’assemblée rit et lorsque le brouhaha fut calmé, Grigori prit la parole.

– La première prophétie s’est accomplie dans les moindres détails. Elle concernait les suicides de Guyane. Alors, nous avons constitué une délégation qui s’est rendue au Ministère de la Défense avec des preuves en main. Là, nous avons été reçus froidement, mais on nous chargea quand même de la formation du comité. Au début, nous pensions envoyer Tokarev en Inde et en Amérique Latine car le mémorandum se terminait précisément par cette phrase : « Nous vous saluons cordialement, espérant vous voir en Inde et en Amérique du Sud ».

– Maintes et maintes fois, nous avons commencé puis interrompu le projet, dit une femme de type arménien. Ensuite, les "prophéties" se sont accomplies, l’une après l’autre : la révolution d’Iran, le voyage du Pape, etc... Finalement, quand se produisirent les accidents nucléaires aux États-Unis, le Ministère devint fébrile et nous donna l’ordre d’agir.

– Alors, dit Grigori, sans avoir pu mettre au point un bon modèle d’interprétation, nous avons lancé le professeur Tokarev dans l’aventure. Pauvre Youri !

Le biotronicien était debout et s’adressait maintenant aux membres du comité réuni au grand complet.

– Le mémorandum se terminait par : « Nous vous saluons cordialement, espérant vous voir en Inde et en Amérique du Sud ». La première partie a été accomplie, de sorte que la seconde s’accomplira aussi. Notre agent, Igor nous a informés depuis l’Inde qu’il a essayé de créer des malentendus et des obstacles autour de Tokarev. Cependant, celui-ci est toujours parvenu à s’orienter vers des contacts décisifs. Nous savons que des adeptes de la "Doctrine" ont eu une entrevue avec eux et qu’ils leur ont même amené une jeune fille, Ethel pour qu’ils l’introduisent au consulat britannique de Bombay. Ethel, bien sûr, faisait partie du complot, comme l’a découvert Igor. Au consulat, elle a répété aux Anglais les explications de Tokarev qu’elle avait entendues dans un hôtel de Poona. Les Anglais, à leur tour, avait reçu un mémorandum semblable au nôtre, de sorte que, maintenant, ils sont sur les pas de notre singulier professeur.

Il y eut un silence, et il continua.

– Comme les Américains ont envoyé leur fameux journaliste afin de détecter quel genre d’information préalable nous avions eue sur la Guyane et sur l’Iran, il est également logique de penser qu’ils ont eux aussi reçu une copie du mémorandum

– Allez savoir, interrompit Grigori en riant, si nous n’allons pas retrouver un cocktail diplomatique en Amérique du Sud.

– Un cocktail Molotov ! dit Karpov, ajoutant : le fait est qu’ils nous attirent vers un lieu précis et nous y allons sans savoir de quoi il retourne.

– Messieurs, pontifia le biotronicien, s’ils ont pu influencer sur le cerveau de Tokarev pour la rédaction de son article dans la revue et si Tokarev a des qualités sensibles, comme nous l’avons vu dans le film, il n’est pas absurde de l’utiliser comme "radar" pour détecter ces individus si intéressants qui disent suivre la "Doctrine". Souvenez-vous que dans une partie du mémorandum, ils expliquent qu’ils feront leur propre lancement capable de désactiver nos missiles. La question est la suivante : ont-ils un développement mental suffisant pour agir à un

niveau stratégique ? Ils nous ont montré qu'ils pouvaient prévoir les événements, mais ceci étant, cela ne garantit pas qu'ils puissent changer les choses.

## 7 juin

Tandis que l'avion perdait de l'altitude, Youri voyait s'éloigner, là-bas au-dessous de lui, les petits bateaux qui laissaient leur sillage blanc sur l'océan. Il réfléchit rapidement sur l'état de ses investigations. Des milliers de kilomètres, des centaines de lieux, sans objectif clair. Puis, il songea à Igor. Si celui-ci lui avait dit dès le début qu'on l'attendait en Inde depuis des mois, tout aurait été différent. Ou peut-être que cela n'aurait rien changé. D'ailleurs, qu'est-ce qui l'avait empêché de lui demander ce qu'il avait un instant soupçonné ? Il avait eu l'impression qu'il connaissait déjà l'histoire que celui-ci était venu lui raconter concernant le lama et qu'il savait également qu'on attendait sa venue en Inde depuis des mois. Mais il n'avait pas pu interroger Igor. Il sourit en se rappelant son bon ami. En effet, il était plus qu'un "guide touristique".

La ville de Buenos Aires apparaissait chaque fois plus nettement. Il associa librement : « Amérique Latine, Argentine, Buenos Aires, vaches, football, tango, Che Guevara ». Il considéra la situation de ce lieu éloigné, du point de vue de sa recherche. La religion était pratiquement étatique. Cependant, vingt-cinq ans plus tôt, des groupes échauffés avaient incendié des églises. Ensuite, un astrologue s'était emparé du gouvernement. Au nord du pays, de confus rituels du culte inca subsistaient. À l'est progressaient des rites afro-brésiliens avec la Macumba, l'Umbanda et le Candomblé. À l'ouest, aux frontières avec le Chili, la perception d'Ovni était l'une des plus fréquentes du monde. Peut-être un petit modèle de croisement culturel. Cependant, ce devait être un endroit ennuyeux, car dans le livre de Grigori n'étaient indiqués que quelques centres de spiritualité dignes d'intérêt. Il devrait suivre l'itinéraire prévu : Santiago du Chili et La Paz. Puis, sur le chemin de retour vers sa patrie, il s'arrêterait à Rio de Janeiro. En attendant, il arrivait à Buenos Aires. Un lieu de passage et surtout de contact avec l'ambassade.

L'avion commençait à sortir son train d'atterrissage tandis que des haut-parleurs diffusaient une musique chantée en espagnol :

« Tout passe et tout demeure, mais notre destin est de passer. Passer en faisant son chemin, chemin sur la mer Voyageur, le chemin est fait de tes propres traces, rien d'autre Voyageur, il n'y a d'autre chemin que des sillages sur la mer. Il fut un temps, en ce lieu, où les forêts, aujourd'hui, s'habillent d'épines où l'on entendit la voix d'un poète crier : "Voyageur, il n'y a pas de chemin, le chemin se crée en marchant". Coup après coup, vers après vers, le chemin se fait en marchant. »

Les roues du Boeing crissèrent sur la piste et l'avion rebondit une, deux et trois fois. « Coup après coup, vers après vers », pensa Youri. Il était à Buenos-Aires.

Alors se répétèrent les situations qu'il connaissait bien. Depuis le "Soiuds Sovietskij Sotsialisticheskij Riespublik" de la voiture qui le transporta, jusqu'à la réception à l'ambassade par Galina, l'équivalent féminin d'Igor. Mais il n'aurait pas besoin de son agréable compagnie car il passerait rapidement dans un autre pays. Cependant, Galina lui expliqua qu'il devrait peut-être changer de route en raison de certains problèmes diplomatiques qui se présentaient. Youri répondit que sa fonction n'était pas politique mais scientifique et que, quelle que soit la situation, le passeport diplomatique et la collaboration des ambassades avait pour but de lui faciliter le travail... Il aviserait plus tard. Mais, dans l'immédiat, il devait partir de Buenos-Aires. Répondant à sa question, Galina confirma que depuis cinq mois, des télex étaient arrivés, annonçant son arrivée. Elle expliqua, de plus,



qu'un mémorandum contenant certaines "prophéties" avait été, auparavant, déposé à cette même ambassade. Il avait été remis par un monsieur respectable qui n'avait pu être retrouvé quand Moscou avait envoyé des instructions pour essayer d'établir le dialogue avec lui. Alors, la fonctionnaire établit des relations entre ces deux faits, étant donné les activités professionnelles de Youri.

À partir de cet instant, la hâte du professeur s'accrut. Il décida cependant d'ordonner ses idées. Il prendrait le train jusqu'à quelque ville frontalière, proche de Santiago du Chili. Il savait avec certitude qu'il devait arriver à la Cordillère des Andes. Galina résolut tous les détails, et cette nuit-là, elle prit congé de Youri à la gare.

## 8 juin

Il avait voyagé pendant plus de mille kilomètres, dans une étendue presque vide et plate où la terre se confondait avec le ciel. Parfois, de petits villages. Et partout des vaches, comme en Inde. Mais le paysage se modifia, devenant âpre à mesure que le train approchait de sa destination. Par la fenêtre de gauche, à mesure que le temps passait, Youri voyait s'agrandir une ligne blanche continue. Au milieu de la matinée, la silhouette des Andes était nette. Là-bas, il y avait le Tupungato, le Plata et l'Aconcagua. Sous un violent ciel bleu s'élevait "le toit de l'Occident", qui l'attendait. Quand le train s'arrêta, Youri descendit lentement les marches. Quelques personnes circulaient dans la gare. Une pancarte lui indiqua le lieu où il se trouvait. Il épela syllabe par syllabe : "MEN-DO-ZA". D'ici, il s'enfoncerait directement dans les Andes, vers quelque population frontalière du Chili. Le froid pénétrant lui rappela un instant son lointain Moscou.

– Où allez-vous, Monsieur ? lui demanda un chauffeur de taxi appuyé sur la portière de sa voiture.

– À un hôtel. Il doit être proche du centre commercial, indiqua Youri.

– Bien. À l'hôtel Aconcagua, alors.

Ils partirent. En cours de route, tandis que Youri voyait défiler les basses constructions provinciales, quelque chose attira son regard. Il regarda par la vitre arrière, mais il avait déjà perdu l'objet de vue. Cependant, un feu rouge interrompit la course de la voiture et, à sa droite, sur un mur, apparut le cercle avec son triangle équilatéral à l'intérieur, peint à la hâte, comme clandestinement.

– Qu'est-ce que c'est ? demanda Youri en le montrant.

Le chauffeur regarda et haussa les épaules sans répondre. En peu de temps, ils arrivèrent à l'hôtel. Mais le voyageur avait le sentiment que quelque chose se passait en lui. Apparemment, les possibilités de contact augmentaient. « Mais contact avec quoi ? », se demandait-il. Parce que même si le symbole était semblable à celui du médaillon que lui avait donné Tensing, il lui serait difficile de rencontrer des Tibétains sous ces latitudes. À moins que le lama n'ait obtenu l'autorisation d'établir une colonie agricole pour ses réfugiés... Enfin, un tel symbole était très répandu dans le monde. Il pouvait être l'emblème d'un produit commercial, d'un club ou d'un parti politique. Mais Youri voulait s'en assurer.

Une heure plus tard, le professeur marchait dans le centre commercial de la petite ville. Il entra dans l'agence de voyage Alfa. Il n'y avait personne à la réception. Au moment où il allait quitter les lieux, un homme corpulent apparut par une porte et s'avança très lentement tout en demandant :

– Vous désirez ?

– J’aimerais savoir comment aller à Santiago du Chili.

– Vous pouvez le faire par avion, en train, ou en micro bus. À moins, évidemment, que ce dernier moyen ne soit inutilisable. Quand il y a beaucoup de neige, on ferme la route, expliqua l’homme d’un ton maussade. Après une pause, il demanda :

– Étranger, Monsieur ?

– Oui, répondit le Russe.

– Alors, il faudra remplir une fiche.

– Pourriez-vous me fournir quelques cartes de la zone où je dois passer ? demanda Youri.

– Écoutez, dit l’homme, si vous allez à l’office du tourisme, on vous informera sur tout ce que vous voulez savoir. Et il s’en alla lentement pour disparaître par là où il était entré.

Le professeur sortit de l’agence, et à quelques mètres de là, il trouva l’endroit mentionné. Une jeune femme lui donna quelques cartes rudimentaires à l’usage des touristes. Youri profita des bonnes dispositions de son interlocutrice pour risquer quelques questions.

– Y a-t-il des colonies agricoles étrangères dans les environs ?

– Oui, il y a des colonies japonaises qui se consacrent aux fleurs.

– Et des colonies Tibétaines ?

– Monsieur, dit-elle, si vous allez au journal le Diario, on vous y expliquera tout ça. Ils sont informés de tout ce qui se passe à Mendoza.

Youri pensa que c’était une observation plutôt primaire, mais pleine de bon sens. Arrivé au bureau du journal el Diario, il demanda à un employé à voir les personnes autorisées à donner des informations. À son tour, celui-ci voulut connaître l’identité du consultant, de sorte que Youri sortit son passeport indiquant qu’il était Russe. Quelques minutes après, le Directeur le faisait entrer dans son bureau avec grande déférence.

– Ainsi, nous avons le plaisir de recevoir un diplomate Russe ! Vous êtes sûrement venu à Mendoza pour contacter nos exportateurs de vin.

Et, tout en parlant, il appuya sur un bouton.

– Nous exportons aussi des fruits secs et des oignons de première qualité. Les États-Unis sont aussi de grands acheteurs de nos melons !

Un employé interrompit l’explication.

– Prépare une interview ! Amène les photographes ! cria le directeur au nouvel arrivant.

Et tandis que l’autre sortait en courant, il continua ses élucubrations :

– C’est un excellent marché pour l’ail...

– Je voudrais vous dire que je préférerais garder l’anonymat, interrompit Youri.

Le Directeur s’étrangla. Il appuya de nouveau sur le bouton, et avec un rire forcé, il dit :

– Je comprends, je comprends. Dans un premier temps, vous devez faire des démarches avec le patronat local.

– Bien sûr. Par exemple, profita Youri, il faudrait que je parle avec les gens des colonies agricoles.

– Oui, les Japonais, bien sûr. Nous aussi, nous exportons des fleurs.

– Et les Tibétains ?

Le directeur devint muet, tandis que s'ouvrit la porte, pour faire place à une cohue de journalistes. Mais, d'un geste, il les fit disparaître.

– Il n'y a pas de Tibétains ici !

– Pourtant, j'ai vu leurs symboles sur les murs. Ce sont des cercles avec des triangles à l'intérieur.

Le directeur ouvrit la bouche et fronça les sourcils. Puis, il s'écria :

– Qu'est-ce que viennent faire les Tibétains ! Ce sont des types qui, périodiquement, salissent les murs de la ville la plus propre du monde !

De façon inexplicable, il avait perdu toute circonspection. Il était rouge. Il dégrafa le col de sa chemise et inspira profondément :

– Des Tibétains ! Ce sont quelques pauvres chats fous, qui se disent adeptes d'une "Doctrine". Puis, il déclara avec frénésie : ils sont contre la religion et les bonnes mœurs, mais on en a tué pas mal, et d'autres ont été déportés. On aurait dû tous les tuer !

Youri ressentit un frisson le long de son dos. Alors, un tourbillon d'images l'assaillit. C'était un kaléidoscope où apparaissaient José Fuentes, Tensing et les jeunes de Poona. Au sommet du mont Ararat, il y avait Grigori, cherchant quelque chose qu'il ne trouvait pas, tandis que la déesse Kali dansait sinistrement. Tout se mit à tourner tandis qu'il glissait à toute vitesse dans un tunnel.

– Nous autres, nous exportons de très bons produits ! rugit le directeur.

Youri eut l'impression de tomber d'un nuage. Il y avait devant lui, un petit bourgeois maigre qui s'agitait derrière un bureau dans une agence d'un journal de province. Un petit homme situé à 33° de latitude sud et 69° de longitude ouest du méridien de Greenwich. Il disait qu'il fallait exporter des oignons ; que quelques "pauvres chats fous" ne pouvaient interrompre une conversation sur des fruits secs. Il affirmait que le Ministère de la Défense de URSS et des sommités comme Karpov et Nietzsche ne savaient pas distinguer l'essentiel. Il assurait que les melons exportés aux USA freineraient l'explosion psychosociale.

– Qui peut me renseigner sur ces adeptes de la Doctrine ? interrompit vivement Tokarev.

Le directeur rejeta la tête comme s'il avait reçu une gifle. Puis il cilla les paupières, feignant de se souvenir, et dit faiblement :

– Certainement un journaliste que nous avons ici, il y a quelques années. Il travaille maintenant à l'agence de voyage Alfa. Il les a interviewés un jour et cela lui a coûté sa place.

Il sortit du journal d'un pas rapide. Il sut que l'homme robuste l'attendait et que les symboles sur les murs ne concernaient pas le directeur. C'étaient peut-être des phares, des signaux qui, périodiquement, s'allumaient pour qui savait les voir. Il se demanda s'ils avaient guidé d'autres chercheurs avant lui. Lorsqu'il arriva à l'agence, l'homme robuste tapait à la machine.

– Pardonnez-moi de vous déranger à nouveau, s'excusa Youri, j'ai besoin de parler avec un adepte de la "Doctrine".

L'homme s'arrêta d'écrire, et derrière le comptoir, il remua négativement la tête. Puis, il demanda :

– Quelle doctrine ?

Le professeur sortit le médaillon et le montra. Quand l'homme eut fini de l'examiner, il commenta dédaigneusement :

– On dirait une pierre de qualité. Si vous voulez, je peux vous envoyer à un vieux qui connaît bien les pierres. S'il dit qu'elle est belle, c'est qu'elle l'est. Qu'en pensez-vous ?

Youri approuva.

– Vous avez pu avoir les cartes ? demanda l'homme.

– Je les ai là, dit Youri en les lui montrant.

– Eh bien, jetez-les, elles ne vous serviront à rien, dit l'homme avec froideur.

– Maintenant, écoutez : il vous faut arriver à un village, pour mieux dire, à un groupe de vieilles cabanes. L'endroit se nomme "Punta de Vacas". C'est près de la frontière chilienne. Un micro bus part tous les jours du terminus à 6 heures du matin. Il arrive là-bas vers midi. Emportez des vêtements de montagne. La population est devenue folle à cause de l'énergie du lieu qui est très intense. Ne vous en inquiétez pas.

Il y eut une longue pause, pendant que Youri prenait des notes. Il continua :

– Demandez Don Vergara. Si vous avez de la chance, vous trouverez le vieux en train d'entraver un animal. Montrez-lui alors la pierre, et dites-lui que vous venez de très loin pour le voir car il en sait long sur la question.

Il s'interrompit pour conclure la conversation solennellement :

– Maintenant, laissez-moi continuer à préparer un plan de voyage pour mes clients.

L'homme se retourna et se rassit devant sa machine, sans attendre de réponse.

– Je vous suis très reconnaissant, dit Youri, à voix basse.

L'homme ne daigna pas répondre. Youri partit à la recherche du terminal de bus, pour régler son départ du lendemain. Il devrait aussi acheter un équipement de montagne. Mais il ne savait pas comment résoudre le dernier problème. L'homme avait dit : « La population est devenue folle à cause de l'énergie du lieu qui est très intense. Ne vous en inquiétez pas. » Il décida de ne pas s'en inquiéter.

## **9 juin**

– Punta de Vacas ! cria le chauffeur en arrêtant le micro bus.

Youri descendit. Le chauffeur lui jeta son sac à dos.

– Bonne chance, lui cria-t-il, et il démarra à toute allure, emmenant une quinzaine de passagers qui continuaient jusqu'à Santiago du Chili.

Il était seul sur le bord d'un chemin de terre. Il fit un tour complet sur lui-même et se vit enfermé dans un énorme trou entouré de montagnes enneigées. À quelques mètres, il y avait un bâtiment avec une pancarte : "École", indiquait-elle. Plus loin, une sorte de caserne. Plus loin sur la droite, un groupement de baraques en bois qui devaient être les logements du personnel ferroviaire. Enfin... les vieilles cabanes et l'auberge. À l'exception du vent qui frappait son visage et sifflait sous la toiture de l'école, le paysage paraissait figé. Il fit quelques pas. Puis, il frappa à la vieille porte de l'école. Après un moment, il recommença. Alors, une femme d'âge incertain le reçut.

– Bonjour, dit Youri, je cherche Don Vergara.

La femme le regarda de haut en bas, puis de bas en haut.

– Entrez, entrez... Prenez un maté, il fait si froid, invita-t-elle amicalement.

Le russe entra. La femme ferma la porte et ils se dirigèrent vers une pièce en piteux état. Une certaine odeur de pétrole brûlé emplissait la pièce. Tout était en désordre. Sur le poêle, l'eau bouillait dans son récipient d'aluminium. La femme fit un geste et Youri, laissant son sac à dos, s'assit sur un lit disloqué.

– Je suis Doña Juanita, expliqua-t-elle, l'institutrice de Punta de Vacas. En hiver, l'école est fermée, mais je vis toujours ici.

Elle manipulait une petite calebasse d'où sortait un tube métallique. Quand elle eut rempli l'ustensile d'eau bouillante, elle porta le tube à sa bouche et commença à aspirer.

– Vous êtes un gringo, non ? demanda-t-elle, le tube entre les lèvres.

– Non, je suis russe, précisa le professeur.

– Ah, Russie ! Eh bien, Don Vergara ne doit pas être loin. Ña Pepa va le trouver.

Elle emplit à nouveau l'ustensile d'eau bouillante et le tendit à Youri.

– Prenez du maté. Attention avec la pipette, avertit-elle, si vous êtes un gringo, vous allez vous brûler la bouche.

Youri aspira et se brûla la bouche. Puis il essaya de nouveau. Un liquide brûlant et amer lui coula dans la gorge. Doña Juanita l'observait, assise sur une chaise. Le professeur continua à sucer avec la meilleure contenance, jusqu'à ce qu'un bruit signale qu'il avait avalé tout le contenu de la calebasse. Soudain, on entendit frapper violemment à la porte d'entrée. La femme sauta comme un ressort et partit en courant dans cette direction, en même temps qu'un individu ouvrait la porte d'une poussée. Youri se retrouva hors de la pièce, le maté dans une main.

– Tu vas voir ce que tu vas prendre ! cria l'homme en se jetant sur l'institutrice. Mais elle courut s'abriter derrière le Russe. Et à toi aussi, je vais t'en foutre. Tu crois que je ne t'ai pas vu entrer ? dit-il, menaçant le Russe.

– Belisario, Belisario, arrête... Il cherche juste Don Vergara, gémit Doña Juanita.

– Bien sûr, et tu le gardes caché sous tes couvertures. C'est que, grogna-t-il en regardant féroce le professeur, je ne te connais pas, mais il vaut mieux que tu te volatilises avant que je ne me fâche.

Youri entra dans la pièce et prit son sac à dos. Il le mit à son épaule gauche et se prépara à partir. Belisario, en le voyant avancer, recula et sortit de l'école d'un pas rapide. Quand le professeur se retourna pour dire au revoir à l'institutrice, il vit qu'elle était agenouillée, les mains jointes, et murmurait faiblement :

– Je remercie les quarante martyrs que Belisario ne se soit pas fâché contre moi ni contre le gringo.

Puis, se reprenant et comme si rien ne s'était passé, elle demanda :

– Vous avez aimé le maté ?

Le Russe acquiesça de la tête. Puis, il demanda comment se rendre chez Ña Pepa. Il sortit de l'école et marcha environ deux cents mètres. En arrivant à la cabane, une femme l'invita à entrer. Ña Pepa était assise devant une table. Devant elle, un individu vêtu comme Belisario la consultait.

– Je veux savoir si on va me muter bientôt, demanda le cheminot.

Le silence régnait quand on entendit une voix soudaine qui parut remplir la pièce : « Ouiiii ! », résonna-t-elle.

– Tu vois, l’âme du défunt t’a répondu... Donne mille pesos.

L’homme, visiblement impressionné, donna un billet à la vieille qui le rangea dans un tiroir. Le cheminot sortit en saluant les trois occupants de la pièce.

– Bon, maintenant à vous, dit Ña Pepa, faisant signe au Russe.

Youri occupa la chaise et demanda :

– Où puis-je rencontrer Don Vergara ?

Et la pièce se remplit d’un « Ouiiii ! ». Alors, ayant identifié l’endroit d’émission du son, le professeur frappa, de son lourd brodequin, le tapis sous la table. Aussitôt, le tapis s’agita, et la table commença à bouger comme un fantôme. La femme qui était à la porte, se mit à courir en hurlant. Finalement, la table tomba sur le sol. Le tapis se souleva, découvrant un homme qui commença à s’extraire laborieusement de sa cachette. Il était plein de terre. Dans une main il exhibait une bouteille d’eau de vie.

– Vieille brute ! cria Ña Pepa, tu es de nouveau saoul. Regarde ce que tu as fait !

Youri choisit de sortir pour éviter des complications. Il était arrêté hors de la cabane quand il vit courir plusieurs personnes en direction des maisonnettes des cheminots. Il lui sembla qu’elles se dirigeaient vers l’une d’elles en particulier, car sur son toit il aperçut, de là où il était, une figure qui gesticulait. Arrivé sur place, il fut bousculé par quelques retardataires qui voulaient voir le spectacle. L’individu, perché sur le toit, proférait des menaces :

– Lolita Barcelo, si tu ne te maries pas avec moi, je me jette !

Pendant ce temps, l’opulente Lolita s’accrochait désespérément au cou de son père, sans doute monsieur Barcelo.

– Papa ! se lamentait-elle.

– Lolita... ! répéta l’individu.

Mais, il ne put terminer la phrase car une plaque de zinc qui lui servait d’appui glissa sous ses pieds. L’homme perdit l’équilibre et la foule cria. Alors, le suicidaire tomba sur un crochet du toit, restant accroché par le pantalon. Et, alors que l’accidenté chancelait, Barcelo donnait des instructions :

– Amenez une échelle, il faut le sortir de là !

Mais le vieux ne bougeait pas d’un pouce, se limitant à caresser les poils longs et épars de sa barbe à la Ho-Chi-Ming. Finalement, le suicidaire réussit à attraper une saillie du toit et put détacher son pantalon. Puis, il s’agrippa par les pieds et descendit par les irrégularités de la maisonnette. Dès qu’il fut sain et sauf, Lolita courut vers lui et l’embrassa. Le public commença à se moquer et à applaudir, alors que Barcelo continuait à caresser sa barbichette.

Youri considéra sa situation. Depuis presque une heure, il allait d’accident en accident sans arriver à l’objectif. Alors, il demanda à voix haute à l’assistance :

– Don Vergara est-il ici ?

– Il est à l’abattoir ! répondirent en chœur plusieurs voix, tout en lui indiquant l’endroit.

Il marcha cent mètres et arriva à une sorte d’enclos. Aussitôt, il sentit une odeur visqueuse caractéristique et vit un gros homme qui frappait d’un puissant coup de massue la

nuque d'un taureau noir. L'animal s'effondra, le crâne brisé. Immédiatement, il enfonça dans la gorge de la victime un long couteau. En sortant la lame, un jet de sang commença à jaillir par intervalle. Le gros homme approcha un récipient qui se remplit, débordant d'un contenu écarlate. Du sang sur la terre et dans la jarre, montait une vapeur épaisse renforcée par la froideur de l'air.

– Ben bon pour la santé ! dit le bourreau, finissant le contenu du récipient.

Rapidement, des garçons s'approchèrent et commencèrent à couper la peau de l'animal à la vitesse que seuls pouvaient avoir ceux qui étaient du métier. Il n'y avait pas de doutes : il était à l'abattoir.

– Bonjour, dit le professeur, êtes-vous monsieur Vergara ?

– Pour vous servir, répondit un vieux s'approchant depuis l'autre côté de l'enclos.

Le petit homme s'approchait lentement. Il avait une soixantaine d'années. Sa peau brune, tannée par le vent et la neige, témoignait d'une vie rude. Il avançait sans hâte. « Yeux bridés ; nez aquilin ; lèvres fines légèrement moqueuses », pensa Youri. Les cheveux, sûrement noirs, étaient cachés par une sorte de bonnet phrygien, enfoncé jusqu'aux oreilles. Emmittoufflé dans son poncho noir, un lasso de cuir à la main, Don Vergara arriva jusqu'au professeur. Il ne regarda que ses yeux, longuement, profondément.

– C'est bon. Et maintenant ? marmonna le vieux, relevant le menton.

– On m'a dit que vous vous y connaissiez en pierres et j'aimerais savoir si celle-ci est belle. Youri montra le médaillon.

Le vieux le prit de la main gauche, le manipulant un certain temps. Puis il affirma : « Il est beau. » en le rendant au Russe, et se détourna pour poursuivre son chemin. Mais, à ce moment-là, Youri se souvint des paroles de Tensing : « Si vous voulez voir le Mont Méru, donnez-le au gardien ».

– Don Vergara, cria-t-il.

Le vieux se retourna avec ennui. Alors le professeur s'avança rapidement de quelques pas et lui offrit le médaillon en disant : « S'il est beau, il est pour vous ».

Don Vergara demeura un instant immobile, puis il tendit la main, prit le cadeau et le mit sous son poncho. Alors, presque à voix basse, il dit : « Comme ça, c'est différent. Venez à la cabane. »

La cabane était un petit cube de trois mètres de côté. Les murs en pierres plates superposées, laissaient passer le vent. Un toit en zinc. Un sol de terre. La cabane n'avait pas de fenêtres, mais elle avait une porte de bois que l'on pouvait bloquer du dedans comme du dehors, pour que le vent ne l'emporte pas. Un cageot de pommes servait de table, éclairée par une lanterne et un pot en aluminium suspendus au-dessus. Quelques vêtements étaient accrochés à des piquets enfoncés dans les murs. Une table, deux chaises et le matelas sur un sommier en fer complétaient le mobilier.

– Je pars pour l'Aconcagua demain. Il faut ramener des vaches qui se sont perdues près de la lagune des Horcones. Si vous voulez venir, je vous préparerai une mule. Là-bas, le soleil n'apparaît qu'à dix heures du matin et se couche à quatre heures du soir. Apportez votre repas car vous n'allez pas manger le charqui de guanaco. Les gringos tombent malades s'ils mangent du charqui.

– Je ne suis pas gringo, mais russe, rectifia Youri.

– Pour le charqui, c’est pareil, répliqua le vieux en enlevant son poncho. Puis il ajouta : Allez voir à l’auberge si on peut vous loger.

Youri aurait voulu en savoir davantage. Il avait besoin que Don Vergara parle.

– Don Vergara, dit-il, je crois que les habitants d’ici sont fous. Comment cela se fait-il ?

Le vieux continuait de changer de vêtements. Puis, il enroula une écharpe autour de son cou et expliqua :

– Six heures de soleil, de la neige, du vent et rien d’autre. Les gens pensent à leurs trucs et comme il ne se passe rien, ils imaginent le reste.

Le professeur crut entendre une explication de Karpov au sujet de la chambre de suppression sensorielle.

– Ne serait-ce pas, insista-t-il, en pensant à l’homme de l’agence Alfa, parce qu’il y a beaucoup d’énergie dans cet endroit ?

– C’est dans le "maté" que se trouve l’énergie, dit Don Vergara, montrant son visage en souriant. Allez, allez à l’auberge ; dit-il pour terminer.

## **10 juin**

Les hommes chevauchaient depuis le matin. Il avait neigé pendant la nuit. Ils suivaient maintenant un chemin qui n’était plus de terre mais d’un blanc crissant qui reflétait violemment le soleil. Les traces des camions et des bus s’étaient transformées en bourbiers. Youri baissa ses lunettes fumées au détour du chemin. Puis, il palpa les deux besaces accrochées derrière la selle sur la croupe de la mule. Les provisions étaient en ordre. Le volumineux sac à dos avec sa sacoche pliée, les vêtements, les effets de voyage, les livres et les carnets de note. Le vieux ouvrait la marche, tranchant sur la neige avec son poncho noir. Lui aussi avait deux besaces sur sa monture.

Il était quatre heures de l’après midi, mais le soleil était encore haut, car au sortir du trou de Punta de Vacas, les montagnes s’étaient écartées, dans un brusque changement de paysage. Maintenant, ayant quitté le chemin sur la droite, ils commençaient à grimper la côte, longeant une rivière à sec couverte de neige, pleine de trous et de galets. Le vieux arriva au sommet de la colline et disparut sur l’autre versant. Youri pressa sa mule, et, en arrivant au sommet, une forte rafale d’air glacé lui frappa le visage avec violence. Le vent sifflait entre les versants et, sous les yeux du Russe, se déployait un énorme tapis d’un bleu intense. C’était la lagune des Horcones. Se détachant de l’extrémité opposée, le manteau de neige s’élevait de plus en plus haut pour se pétrifier en gigantesques murailles de glace et en traînées de roches noires scintillantes. Un monstre de plusieurs milliers de mètres d’altitude, de kilomètres de long, se dressait vaincu. Car les autres montagnes, telles des pénitentes traînant leur condamnation millénaire, se soumettaient à la masse taillée à une autre échelle.

– Le toit de l’Occident ! murmura Youri, contemplant l’Aconcagua.

La mule du vieux commença à longer un dangereux défilé de rochers. Alors, elle s’arrêta. Sans mettre pied à terre, Don Vergara enleva son écharpe et l’enroula autour du front et de la mâchoire de la mule, lui bandant les yeux. Puis, se calant sur sa monture, il se tourna pour dire :

– Dépêchez-vous, gringo, collez le museau de votre mule à la queue de la mienne.

Youri, sans presser l’allure, arriva finalement à la position demandée par Don Vergara. Il demanda alors :



- Pourquoi lui bandez-vous les yeux ?
- Pour qu'elle n'ait pas peur. Elle sait marcher sans y voir.

Puis, il lâcha les rênes et croisa les bras, talonnant la bête, qui reprit lentement son pas. Youri lâcha aussi les rênes et sa bête suivit celle du vieux. À gauche, les besaces frappaient contre la paroi du rocher. À droite, un abîme surplombait la lagune. Le vent avait redoublé. Régulièrement des morceaux de rochers se détachaient et allaient se briser plus bas contre quelque saillie de pierre dure.

Puis le sentier s'élargit à nouveau. Le vieux retira l'écharpe qui aveuglait la bête et reprit les rênes. Youri reprit aussi les siennes. L'abîme fit place à des versants d'éboulis de roches. Plus loin, de nouveau des pierres plates, puis de grands rochers, jusqu'à un endroit où Don Vergara et sa bête se volatilèrent rapidement. Y parvenant à son tour, le professeur découvrit une grande ouverture par laquelle sa mule pénétra sans difficulté. C'était une grande caverne, légèrement éclairée par la tombée du jour. Le vieux avait mis pied à terre. Il enleva les besaces, les sangles et la selle de la mule, puis le mors et les rênes. Youri l'imita. Après, il sortit un instant de la caverne, constatant qu'on pouvait encore voir l'étroit sentier qui serpentait au-dessus de l'abîme.

La nuit était avancée lorsqu'ils prirent le dernier maté. Ils avaient aussi partagé leurs aliments. Le charqui de guanaco, bien que salé et sec, s'avéra comestible. Entre les pierres enfumées, il y avait encore les braises du feu qu'ils avaient fait grâce au ciste et aux brindilles que le vieux avait ramassés sur le chemin. Sur une pierre, la lampe à pétrole répandait sa lumière jaune dans la caverne, tandis que les ombres dansaient en suivant la flamme menacée par le vent, à travers le verre cassé. Youri demanda brusquement :

- Est-ce possible de pénétrer dans la montagne ?
- Ben vous voyez, nous y sommes, répondit le vieux.
- Je parlais de l'Aconcagua, précisa le professeur.

– Ça dépend de ce que vous cherchez, expliqua Don Vergara en se curant les dents avec une brindille. Puis, il continua : Les Indiens ont appelé ce pic "Aconcagua". Ce qui veut dire : "sentinelle de pierre". Ils pensaient qu'il y avait un géant à l'intérieur qui surveillait le monde, mais qu'il s'était endormi à cause du froid et restait congelé. Brutes d'Indiens ! s'exclama-t-il, tout en sortant un petit paquet de tabac et du papier à cigarettes. Il répandit le tabac sur une petite feuille, la roula en cylindre et passa la langue tout du long. Il approcha une branche à l'extrémité incandescente, aspira et rejeta avec satisfaction une bouffée de fumée.

– Imaginez-vous, poursuivit-il, que chaque fois que ça bouge ou qu'il y a un tremblement de terre, c'est parce que la sentinelle veut se réveiller. Mais ce ne sera pas possible tant que l'amour d'une Indienne ne réchauffera pas son énorme cœur de glace. Alors, il se mit debout et se dressant jusqu'au ciel, avec un arc d'étoiles, il lancera ses flèches de lumière à travers le monde de la nuit. Des brutes ! affirma-t-il, se tapant un genou avec les mains. La lagune est une larme de l'indienne qui pleura quand elle vit que la sentinelle était congelée. Elle alla chercher du secours, mais un jour, elle reviendra sur un char de feu et lui dira une poésie changée en vent. Une poésie que doit lui apprendre un petit homme comme vous, ou moi... En attendant, personne ne peut entrer dans l'Aconcagua, parce qu'un gardien défend son énorme cœur de glace.

Youri était ému. Il savait que le vieux était en train de lui expliquer le nœud du problème, mais il se heurtait à la barrière des mots, comme cela s'était produit avec Tensing. Alors, Don Vergara se leva. L'ombre se projeta, énorme, sur le fond de la caverne et une voix millénaire sortit de sa gorge :

– Il faut mourir, il faut vivre. Il faut enseigner cela aux autres, parce qu'ils sont malades. C'est le moyen de guérir. Ça doit arriver à tous, car cette maladie veut que l'on se tue. Il faut que tous écoutent... Nous nous verrons de nouveau, mais on ne mourra jamais plus.

Puis, il s'accroupit, étendit sa couverture sur le sol, se coucha et s'endormit rapidement. Youri sortit de la caverne et regardant vers le ciel, il vit l'arc d'étoiles du Sagittaire. Plus loin, la croix du Sud paraissait le bénir. Devant ce ciel bigarré d'énormes luminaires, il sentit de nouveau que son cœur se dégelait et que l'humilité s'y était posée. Une pensée, telle la foudre, traversa son esprit : « 33° de latitude Sud, 70° de longitude Ouest. » Il lui sembla entendre Grigori dire : « Laisse-les faire leur part. Pour localiser un point, il est nécessaire que deux lignes s'entrecroisent. Nous tracerons l'ordonnée et eux l'abscisse, ou inversement. Nous verrons si des méthodologies différentes peuvent se conjuguer, comme nous l'avons déjà fait dans les étapes des fusées spatiales. Laisse-les, ils ne sont pas si bêtes ». Il sentit alors qu'il avait déjà vécu ce moment. Alors, il se précipita à l'intérieur de la caverne. Il prit son cahier et se mit à écrire à la lumière de la flamme jaune. Il avait compris. Il s'agissait du lancement d'un missile mental, un peu avant que ne s'installe la folie collective. Un projectile qui dévierait le cours de l'Histoire de quelques degrés, suffisamment pour éviter la catastrophe mondiale. Bien sûr, des crises éclateraient dans tous les domaines, mais l'être humain aurait échappé à la folie, reprenant les rênes de son destin ascendant. Eux connaissaient l'avenir à l'avance, mais ce n'était pas suffisant pour provoquer la déviation. Il était clair qu'il fallait modifier le point de vue des grandes puissances et disposer de l'appareil pour effectuer un lancement à grande échelle. Les procédés étaient toujours obscurs. Peut-être influeraient-ils mentalement sur les cerveaux de ceux qui détenaient le pouvoir de décision.

Youri traça un trait et ferma le cahier. Puis il chercha dans son sac à dos et en sortit un bloc de feuilles blanches. Il y inscrivit dans l'ordre toutes ses expériences, expliquant à la fin à quoi prétendait réellement la "Doctrine".

À l'aube, il termina son ouvrage. À la première page, il l'intitula : « Rapport Tokarev. Aconcagua. 10 Juin 1979 ».

## **11 juin**

Un vacarme répété plusieurs fois par l'écho, fit sursauter Youri. Puis un autre. C'étaient des tirs. Il regarda autour de lui : la lumière du jour éclairait toute la grotte. Il découvrit que le vieux avait disparu avec son animal ; l'autre mule restait silencieuse et immobile à quelques mètres de lui. Il ouvrit à toute vitesse la fermeture métallique de son sac de couchage dont il sortit vêtu, arrivant en toute hâte à l'entrée de la grotte. Serpentant par le sentier, s'approchaient des hommes, en file indienne. Ils étaient à moins de cent mètres.

- Tokarev ! cria quelqu'un, l'écho répercutant la voix.
- Professeur Tokarev ! Nous sommes Adams des États-Unis et Wilson d'Angleterre.
- Nous l'avons trouvé, cria quelqu'un en anglais alors que la voix se répétait.

Youri put apercevoir Belisario, au moment où il faisait feu en direction de la grotte. Les autres hommes, une demi-douzaine de gendarmes, exhibaient leurs armes. Comprenant que les étrangers avaient entraîné les hommes en uniformes et voyant parmi eux Belisario s'approcher en tirant avec sa carabine, Youri décida de s'échapper. Rapidement, il chaussa ses godillots et attrapant le rapport, il monta à cru sur la mule, abandonnant le reste de ses biens. Il sortit de la grotte, en pressant l'animal. Puis, il se dirigea en direction opposée à la patrouille. Ses poursuivants étaient sur ses talons. C'est alors que le sentier s'interrompt abruptement. La mule, effrayée, se cabra et Youri fut éjecté avec violence dans le vide. Les

pages du rapport s'envolèrent et le corps tomba dans l'abîme, heurtant une roche en saillie ; puis, il rebondit sur une autre, s'écrasa de tout son corps sur un lit de pierres et continua à se déplacer au ralenti tout en douceur jusqu'à s'arrêter dans la neige.

Il se passa une demi-heure avant que la patrouille puisse descendre jusqu'à Youri. Tandis que les gendarmes improvisaient un brancard de fortune avec quelques couvertures et deux fusils, l'américain se pencha vers lui :

– Professeur Tokarev, dit Adams d'une voix suave, comme une lamentation.

– Comment avez-vous fait cela... Nous avons presque tout résolu. Il saisit sa main et ajouta : Qu'avez-vous pensé, qu'avez-vous pensé !

– Le... rapport, parvint à dire Youri, là il y a... tout. Le... et il se tut.

Son corps meurtri était étendu sur la neige. Mais sur son visage presque intact, on percevait un sourire. Puis, tout resta silencieux. Ses grands yeux bleus devinrent profonds et statiques, alors que le vent continuait à disperser le rapport dans toutes les directions. Youri croyait reconnaître Igor qui lançait les feuilles en l'air et s'exclamait : « Oh Shiva, que la neige de Moscou est belle ! ». Puis, la brise gelée embrassa son visage. Alors l'Aconcagua commença à bouger. D'énormes blocs de glace tombaient les uns après les autres tandis que la neige fondait. La montagne grandissait et grandissait toujours plus haut et à mesure qu'elle s'élevait, elle devenait transparente. Les roches tremblaient, s'écartant des parois de cristal qui se dressaient dans un bruit de tonnerre cataclysmique. Enfin, incommensurable, se dressait le Mont Méru, sa cime fuyant à l'infini, unissant la terre avec le ciel. Sur les arêtes cristallines de la gigantesque pyramide scintillaient les couleurs de l'arc en ciel tandis qu'une pluie dorée voltigeait sur les neiges éternelles...

– Il est mort, dit Wilson. Puis, il ferma les paupières de Youri.

D'abord le tunnel obscur. Puis, la lumière, là-bas, au fond. Enfin, un doux mugissement. Une voix donna la date : l'année, le mois, le jour, la minute, la seconde. Il commença à avancer dans le tunnel vers la lumière, lentement, puis plus vite, puis à une allure vertigineuse, tandis que la voix débitait les années, les mois, les jours. Il fut projeté dans le futur, jusqu'au centre même du Mont Méru. Il traversa ses énormes murailles de cristal et parvint aussitôt au cœur de glace. Youri V. Tokarev, né à Novgorod le 7 juillet 1940 et mort dans l'Aconcagua le 11 Juin 1979, se tenait devant la lumière.

– D'où viens-tu ? sembla lui demander la lumière.

Le taureau noir tombant sous le coup de massue à l'abattoir ; les femmes se ruant sur Igor dans l'ashram ; l'Indien avec son petit frère, demandant quelques roupies pour le sacrifice ; Igor, lui-même recevant des télex, apparurent comme des images dans l'air.

– Que veux-tu maintenant ? étincela la lumière.

La voix millénaire du vieux Vergara donna la réponse : « Celui qui meurt avant de mourir, ne mourra jamais. » Puis la lumière émit un bref enseignement : « Réconcilie-toi avec ton passé. » Tout s'obscurcit. La vie de Youri, depuis sa naissance, défila, projetée comme un film dans l'air. Il sentait venir à lui des pensées, et il vivait ces pensées. Il sentait venir à lui des émotions et il vivait ces émotions. Il commença à se pardonner toutes ses frustrations, toutes ses rancœurs, tout son passé. Enfin, son cœur demeura pur et ouvert pour percevoir de nouveau la lumière : « Ton passé t'est pardonné. Réveille-toi et sors de ce monde. » Youri sentit qu'il était repoussé en arrière. Puis un doux mugissement. Une voix indiqua la date : l'année, le mois, la minute, la seconde et il commença à reculer dans le tunnel, s'éloignant de la lumière. Lentement, plus vite, puis de façon vertigineuse, tandis que la voix remontait les

années, les mois, les jours... Il fut projeté dans le passé depuis le centre du Mont Méru, depuis son cœur de glace. « Réveille-toi et sors de ce monde... Réveille-toi... Réveille-toi... »

## 12 mai 1979

– Réveille-toi, Youri, dit Irina d'une voix claire tout en étendant sur lui son corps chaud. Elle fit bouger la tête de l'homme délicatement : d'abord d'un côté, puis de l'autre. Alors, quand les yeux de Youri s'ouvrirent, Irina lui sourit. Elle l'embrassa longuement et sortit du lit.

« ...Mais ce ne sera possible que lorsque l'amour d'une Indienne lui aura réchauffé son cœur de glace », se souvint le professeur. Il avait rêvé d'un vieux dans un endroit lointain, à 33° de latitude Sud et 70° de longitude Ouest du méridien de Greenwich. Il avait rêvé d'êtres qui n'existaient pas : Vergara, Tensing, Igor. Il retrouva ses esprits et vit la lumière printanière de Moscou entrer par la fenêtre de la chambre.

– Irina, demanda-t-il, quel jour sommes-nous ?

– Samedi 12 mai, répondit-elle du rez-de-chaussée.

On frappa à la porte. On entendit des rires et un homme parler avec ardeur à Irina. Puis, elle cria :

– Youri, Grigori t'attend. Descends, je vous ai servi le petit déjeuner. Je reviens dans une heure.

Lorsque les deux hommes se retrouvèrent dans la petite salle, Grigori prenait le thé avec une satisfaction manifeste. Le professeur le salua en s'inclinant silencieusement et alla s'asseoir à ses côtés.

– Eh bien, tu sortiras d'ici pour aller dans cette direction, dit le vieil homme en lui tendant une carte écrite. Je te retrouverai là-bas dans deux heures. Deux heures précises, Youri. Tu ne dois pas être en retard, il s'agit d'une réunion dans les annexes du Ministère de la Défense.

Le professeur ressentit comme un coup de poing dans l'estomac.

– Que se passe-t-il ? demanda-t-il en vacillant.

– Eh ! Jeune homme... Pourquoi ce visage effrayé, observa Grigori en riant. Nous avons formé un comité et nous avons besoin de ton active participation.

– C'est au sujet de l'article que j'ai écrit dans la revue, n'est-ce pas Grigori ?

– En partie, en partie seulement, répliqua le vieil homme en fixant son regard dans celui du professeur.

Il y eut un silence. Youri abandonna son siège. Il fit quelques pas, s'arrêta devant la fenêtre et regarda le trottoir. Puis, il demanda :

– Grigori, pourquoi n'avons-nous rien trouvé lors de l'expédition sur le Mont Ararat ?

– Oh, jeune homme, j'y ai trouvé, déposée au sommet, une fusée d'une autre époque... C'était l'antique véhicule dont on se souvient comme étant "l'Arche de Noé". Un professeur de religions comparées devrait savoir qu'elle est restée là. Elle s'y est posée après le déluge universel. Grâce à la sagesse d'un homme à qui l'avenir fut révélé, tout put recommencer.

– Comment se fait-il que jamais personne ne l'ait vue ? dit Youri sans cesser de regarder par la fenêtre.

– L’Arche est mentale, affirma le vieil homme.

Et, tandis que la phrase résonnait à ses oreilles comme un écho, Youri découvrit qui était réellement Grigori. Alors, il se rapprocha de lui, qui continuait à boire son thé placidement.

– Maître, dit le professeur, le lancement est prévu pour la décade quatre-vingt, n’est-ce pas ?

– Oui, jeune homme. Mais personne ne pourra nous aider, à moins que nous ne puissions changer certaines choses dans l’esprit des hommes.

– Maître, dans mon rêve cela se terminait en fuyant, et je tombais dans un précipice. Je n’avais pas le temps de transmettre un rapport à d’autres et ceux-ci ne pouvaient rien faire.

– Tu vois, dit Grigori, si tu t’étais guéri de ta tendance paranoïde, cela ne serait pas arrivé. Tu es né en pleine guerre. Tu étais tout petit quand les balles sifflaient à tes oreilles. Mais si tu as changé cela en toi, et si tu connais le futur, tu pourras provoquer une modification dans le cours général des événements.

Le vieil homme s’était levé, et face à Youri, il déclara :

– Nous sommes en train d’attirer quelques personnes vers un certain point. Puis, nous les mettrons dans notre arche pour les projeter dans le futur. Alors, elles verront l’explosion avant qu’elle n’ait lieu. De retour, elles comprendront qu’elles peuvent changer certaines tendances et elles commenceront à travailler ensemble... Youri entendait le gardien de la montagne et il lui semblait reconnaître chacune de ses paroles.

– Tu sais, mon garçon, conclut le vieil homme, nous avons déjà à d’autres moments dans l’histoire provoqué des petites déviations. Petites, mais suffisantes pour éviter la catastrophe.

## **CONFÉRENCES**

## HOMMAGE À GALILÉE

*Piazza di Santa Croce, Florence  
à l'occasion du premier congrès de l'Internationale Humaniste,  
7 janvier 1989*

*« Moi, Galileo Galilei, professeur de mathématiques à l'Université de Florence, abjure publiquement ma doctrine qui dit que le soleil est le centre de l'univers et qu'il ne bouge pas et que la terre n'est pas le centre de l'univers et qu'elle se meut. Avec un cœur sincère et une foi non feinte, j'abjure, maudis et déteste les erreurs et hérésies mentionnées auparavant, et toute autre erreur, hérésie ou secte contraire à la Sainte Église. »*

Ceci est le texte de l'abjuration arrachée à Galilée, sous la menace de la torture, le 22 juin 1633 par le Tribunal de l'Inquisition.

Galilée abjura pour ne pas subir le sort de Giordano Bruno, conduit au bûcher avec un morceau de bois dans la bouche afin qu'il ne puisse plus parler, et brûlé à Campo di Fiori, à Rome, un jour de l'hiver 1600.

Giordano Bruno, celui qui avait proclamé l'infini de l'homme et de l'univers, l'existence d'innombrables mondes...

Ce n'est que trois siècles plus tard que les "descendants" de ceux qui avaient obligé Galilée à abjurer, admirent leur erreur à contrecœur. Giordano Bruno attend toujours qu'on lui rende justice...

Malgré tout, ni la torture, ni le bûcher n'ont empêché que des hommes et des femmes courageux ne se saisissent du télescope et le pointent non seulement vers les étoiles mais aussi contre ceux qui les opprimaient et les exploitaient.

Mais ceux-ci, les puissants de la terre, ont vite compris que la Nouvelle Science pouvait être utilisée pour nourrir leur avidité et augmenter leurs privilèges. Ils ont ainsi généré une "race de gnomes inventifs" – comme les appelle Bertold Brecht – disposés à vendre leur science pour n'importe quelle fin et à n'importe quel prix.

Ces gnomes intelligents et aveugles ont essayé, par tous les moyens possibles, de soumettre la nature à la volonté de pouvoir de leurs patrons et ont recouvert la terre de leurs machines de mort.

D'autres ont utilisé leur propre génie pour inventer de nouveaux moyens de manipuler, faire taire et endormir la conscience des peuples. Des moyens plus sophistiqués et "propres" mais non moins douloureux et inhumains que le morceau de bois dans la bouche de Giordano Bruno.

Nous savons certes que beaucoup d'autres hommes et femmes ont utilisé la Nouvelle Science pour alléger la fatigue et la faim, la douleur et la souffrance de l'Humanité, pour arracher le bâillon de la bouche des opprimés, pour leur donner la parole et la confiance.

Mais nous savons aussi aujourd'hui, alors que le second millénaire de l'Occident va vers son déclin, que la survie de l'espèce humaine toute entière est menacée et que pèse sur la Terre, notre maison commune, tout le poids de la catastrophe écologique.

C'est pour cela que nous, Humanistes venus de tous les coins de la Terre, demandons ici, face à ce monument qui renferme la tombe de Galilée, à tous les scientifiques de la Terre qu'enfin la Science soit utilisée pour le seul bénéfice de l'Humanité.

Avec la voix que l'on a ôtée à Giordano Bruno et comme lui, à des millions d'opprimés, avec cette voix qui résonne ici sur cette place, nous lançons cet appel : que l'on institue dans toutes les universités, dans tous les instituts de recherche, un vote solennel, un serment – similaire à celui qu'Hippocrate créa pour les médecins à l'aube de l'Occident – d'utiliser la Science seulement et exclusivement dans le but de vaincre la douleur et la souffrance, afin d'humaniser la Terre.



## L'HUMANISME DANS LE MONDE ACTUEL

*Université Nationale de Costa Rica  
Faculté de philosophie et de lettres  
Août 1994*

Je remercie l'Université Nationale du Costa Rica de m'avoir offert la possibilité de présenter quelques idées sur l'Humanisme dans le moment actuel. Je considère comme un honneur de pouvoir parler ici, à la Faculté de Philosophie et de Lettres, d'autant plus que je ne suis ni philosophe ni historien mais scientifique de formation.

Compte tenu du peu de temps que j'ai eu pour préparer cette présentation, vous n'y trouverez pas la rigueur nécessaire au traitement d'un thème d'une telle ampleur, mais plutôt quelques idées qui auraient mérité plus de développement et de précision mais, qui peuvent, à mon avis, illustrer de quelque manière la problématique de l'humanisme dans le monde d'aujourd'hui.

La première idée est qu'aujourd'hui, le concept d'humanisme est confus car son sens présente de nombreuses ambiguïtés et moult problèmes d'interprétation. Par conséquent, il devra être, en premier lieu, clarifié et compris dans ses différentes manifestations et interprétations historiques.

Le second point concerne la description d'une nouvelle tendance d'extraction "humaniste" dans le domaine des sciences physiques. Cette description revêt, à mon sens, une certaine importance de par la primauté heuristique que l'on attribue aux sciences physiques dans un monde qui, aujourd'hui, est fondamentalement technologique. Cette nouvelle tendance, qui s'est manifestée dans les années 80, est connue sous le nom de "principe anthropique".

Le troisième point consiste à définir quelques caractéristiques d'un nouvel humanisme en adéquation avec le processus actuel de mondialisation.

Passons maintenant au premier point. Le mot humanisme présente un sérieux problème sémantique. On attribue généralement deux sens à ce mot. On parle d'humanisme, dans un sens large et générique, pour désigner un courant de pensée qui exalte la valeur et la dignité de l'homme et qui conduit à la réalisation complète de sa "véritable" nature.

En ce sens, on peut interpréter l'humanisme de façons très diverses et contrastées, raison pour laquelle il a été adopté par beaucoup de philosophies qui se sont érigées en authentiques représentantes des "éternelles" exigences de l'humanité.

Dans un sens plus restreint et placé dans une perspective historique précise, on utilise le concept d'humanisme pour désigner ce grand processus de transformation de la culture occidentale qui naquit en Italie entre la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XV<sup>e</sup> et qui, au siècle suivant, sous l'appellation de Renaissance, domina toute la vie intellectuelle de l'Europe civilisée.

Il s'agissait d'un mouvement qui, en réélaborant d'une façon originale les anciens thèmes de la culture gréco-romaine, apporta à la civilisation occidentale une physionomie radicalement différente de celles d'autres civilisations traditionnelles (islamique, chinoise, hindoue) avec lesquelles – jusqu'au Moyen-âge – des points de contact et d'importantes similitudes avaient été maintenus.

En d'autres termes, de nombreuses caractéristiques spécifiques de la culture occidentale (et surtout le développement de la science et de la technologie) peuvent être attribuées à la révolution humaniste.

Je parle de révolution car il s'est agi d'un processus de changement radical qui, par un effort effectué durant deux siècles, a essayé de démolir la vision du monde et de l'organisation sociale qui correspondait au Moyen-âge chrétien.

Certainement, l'humanisme de la Renaissance a constitué un phénomène culturel très ample et structuré qui, de plus, a dû vivre avec des mouvements contraires tels que la Réforme ou la Contre-réforme. De ce fait, il est possible de trouver dans l'humanisme de la Renaissance des aspects très différents et parfois contradictoires. Cependant, en ce qui concerne l'être humain, existent quelques points apparus dès le début et qui perdurèrent durant toute cette période.

Je les résumerai de la façon suivante :

1. Exaltation de la dignité et de la liberté de l'être humain.
2. La reconnaissance de l'absence d'une nature humaine stable et définitive. En d'autres termes, l'être humain n'a pas une nature figée, étant un être libre qui se construit lui-même. Ce concept apparaît chez différents auteurs, mais est exprimé particulièrement clairement dans l'oraison *Sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole.
3. La conception de l'homme comme infini en tant que microcosme qui est le miroir fidèle de l'univers ou du macrocosme. Cette conception découle des œuvres de Platon, de Plotin et des néoplatoniciens que les humanistes opposèrent à Aristote, le philosophe le plus vénéré au Moyen-âge chrétien.

On peut approximativement fixer la fin de la Renaissance, en tant que processus propulseur ou créateur, au moment de la condamnation au bûcher de Giordano Bruno et de l'abjuration de Galilée, au début du XVII<sup>e</sup> siècle.

Les philosophies mécanicistes et rationalistes apparues par la suite, placèrent l'être humain sous le signe du naturalisme et l'interprétèrent comme un phénomène naturel. Au XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'idéalisme et le positivisme, le mot humanisme disparut presque entièrement du champ philosophique.

Au XX<sup>e</sup> siècle, en revanche, on recommence à parler d'humanisme. De nouveau, d'importants courants philosophiques se définissent comme humanistes : c'est le cas de l'humanisme marxiste, chrétien et existentialiste. Ces courants de pensée, bien que témoignant d'un intérêt renouvelé pour l'humanisme, lui ont donné des interprétations radicalement différentes. C'est ainsi qu'au cours de notre siècle, nous ne sommes pas en présence d'un mouvement humaniste substantiellement homogène, comme au temps de la Renaissance, mais avec un conflit entre différents humanismes.

Les courants de pensée précédemment cités comprennent de façon très différente l'essence humaine. Marx trouve cette essence dans la société parce que c'est là qu'est assuré l'ensemble des besoins naturels de l'homme (se nourrir, se vêtir, se reproduire...). C'est donc la sociabilité naturelle de l'homme qui constitue sa spécificité essentielle.

Dans l'humanisme chrétien (ou théocentrique, comme Maritain l'a formulé), l'humanité de l'homme est considérée à partir de ses limites par rapport à Dieu. L'homme est humain en tant que fils de Dieu et immergé dans l'histoire du salut.

Dans l'humanisme existentialiste – que Sartre formula en 1946 – l'homme n'a pas d'essence déterminée ; celle-ci se constitue dans l'existence à travers le choix.

Ces diverses interprétations de l'homme ne restèrent pas circonscrites au champ philosophique mais furent jetées dans l'arène politique de par la création de partis qui se combattirent pour accéder au pouvoir dans de nombreux pays.

En effet, la formulation de l'humanisme chrétien est encadrée dans le mouvement général d'ouverture de l'église catholique au monde moderne et a constitué l'outil idéologique pour la création de partis d'inspiration chrétienne qui luttèrent pour le pouvoir contre les partis marxistes et libéraux.

Même la tentative de Sartre de qualifier son existentialisme d'humanisme est comprise comme un effort de créer en France une troisième voie entre le parti communiste et le parti chrétien, qui mobilisera la gauche française.

Outre le fait de lutter entre eux, l'humanisme chrétien et l'humanisme marxiste ont souffert de graves dissidences internes. Les bureaucraties des partis communistes n'acceptèrent jamais que le marxisme soit un humanisme, mais le considèrent plus comme une théorie "scientifique" sur la société et l'histoire. L'interprétation humaniste du christianisme rencontra de fortes résistances à l'intérieur même de l'Église.

Ainsi, à l'instar de la tour de Babel, la signification du mot humanisme s'est perdue dans une confusion de langues et d'interprétations.

Avec beaucoup de lucidité, Heidegger analysa cette situation dans sa célèbre *Lettre à propos de l'humanisme* de 1946. Il tenta alors de mettre en lumière les présupposés tacites des différentes interprétations et dénonça leurs limitations et incongruités. Heidegger fit, sur les conceptions humanistes traditionnelles la même œuvre de démolition, d'abrogation qu'il avait auparavant effectuée sur la philosophie. Pour lui, la vision des humanismes traditionnels sur l'être humain est insuffisante et plus encore, dommageable et c'est pour cette raison qu'il faut la démanteler complètement. Cela ne signifie pas qu'Heidegger invoque ce qui est inhumain ; au contraire, cette critique radicale accomplit, d'après lui, la tâche de dégager le champ philosophique afin d'arriver à une nouvelle définition et à une nouvelle expérience de l'essence humaine. S'il se trouve en désaccord avec les humanismes traditionnels, c'est parce que ceux-ci n'exaltent pas assez l'"humanitas" de l'être humain car ils le pensent toujours à partir de son "animalitas", le réduisant ainsi à un phénomène naturel, à une entité, tout en oubliant que l'être humain est fondamentalement un "qui", qui se pose la question de la signification de sa propre existence.

Après Heidegger, le débat sur l'humanisme cessa durant trente ans.

De façon très surprenante, au début des années 80, deux phénomènes nouveaux apparaissent qui, de façon délibérée entrent dans la ligne d'horizon de l'humanisme : le premier est appelé "perestroïka" ou restructuration. Il est mené de l'avant par le groupe des dirigeants soviétiques, avec à leur tête Mikhaïl Gorbatchev. La perestroïka, selon les intentions de ses promoteurs, avait pour objectif de réorienter la société soviétique sur la base d'une évolution pleinement humaniste du marxisme.

L'autre phénomène est le Mouvement Humaniste, un mouvement international qui s'est développé sur la base de l'enseignement et de l'œuvre d'un philosophe faisant partie de l'aire culturelle latino-américaine, l'argentin Mario Rodriguez Cobos, plus connu sous le pseudonyme de Silo.

Le Mouvement Humaniste s'est rapidement diffusé, surtout chez les jeunes, en Europe et en Amérique du Nord et du Sud. Actuellement, on le trouve dans plus de 50 pays, de même

qu'au Costa-Rica, où il a donné naissance à un parti politique, le Parti Humaniste qui a récemment participé aux dernières élections dans ce pays. Il s'agit d'un mouvement dans lequel je me reconnais et dont je fais partie.

Pour synthétiser à l'extrême, voilà l'histoire des différentes manifestations et interprétations de l'humanisme. De ce qui a été dit précédemment, il est très net que les courants humanistes, déjà présents à l'aube de la civilisation occidentale, montrent un comportement de type ondulatoire : ils apparaissent dans des époques déterminées et disparaissent ensuite pour réapparaître à nouveau.

Passons, maintenant, au second point de cette conférence. Dans les années 80, apparaissent également les premières formulations du "principe anthropique" dans les sciences physiques. Celui-ci constitue, à mes yeux, un point fondamental de changement ou de rupture, au moins comme tentative, dans l'interprétation scientifique du monde et de l'être humain.

Les sciences naturelles se sont développées sur plusieurs siècles dans le cadre du mécanisme et du déterminisme. Leur extraordinaire capacité à expliquer et à prévoir certains phénomènes naturels a conduit à leur conférer une primauté substantielle sur les sciences humaines. De plus, avec l'avènement du positivisme, on a essayé d'appliquer leur méthodologie au champ de ces dernières.

Selon le positivisme, il ne fait aucun doute que les sciences naturelles pourront expliquer la raison de la totalité de l'existant dans un futur proche et que l'on pourra utiliser la rationalité scientifique dans le domaine des expressions strictement humaines telles l'organisation sociale, l'éthique, la religion.

On attribue à la méthode scientifique une capacité heuristique absolue et aux centres de recherche, la fonction de produire des vérités scientifiques dans un langage spécifique.

Comte voit dans le scientifique le prêtre d'une nouvelle religion de l'humanité : la science. Fondées sur l'évolution de la matière, naissent également les cosmologies et les cosmogonies scientifiques qui se renouvellent continuellement avec les résultats des dernières découvertes.

Du Big-bang à la première cellule, au premier animal, au premier homme, en passant par Darwin, tout est expliqué en termes de hasard et nécessité des lois physiques. Cette interprétation, avec les ajustements adéquats, est celle qu'on considère encore valable aujourd'hui, tant au niveau des acteurs de la science qu'au niveau populaire.

Certainement, les critiques à l'encontre de ce type de vision ont été continues et motivées. Déjà Dilthey, au siècle passé, dénonçait l'impossibilité d'appliquer la méthode scientifique aux sciences humaines avec des arguments qui, encore aujourd'hui, restent solides. Mais ce qui est étonnant, c'est la résistance constante de la part de la communauté scientifique à accepter une vision différente du monde.

En effet, le néo-positivisme de ce siècle ne prétend plus intervenir dans le champ des valeurs et se place dans une position apparemment neutre ; cependant, la science moderne, c'est-à-dire la science dans son processus de transformation en technologie, s'est jusqu'à présent montrée réfractaire à toute forme d'humanisme.

Pour reprendre le fil de ce discours, nous dirons qu'il y a deux lignes de développement qui amènent à la formulation du principe anthropique et qu'elles sont toutes deux intrinsèques aux sciences physiques.

La première, part de la rupture avec la physique classique, avec la formulation du principe d'indétermination, la création de la mécanique quantique et la transformation des lois physiques qui passent de déterministes à probabilistes.

Mais le point clé dans ce processus est la réapparition de l'observateur – c'est-à-dire de l'être humain – dans la construction de la réalité physique. Dans la physique classique, l'observateur n'apparaît jamais ; c'est une espèce de focus attentionnel objectif, pur, qui mesure et interprète les résultats de l'expérimentation. Dans la mécanique quantique, l'expérimentation même modifie la réalité mesurée. L'observateur en est une part fondamentale et est, d'une certaine façon, créateur du résultat.

Pour expliquer les paradoxes complètement anti-déterministes que présente la mécanique quantique, on en arrive à formuler l'hypothèse selon laquelle la réalité physique se présente d'une certaine façon en fonction de l'expérimentation. Le paquet d'ondes – qui, statistiquement, décrit tous les états possibles d'un phénomène déterminé – collapse comme on le dit en terme technique, dans un état unique, grâce à cette expérimentation, grâce à cet observateur. Il n'y a déjà plus une réalité objective, mais une interaction matière-conscience humaine.

L'autre ligne de rapprochement au principe anthropique découle des travaux sur la cosmologie. Une étude détaillée des modèles d'univers construits à partir de certaines hypothèses, comme par exemple, celle du Big-bang, montre qu'une infime variation dans l'une des constantes fondamentales, comme celle de Planck, par exemple, amène à l'impossibilité de construire un univers adapté pour l'existence humaine. En d'autres termes, cet univers est unique et présente des caractéristiques spécifiques qui permettent son existence. Cet univers ne peut être le résultat d'une évolution fortuite. Cela vaut aussi pour les paramètres physiques qui permettent la vie sur la planète Terre et la vie même des chercheurs en cosmologie. Trop de variables réunies : une certaine distance du soleil, un écart précis de température, la présence d'une couche d'ozone qui filtre les rayons ultraviolets mortels, etc. Lorsque, dans une science, trop de variables fortuites apparaissent réunies, on parle de principe.

Dans sa version "forte" – comme on la définit – le "Principe Anthropique Cosmologique" affirme que cet univers est le seul possible pour le développement de l'être humain et que sa finalité est précisément l'apparition de la conscience humaine qui l'étudie et effectue ses recherches.

Actuellement, il y a des débats hauts en couleurs entre partisans et détracteurs de ce principe. Ces débats ont lieu jusqu'à présent dans des milieux scientifiques restreints tels ceux qui étudient la cosmologie et les théoriciens de la mécanique quantique. À mon avis, le principe anthropique constitue, un véritable changement de cap dans un sens humaniste et une alternative théorique radicale pour la science moderne.

Le troisième point – à partir duquel il serait intéressant d'ouvrir un large débat – fait référence aux caractéristiques essentielles d'un humanisme approprié au moment historique actuel, marqué par ce processus de mondialisation en action.

L'humanisme de la Renaissance ainsi que les humanismes modernes, sont des produits occidentaux ou décidément européens. Il est frappant, en parlant d'humanisme en Amérique centrale, de constater que les conquistadors européens, formés dans la culture de la Renaissance, ont considéré les indigènes comme des êtres insuffisamment humains et, par conséquent, aptes à être des esclaves. La même chose est arrivée avec d'autres peuples colonisés.

Dans le monde actuel, les différentes traditions culturelles des peuples se confrontent tous les jours. Dans les grandes métropoles, des millions de personnes appartenant à différents espaces culturels et très éloignés partagent un même espace physique. Dans le "village mondial", reflet du monde produit et régi par la télévision, des problèmes incompréhensibles pour nous paraissent mouvoir des millions de personnes. Le paradoxe actuel est qu'alors que les moyens de communication construisent un monde unique, les diverses traditions culturelles et les diverses visions du monde et de l'être humain ne se rencontrent ni ne s'intègrent. Au contraire, elles se confrontent et se combattent. De ce fait, dans un monde global, un humanisme universaliste, qui soit non seulement l'expression d'un humanisme occidental mais aussi celui de toutes les traditions culturelles, est nécessaire. Il est nécessaire de faire ressortir les valeurs humanistes présentes dans les cultures les plus diverses pour atteindre l'objectif fondamental de notre époque : la création d'une Nation Humaine Universelle.

Le Mouvement Humaniste propose les points de confluence minimaux suivants :

1. L'être humain comme valeur centrale. Aucune autre valeur (l'État, la Nation, Dieu, etc.) ne peut être placée au-dessus de l'être humain.
2. La tolérance et la non-discrimination (raciale, sexuelle, religieuse, économique).
3. La non-violence comme forme de lutte politique.
4. Un effort commun pour la diminution progressive de la douleur et de la souffrance dans le monde.

Je vous remercie beaucoup de votre attention.

## LA CRISE DE L'HUMANISME HISTORIQUE ET LE NOUVEL HUMANISME

*Journées "Vers la Nation humaine universelle" :  
de l'humanisme historique à l'humanisme contemporain  
organisées par le Forum Humaniste Universitaire  
de l'Université La Sapienza  
Rome, 16 avril 1996*

Je remercie l'Université *La Sapienza* et le Forum des étudiants humanistes, qui ont organisé ce séminaire, de m'avoir donné l'opportunité de parler de la crise des humanismes traditionnels et des nouvelles tendances qui sont apparues ces dernières années et qui semblent présenter une nouvelle idée de l'humanisme. Il s'agit, comme nous le savons tous, d'un thème très vaste qui, de plus, ne se prête pas à des généralisations faciles. Pour cela, et en raison du peu de temps dont je dispose, je me limiterai à présenter quelques idées qui nécessiteraient sûrement un plus grand développement et un langage plus rigoureux mais qui peuvent illustrer, à un premier niveau, la problématique de l'humanisme dans le monde actuel.

Je commencerai en disant qu'actuellement, le concept d'humanisme est des plus contradictoires et ambigus. Sa signification semble aujourd'hui perdue – comme dans une Tour de Babel – dans la confusion des langues et des interprétations ; c'est pourquoi elle doit avant tout être reconstruite et clarifiée dans ses différentes manifestations historiques ou, tout au moins, dans les plus importantes. Il faut pourtant préciser tout de suite que l'intérêt d'une investigation de ce type ne peut se limiter à un discours académique ou spécialisé, comme s'il s'agissait de donner des réponses à une curiosité historique. Et ce parce que chaque "humanisme" comporte, de façon plus ou moins explicite, une définition ou une image de la "nature" ou de "l'essence" humaine, c'est-à-dire que chaque humanisme nous parle de quelque chose qui nous intéresse tous de près : il nous dit ce que ou qui ou comment "sont" ou "devraient être" les êtres humains. En d'autres termes, tout humanisme contient un aspect "normatif" ou un "projet" que l'on tente de mettre en pratique.

Si nous analysons un peu plus profondément ce thème, nous voyons que nous avons tous une image, qui peut être plus ou moins claire, plus ou moins cohérente, ou au contraire tacite ou confuse, de ce que l'être humain est ou devrait être ; et c'est sur la base de cette image que nous essayons d'adopter ou de justifier certains comportements ou bien, que nous essayons d'en éviter d'autres. Il est aussi évident que de telles images ne sont pas individuelles, personnelles, mais qu'elles proviennent pour ainsi dire du "substrat" culturel dans lequel chacun de nous s'est formé. D'où l'opportunité d'un discours de clarification du concept "d'humanisme".

Venons-en aux différentes interprétations de l'humanisme et aux différentes "images" de l'être humain qu'elles ont proposées. Le premier humanisme à prendre en considération est l'humanisme par antonomase, celui de la Renaissance. Nous savons tous certainement que la Renaissance est un phénomène culturel extrêmement ample et complexe qui présente des aspects très différents et même fortement contradictoires. Cependant, en ce qui concerne l'image de l'être humain, il y a quelques traits caractéristiques, pour ainsi dire, qui apparaissent dès le début de l'époque de la Renaissance et qui demeurent tout au long de son développement. Je les résumerai ainsi :

- Exaltation de la dignité et de la liberté de l'être humain ;

- Reconnaissance de l'absence d'une "nature" humaine stable et définitive. En d'autres termes, l'être humain ne possède pas une *essence* fixée une fois pour toutes, mais c'est un être libre qui se construit lui-même. Cette idée se trouve exprimée avec une clarté particulière dans l'oraison "De la dignité de l'homme", de Pic de la Mirandole, qui peut être considérée comme un véritable "Manifeste" de l'humanisme de la Renaissance ;
- La conception de l'homme comme "grand miracle", comme un infini qui, en tant que microcosme, reflète en lui toutes les propriétés de l'univers ou macrocosme. Cette conception implique que l'univers n'est pas une simple matière inanimée, comme dans la vision moderne, mais un organisme vivant sensible à sa façon ; qu'il est une sorte de "macro-anthrope".

Cette conception, pour nous qui sommes immergés dans le mode de pensée moderne, dans le système de vérités communément acceptées aujourd'hui, dans l'épistémè moderne (comme dirait Foucault), est extrêmement difficile à appréhender, alors que c'était une vérité incontestable pour les personnalités les plus importantes de la Renaissance, comme par exemple Léonard de Vinci.

À la fin de la Renaissance, avec la naissance de la science expérimentale et le développement des philosophies rationalistes et mécanistes, l'être humain commence à être interprété comme un phénomène purement naturel. C'est le début du déclin de l'humanisme comme vision philosophique qui revendique une spécificité ou qui place l'être humain au centre du monde naturel. Au XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'idéalisme et le positivisme, le mot humanisme perd complètement la signification de la Renaissance et quand il est utilisé, par exemple par Feuerbach, c'est pour proposer d'une manière très rigoureuse une interprétation de l'être humain comme être naturel pur et simple.

Dans notre siècle, on recommence à parler, avec une plus grande fréquence, d'humanisme et ce terme acquiert de nouvelles significations. C'est ainsi que d'importants courants philosophiques se définissent à nouveau comme humanistes ; c'est ainsi qu'on parle d'humanismes marxiste, chrétien ou existentialiste. Mais ces tendances de la pensée, tout en témoignant un nouvel intérêt pour l'humanisme, donnent de celui-ci des interprétations radicalement différentes. Par conséquent, dans notre siècle nous ne nous trouvons pas en présence d'un mouvement humaniste homogène, même s'il est complexe et articulé comme celui de la Renaissance, mais en présence d'un conflit entre différents humanismes puisque les trois courants mentionnés comprennent de façon différente l'essence humaine.

Pour Marx, d'un côté l'homme est un être naturel comme le comprenait Feuerbach, de l'autre il possède une spécificité qui l'identifie comme humain, c'est-à-dire comme fondamentalement différent de tous les autres êtres naturels : cette caractéristique est la sociabilité, la capacité de former une société. C'est dans la société que l'homme, au moyen du travail avec d'autres hommes, assure la satisfaction de ses nécessités naturelles (l'alimentation, le logement, les vêtements, la reproduction, etc.) et transforme la nature en la rendant de plus en plus proche de lui-même, de plus en plus humaine. L'homme, pour Marx, cesse d'être humain quand sa sociabilité naturelle est niée comme cela arrive dans la société capitaliste, où son travail qui est un fait social, est soustrait par une minorité qui se l'approprie.

Dans l'humanisme chrétien, ou théocentrique, tel que le développa son idéologue Maritain dans la première partie de ce siècle, l'humanité de l'homme est considérée et définie du point de vue de ses limites face à Dieu. L'homme est humain parce qu'il est fils de Dieu, parce qu'il est immergé dans l'histoire chrétienne du salut.



Dans l'humanisme existentialiste, comme l'a formulé Sartre en 1946, l'homme n'a pas une essence déterminée ; l'homme est fondamentalement une existence lancée vers le monde et il se construit au travers du choix. La caractéristique fondamentale qui le rend "humain" est justement la liberté de choisir et de se choisir, de se projeter et de se faire. L'homme cesse d'être "humain" quand il refuse cette liberté et qu'il adopte des comportements que Sartre appelle de "mauvaise foi", c'est-à-dire quand il se conforme à des comportements acceptés et codifiés, à la routine des rôles et des hiérarchies sociales.

Comme vous le savez bien, ces différentes interprétations de l'être humain ne sont pas restées circonscrites au domaine philosophique mais ont été lancées dans l'arène politique grâce à la création de partis qui ont lutté pour la conquête du pouvoir. De cette façon, la formulation de l'humanisme chrétien se place dans le mouvement général d'ouverture de l'Église catholique au monde moderne, commencé au siècle précédent, et son intention était de constituer le fondement idéologique pour des partis d'inspiration chrétienne qui puissent disputer le pouvoir aux partis marxistes et libéraux. La tentative même de Sartre de qualifier son existentialisme d'humanisme doit se comprendre comme un effort pour ouvrir en France une troisième voie entre le parti communiste et le parti chrétien.

C'est dans cette confusion, dans ce conflit d'images contradictoires, qu'au XX<sup>e</sup> siècle le mot "humanisme" s'est vidé de sens et a fini par désigner une préoccupation générique pour la vie humaine, soumise à des problèmes de tout type et désormais exposée au danger d'une catastrophe globale.

Cette situation a été lucidement analysée par Heidegger, à la fin des années 40, dans une fameuse lettre appelée "Lettre sur l'humanisme", envoyée à un philosophe français qui lui demandait comment redonner sens au mot "humanisme" parmi tant d'interprétations différentes. Heidegger examine avec une grande acuité et une grande profondeur les différents humanismes de l'histoire et y trouve un présupposé tacite commun, qui est le suivant : tous les humanismes anciens et modernes concordent, bien que ce point ne soit pas suffisamment détaillé, dans le fait que l'être humain répond à l'ancienne définition d'Aristote, celle de l'homme comme "animal rationnel". En particulier, personne ne met en doute la première partie de la définition, "l'animal", alors que le "rationnel" devient, selon les différentes philosophies l'intellect, l'âme, l'individualité, l'esprit, la personne, etc. Certes, dit Heidegger, de cette manière on affirme quelque chose de vrai de l'être humain, mais son essence est pensée de manière trop étroite. L'essence humaine est envisagée à partir de "l'animalitas" et non de "l'humanitas", c'est pourquoi l'homme est réduit à un phénomène naturel, à une entité quelconque et finalement, à une chose, en oubliant que l'homme est fondamentalement un "qui" qui se pose la question sur l'être des entités et sur sa propre essence. C'est là un des aspects fondamentaux de la pensée d'Heidegger et cela constitue aussi un point central de tout discours actuel sur l'humanisme ; c'est pourquoi il est nécessaire de donner une explication un peu plus profonde. Ceci, en outre, nous amènera à définir une image de l'être humain qui est celle qui prédomine actuellement, celle selon laquelle l'homme est une "machine biologique", image proposée par la science, ou mieux, par les interprétations de la science connues sous le nom de positivisme et néopositivisme.

Heidegger dit : les hommes, dans leur vie quotidienne, comme dans la pratique scientifique, se demandent ce qu'est une entité, par exemple une pierre, une plante, un atome et ils répondent en disant : l'entité est ceci ou cela. Par exemple, une pierre est un matériau solide, etc. En bref, on répond en posant certains prédicats, certaines déterminations après le mot "est", qui expliquent ce qu'est l'entité. On discute si une chose est ceci ou cela, mais jamais on ne s'interroge sur le mot "est". La définition de l'être qui est à la base de la compréhension de l'entité, reste totalement oubliée. Mais pas seulement cela : l'homme est étudié et compris, dans les sciences humaines et biologiques, comme une entité, un objet, un

phénomène naturel quelconque, oubliant que c'est l'être humain lui-même celui qui questionne les entités, qui demande "qu'est-ce que c'est", ou "qui ou que sommes nous". En bref, pour Heidegger, entre les objets du monde (les entités) et l'être humain il existe une différence fondamentale, une différence ontologique que la vision moderne de l'être humain tend à réduire de plus en plus.

Nous avons vu comment les humanismes traditionnels ont considéré l'être humain à partir de son *animalitas*, c'est-à-dire comme un phénomène zoologique avec "quelque chose en plus". À l'ère de la technique, c'est-à-dire à l'ère actuelle, ce "quelque chose en plus" tend à disparaître et l'être humain acquiert définitivement les caractéristiques d'une "chose". En tant que chose, au sens technique, son aspect fondamental est celui d'être utilisable. Les hommes sont donc des "machines biologiques" ou thermodynamiques, c'est-à-dire de la force de travail, des producteurs, des consommateurs, etc. Dans ce phénomène global de "chosification", il n'y a aucune possibilité de fonder des valeurs, sinon celles liées à l'utilité, et l'être humain, comme le monde entier, perd "sens". Il est, il existe, de façon opaque, quotidienne, banale, mais le sens, la signification de son existence disparaît. Pour Heidegger, c'est là que prennent racine le nihilisme et l'immense destructivité de la société technologique.

L'image de l'être humain comme "machine biologique" est celle qui domine actuellement en Occident, et cette image est en train d'arriver ou est peut-être déjà arrivée au niveau prélogique, à ce substrat sur lequel se construisent et s'articulent les discours, substrat qui ne s'observe ni ne s'étudie ! C'est le monde des faits sur lesquels on est d'accord à priori et dont on ne discute jamais, le monde des vérités sociales inconscientes, comme dirait Foucault.

Pendant, l'action de cette image produit une série de problèmes, et même plutôt graves. Prenons-en un, relatif au domaine de l'écologie, que nous considérons tous crucial en ce moment. Les courants environnementalistes actuels trouvent dans la chosification de la nature, dans sa transformation en simple objet économique, la racine des énormes problèmes écologiques qui menacent d'amener la planète à la catastrophe. Et pourtant, la majorité de ces courants environnementalistes n'hésitent pas à se placer à l'intérieur d'une vision purement naturaliste de l'être humain : pour eux l'être humain est simplement une machine biologique soumise à une évolution naturelle, machine qui en ce moment est en train de mal fonctionner, on ne sait pas si c'est pour des raisons génétiques, pour une sorte de défaut intrinsèque, ou pour une série de facteurs externes, environnementaux. En ayant éliminé, dans cette vision strictement naturaliste, toute liberté et intentionnalité à l'être humain, il ne reste aucune explication de ce défaut de fonctionnement si ce n'est le hasard ou la dure nécessité des lois de la nature. De là découlent une sorte de sourd désespoir et une vision négative et tragique de l'être humain qui devient l'animal "mauvais" qui détruit toutes les autres formes de vie. Paradoxalement, le monde animal, dans cette vision, finit par assumer les caractéristiques de bonté naturelle que Rousseau, en son temps, avait attribuées à l'homme. À la limite, il en arrive même à acquérir des aspects psychiques, intentionnels, dont l'être humain a été dépossédé : il devient une espèce de Disneyland où la férocité, l'agressivité, la violence intrinsèque de la dimension animale, le manger et l'être mangé, s'atténue jusqu'à quasiment disparaître, puisque, de toute manière, la vie maintient son équilibre et, dans tous les cas, est préservée. Dans cette vision paradoxale, l'être humain devient un facteur déséquilibrant et dangereux dont la disparition ne serait pas forcément négative.

Un autre cas intéressant se réfère à ces courants politiques qui fondent leurs propres racines dans la tradition marxiste ou en général de "gauche", et qui s'opposent au néolibéralisme en économie, en dénonçant l'inhumanité au nom des valeurs humaines supérieures d'égalité et de solidarité. Mais, dans une vision strictement matérialiste de l'être

humain, qui prétend être scientifique, comment est-il possible de fonder des valeurs qui sont, par définition, non-scientifiques ? Comment une machine biologique, qui répond à des lois mécaniques et aveugles, peut-elle construire des valeurs ? Et donc, pourquoi tant d'histoires contre le marché présenté par le néolibéralisme comme le mécanisme de sélection naturelle de l'activité économique ? Pourquoi tant d'histoires contre les lois "scientifiques" du marché, si dans cette vision l'être humain est une machine biologique soumise à la sélection naturelle opérée par l'environnement ? Le néolibéralisme qui se base sur une sorte de darwinisme social, malgré sa rudesse, est un peu plus cohérent que les positions de "gauche" dont nous avons parlé. Je dis cela, non pas pour donner des leçons à la "gauche" (qui est, par ailleurs, un concept plutôt vague et confus), mais pour montrer qu'une position cohérente dans ces deux domaines, l'écologie et l'économie, qui s'oppose au néolibéralisme et à la destruction de la nature et de l'humanité que celui-ci entraîne, doit abandonner la conception naturaliste de l'être humain, doit jeter aux orties la "machine biologique" et "l'animal rationnel" et élaborer une nouvelle image.

Mais ces dernières années, c'est-à-dire à partir des années 80, sont apparus de nouveaux mouvements, que ce soit dans le domaine politique, comme dans le domaine philosophique, et jusque dans les sciences physiques, qui ramènent l'être humain au premier plan et revendiquent pour lui une position centrale et spéciale dans le monde naturel, et qui annoncent une nouvelle conception de l'humanisme.

Dans le domaine politique, il me semble que la Perestroïka menée de l'avant par le groupe dirigeant soviétique a constitué un fait extraordinaire qui, vu de l'extérieur, était presque "miraculeux". Le docteur Zagladine a parlé des résultats positifs, des difficultés et des échecs de la Perestroïka. Mais parmi les résultats positifs, la fin de la course aux armements nucléaires, l'éloignement de la menace d'une catastrophe nucléaire constituent une étape fondamentale dans l'histoire du monde moderne, un fait pour lequel, et je le dis sans rhétorique, l'humanité entière devrait être reconnaissante au groupe dirigeant soviétique de ces années-là, guidé par le président Gorbatchev.

Dans le domaine philosophique, la nouveauté est constituée par le Nouvel Humanisme de Silo. Silo reformule le concept d'humanisme et le place dans une perspective historique globalisante, c'est-à-dire en syntonie avec l'époque actuelle qui voit surgir pour la première fois dans l'histoire humaine, une société planétaire. Silo affirme que l'humanisme qui apparaît avec force en Europe à l'époque de la Renaissance, revendiquant pour l'être humain dignité et anthropocentrisme contre la dévalorisation opérée par le Moyen-âge chrétien, était déjà présent dans d'autres cultures, dans l'Islam par exemple, ou en Inde ou en Chine. Évidemment, il s'appelait d'une autre façon, étant donné que les paramètres culturels de référence étaient tout autres, mais néanmoins il était implicite sous la forme "d'attitude" et de "perspective face à la vie". Dans la conception de Silo, l'humanisme n'est alors pas un phénomène culturellement et géographiquement délimité, un fait européen, mais plutôt un phénomène qui a surgi et s'est développé dans différentes parties du monde et à différentes époques. C'est justement pour cela qu'il peut donner une direction convergente à des cultures différentes qui, sur une planète uniformisée par les moyens de communication de masse, sont désormais forcément et de façon conflictuelle en contact les unes avec les autres.

Silo place l'être humain dans la dimension de la liberté. Pour lui – et en cela il se réclame de la tradition phénoménologique – la conscience humaine n'est pas un reflet passif ou déformé du monde naturel, mais fondamentalement activité intentionnelle, activité incessante d'interprétations et reconstruction du monde naturel et social. L'être humain, bien qu'il fasse partie du monde naturel puisqu'il possède un corps, ne peut pas être réduit à un simple phénomène naturel, il n'a pas une nature, une essence définie, mais il est un "projet" de transformation du monde naturel et de lui-même.

Le projet humain collectif est, selon Silo, l'humanisation de la Terre. C'est-à-dire l'élimination de la douleur physique et de la souffrance mentale et, donc, l'élimination de toutes les formes de violence et de discrimination qui privent les êtres humains de leur intentionnalité et de leur liberté en les réduisant à des choses, à des objets naturels, à des instruments de l'intentionnalité d'autres.

Mais quel peut être le dénominateur commun pour la convergence entre les peuples, les cultures et les religions, sur une planète uniformisée à marche forcée, où s'affrontent des visions différentes du monde, des finalités et des valeurs opposées ? Comment se rapprocher de la création d'une nation humaine universelle ? *Pour Silo, cela est possible en retrouvant dans le développement de chaque culture, ses propres "moments" historiques humanistes durant lesquels ces cultures ont donné le meilleur d'elles-mêmes, moments que l'on peut reconnaître selon les caractéristiques suivantes :*

- position centrale de l'être humain comme valeur et comme préoccupation ;
- affirmation de l'égalité de tous les êtres humains ;
- reconnaissance des différences personnelles et culturelles ;
- tendance au développement de la connaissance au-delà de ce qui a été accepté jusque-là comme vérité absolue ;
- affirmation de la liberté d'exprimer ses idées et ses croyances ;
- rejet de la violence.

L'humanisme défini par cette attitude et par cette perspective de vie personnelle et collective n'est donc pas le patrimoine d'une culture spécifique, mais peut être le fait de toutes les cultures et, dans ce sens, il se présente comme un humanisme universel.

## UN ENGAGEMENT ÉTHIQUE POUR LES SCIENTIFIQUES

*Conférence préliminaire de Scientifiques  
pour « Un Monde Sans Guerres »  
International House  
University of California at Berkeley, USA  
3 octobre 1996*

Je souhaite, en premier lieu, remercier la Maison Internationale d'avoir accueilli cette présentation de la campagne « L'an 2000 Sans Guerres » de l'association « Monde Sans Guerres » ainsi que tous ceux qui sont présents aujourd'hui, ici, avec nous.

Comme l'a mentionné la personne qui m'a présenté, ma formation académique a été scientifique. Je suis chimiste, j'ai travaillé durant de nombreuses années dans le domaine de la santé, plus précisément dans le domaine du contrôle de la contamination atmosphérique, au sein de l'une des plus grandes institutions publiques de recherche en Italie, l'Institut Supérieur de la Santé à Rome.

Je dois ajouter cependant que durant toute ma carrière de chercheur, parallèlement à mon intérêt pour la vie de laboratoire et pour la solution de problèmes spécifiques, j'ai toujours porté un intérêt particulier à un thème spécifique, celui de l'utilisation sociale de la science, thème qui nous amène au cœur de la préoccupation de cette conférence : les guerres et les moyens à utiliser pour les supprimer définitivement de l'histoire de l'humanité.

Les guerres se font avec des armes et il y a toujours "quelqu'un" qui invente, planifie et construit ces armes. À l'ère de la technique dans laquelle nous vivons, ces "quelqu'un" sont des scientifiques et des chercheurs : physiciens, chimistes, biologistes, ingénieurs, etc. qui travaillent dans une des institutions de ces complexes militaro-industriels que construisent à l'heure actuelle tous les pays, pas seulement les pays industrialisés.

Je dirais même plus, actuellement, la recherche technique et scientifique et la recherche militaire vont de pair. Il semble que durant les dernières décennies la recherche civile se soit développée dans l'ombre de la recherche militaire et qu'une grande partie de la technologie et des produits qui deviennent des éléments essentiels de notre vie quotidienne ne sont rien d'autre que des adaptations de découvertes faites dans un objectif belliqueux.

Dans ce sens, la responsabilité des scientifiques vis-à-vis des guerres et des armes n'est certainement pas moindre que celle des politiques et des industriels qui projettent et financent les recherches dans un but militaire.

Malheureusement, la conscience de cette responsabilité n'a pas été, et n'est toujours pas, une valeur consolidée de la communauté scientifique internationale. Si vous me le permettez, je voudrais illustrer ce point avec quelques anecdotes biographiques dans lesquelles pourront se reconnaître, je crois, de nombreuses personnes de ma génération qui ont reçu une éducation scientifique.

En 1969, j'étudiais la chimie à l'Université de Californie à San Diego. C'était l'époque de la guerre du Vietnam. À l'université, la tension régnait et les étudiants manifestaient continuellement. L'un des principaux événements académiques du semestre fut le séminaire donné par Melvin Calvin, un des génies de la chimie de cette époque, lauréat du Prix Nobel, qui, grâce à ses découvertes, avait ouvert un nouveau champ d'investigation : la photochimie. Mais le Professeur Calvin était aussi conseiller de l'armée des États-Unis pour l'application belliqueuse des défoliants qui avaient été développés grâce à ses recherches. Comme vous

vous en souviendrez, les défoliants sont des substances qui, lorsqu'on les asperge d'en haut – par exemple depuis un hélicoptère – peuvent détruire des milliers d'hectares de bois tropicaux, faire tomber les feuilles et produire d'horribles plaies sur la peau des êtres humains et des animaux. Jusqu'à présent, on n'a pas évalué le désastre écologique – sans mentionner la souffrance humaine – causé par l'utilisation de ces défoliants dans l'Asie du Sud Est.

Plusieurs étudiants demandèrent au grand scientifique ce qu'il pensait de l'utilisation guerrière de ses découvertes et comment il pouvait accepter moralement de réaliser des recherches pour améliorer l'efficacité d'une arme, aussi dévastatrice que les défoliants. Le grand scientifique répondit que les guerres avaient toujours existé, que l'utilisation faite de ses découvertes ne le regardait pas, qu'il avait besoin de fonds pour pouvoir continuer ses recherches et que l'armée lui procurait ces fonds. Comme la science devait avancer à tout prix, il n'avait aucun problème moral.

Après avoir terminé l'université et être revenu en Italie, je fus recruté dans la Force Aérienne comme employé supplétif. Comme à l'accoutumée avec les diplômés des disciplines scientifiques, je fus envoyé dans les services techniques et, une fois ma formation terminée, je suis devenu lieutenant de radar missile. On m'a envoyé sur une base de l'OTAN, au Nord de l'Italie. C'était une caverne gigantesque creusée dans une montagne, où un grand écran de la longueur de la caverne montrait tout le ciel européen, depuis l'Oural jusqu'à l'Atlantique.

N'importe quel avion qui décollait à l'intérieur de l'espace des pays du pacte de Varsovie était intercepté et suivi par les radars. Si par la suite il croisait une certaine ligne à une certaine vitesse et s'il ne répondait pas aux signaux d'identification qu'on lui envoyait, il était considéré comme un avion ennemi. Alors, un ordinateur – l'un des premiers ordinateurs – calculait sa route sur la base des données des radars et lui envoyait immédiatement un missile qui, selon le cas, pouvait être conventionnel ou nucléaire. C'était une époque de tension considérable entre l'Occident et l'URSS ; à l'extérieur de la base avaient constamment lieu des manifestations pacifistes contre l'utilisation d'armes nucléaires. Face à ces manifestations, l'aviation militaire italienne répondait toujours par des communiqués de presse qui insistaient sur le fait que les bases de l'OTAN en Italie n'avaient pas de missiles nucléaires. À l'une de ces occasions, notant mon air déconcerté, le colonel qui commandait mon unité et qui était physicien, me dit : « Lieutenant, dans ces matières, on ne peut jamais dire la vérité ! ».

À ce moment-là, mon éducation dans le domaine des armes et de la guerre était pratiquement complète. J'avais appris les éléments fondamentaux : premièrement, que l'on peut être un grand scientifique et en même temps un idiot, ou peut-être même un criminel, du point de vue moral ; deuxièmement, que tout ce qui est en relation avec les armes nucléaires et la guerre est couvert d'une montagne de mensonges ; et finalement, le plus important : que les guerres ne sont pas un phénomène "naturel" et inévitable, mais le résultat de choix faits par des êtres humains concrets ; des choix faits par de nombreux scientifiques et techniciens qui n'ont pas dit NON face à l'utilisation destructive de leurs découvertes et de leurs connaissances ; des choix faits par des politiciens, des militaires, des industriels qui ont maquillé ou déformé la vérité sur la guerre et sur les armes, qui ont couvert leur ambition, leur désir de pouvoir et d'argent, derrière des mots tels que "patrie", "dieu", "liberté", "culture", "civilisation", "nos valeurs", etc.

En réalité, une énorme responsabilité repose sur les scientifiques et les techniciens. S'ils pouvaient dire NON à l'utilisation destructive de la science, si se créait un grand mouvement contre les armes et les guerres, émanant des universités et des centres de recherche du monde entier, alors, les politiques et les militaires auraient un espace très réduit pour des aventures guerrières quelles qu'elles soient.

En écoutant ce type d'idées, nous sentons comme une lueur d'enthousiasme, mais elle disparaît rapidement, couverte par la façon de penser quotidienne qui nous ramène à la brutale réalité de la violence des guerres, lointaines ou proches, que la télévision apporte dans notre foyer jour après jour. Et ensuite, une fois de plus, nous nous disons qu'il s'agissait d'une belle utopie, mais que la réalité est la suivante : la guerre fait partie de l'humanité, on ne peut pas éliminer la guerre.

Je voudrais maintenant citer une personne qui a peut-être été le plus grand scientifique de notre temps, Albert Einstein : en 1948, à une époque où apparut – à l'horizon de l'histoire de l'être humain – la possibilité de détruire toutes les formes de vie de la planète par une guerre nucléaire, il dit :

« Nous, scientifiques, dont le destin tragique a été de rendre plus horribles et efficaces les méthodes d'annihilation, devons considérer comme relevant de notre obligation la plus solennelle, la plus élevée, de faire tout notre possible pour éviter que ces armes ne soient utilisées dans l'objectif brutal pour lequel elles ont été inventées. Quelle autre tâche pourrait être plus importante ? Quel autre engagement social pourrait être plus proche de nos cœurs ? Malheureusement, il n'y a aucun indicateur qui montre que nos gouvernements soient conscients du fait que la situation dans laquelle se trouve l'humanité nous oblige à prendre une série de mesures révolutionnaires. La situation actuelle n'a rien de commun avec les époques passées, par conséquent il est impossible d'utiliser des méthodes et des instruments qui se sont montrés suffisants dans d'autres temps. Nous devons révolutionner notre façon de penser, nos actions, et avoir le courage de changer radicalement aussi la relation entre les nations. Les clichés du passé ne suffisent plus aujourd'hui et, sans aucun doute, ils seront obsolètes à l'avenir. Nous assurer que tous les êtres humains comprennent tout ceci est la fonction sociale la plus importante et décisive que nous, en tant qu'intellectuels, devons réaliser. Aurons-nous le courage de dépasser les pièges nationalistes jusqu'à parvenir à persuader les citoyens du monde entier de changer leurs traditions les plus enracinées ? »

Ces paroles ont été extraites du message qu'Albert Einstein souhaitait adresser à la Conférence des Intellectuels pour la Paix en 1948. Le comité d'organisation l'en empêcha et le message fut publié dans la presse le 29 août de cette même année.

Je crois que le moment est venu de reprendre avec décision la trajectoire tracée par Einstein, et postérieurement par Andreï Sakharov, et de développer une éthique de la science, selon laquelle la science ne puisse être utilisée à des fins de destruction, à des fins guerrières.

De fait, aujourd'hui, la science est imprégnée d'une "ambiguïté" qui atteint son essence la plus profonde. D'une part, la science peut permettre, pour la première fois dans l'histoire, de libérer la grande majorité des êtres humains de maux tels que la faim, l'indigence, les maladies qui ont accompagné l'humanité durant tout son long parcours ; d'autre part, elle peut se transformer en un mal encore plus horrible, puisqu'elle est capable de provoquer une catastrophe globale, ou bien une guerre nucléaire ou un effondrement écologique.

Mais c'est dans ce qu'on appelle le Tiers-Monde, dans ces pays que l'on appelle avec euphémisme "pays en voie de développement", et où vit quatre vingt pour cent de l'humanité, que cette ambiguïté essentielle de la science actuelle se vit jour après jour de façon plus dramatique. Il est bien connu, par exemple, que la majorité des pays africains au sud du Sahara consacrent aux dépenses d'armes la moitié de leur produit national brut, y compris l'aide qu'ils reçoivent de pays plus riches. Mais, où s'achètent ces armes ? Dans le "Premier Monde", naturellement ! Il existe des supermarchés d'armes. En Europe, nous avons le scandale annuel de la Foire Internationale des Armes qui est célébrée alternativement à Paris ou à Londres. Là, des groupes de hauts gradés, spécialement du Tiers-Monde, se réunissent pour faire leurs courses et, tout comme dans un supermarché, on trouve l'allée dédiée aux

systèmes de visée, une autre pour les bombes intelligentes, une troisième pour les tanks, les hélicoptères de combat, les avions et ainsi de suite. Avec des prix compétitifs, des réductions pour ceux qui achètent le plus, des coupons, etc. Un tank armé coûte un million de dollars et pour une somme de ce même montant on pourrait acheter tous les médicaments nécessaires pour éradiquer le paludisme ou des maladies infectieuses, principales causes de mort pour ces malheureuses populations africaines.

Que faire ? Dans le dernier acte de son œuvre peut-être la plus belle – « La Vie de Galilée », écrite durant une des époques de grande tension entre l'Occident et l'URSS – Bertold Brecht nous montre le père de la science occidentale, déjà vieux et malade, qui médite sur le sens et le futur de ses découvertes avec son jeune assistant, Sarti. Sarti est sur le point de quitter l'Italie – où il est impossible de continuer les recherches scientifiques à cause de la condamnation de l'église – et il emporte avec lui les manuscrits inédits des découvertes de Galilée. Les recherches pourront être poursuivies en Hollande et dans le nord de l'Europe, où les conditions sont plus favorables. Regardant vers le futur, Galilée voit qu'à partir de son travail surgira une "succession de petits inventeurs", disposés à se vendre au plus offrant, désireux d'être utilisés dans n'importe quel but par les riches et les puissants. Mais cette succession naît de sa propre erreur, son propre exemple. Si lui, Galilée, n'avait pas capitulé devant l'Inquisition, s'il avait dit non au pouvoir, peut-être ses disciples auraient-ils fait la même chose. Peut-être la science se serait-elle développée différemment, peut-être aurait-il été possible de créer quelque chose de similaire au "serment" qu'Hippocrate créa, à l'aube de la civilisation occidentale, pour les médecins : le serment engageant à utiliser la science uniquement pour le bénéfice de l'humanité.

Laissant de côté la métaphore que propose l'œuvre de Brecht, je crois que ceci doit être le pilier principal d'une éthique de la science : l'utilisation des découvertes scientifiques au seul bénéfice de l'humanité. Mais comment développer et mettre en pratique une telle éthique ? Je crois que la communauté scientifique internationale devra dédier un effort énorme à la création de formes d'organisation nouvelles et diverses, pour mettre en pratique ce principe fondamental. Ce pourrait être un serment solennel fait par tous ceux qui entrent dans le champ de la recherche ; ce pourrait être la création de comités d'éthique – similaires à ceux de la bioéthique qui existent déjà dans le champ de la génétique – dans chaque université, au travers desquels on dénonce et rejette toute recherche à but guerrier ; ce pourrait être l'établissement de comités nationaux qui travaillent dans le secteur politique pour lutter contre les groupes d'intérêt de l'armement, etc. Fondamentalement, un effort créatif pour construire la science humaine du troisième millénaire.

C'est tout, merci de votre attention.



**LE PRINCIPE ANTHROPIQUE ET LE SURGISSEMENT  
DU CARACTÈRE CENTRAL DE L'OBSERVATEUR  
DANS CERTAINS DES DÉVELOPPEMENTS RÉCENTS DES SCIENCES PHYSIQUES**

*... La physique est une forme de poésie, c'est-à-dire,  
de fantaisie, et encore faut-il ajouter, d'une fantaisie  
changeante qui aujourd'hui imagine un monde  
physique différent de celui d'hier, et demain  
imaginera un autre différent de celui d'aujourd'hui.*

*José Ortega y Gasset : El hombre y la gente*

*Centre d'études humanistes  
Perspectives humanistes Annuaire 1996  
Mars 1997  
(Pietro Chistolini / Salvatore Puledda)*

Le Principe Anthropique constitue une nouvelle formulation, du point de vue scientifique, de la relation qui existe entre l'être humain et l'univers. Ce principe apparaît durant les années 70 dans le cadre de la Cosmologie à partir d'un groupe de scientifiques de différentes écoles et nationalités.

La signification, la validité et la capacité heuristique du P.A. ont immédiatement produit un débat enflammé qui, en peu de temps, a dépassé le cercle des spécialistes pour arriver à d'autres catégories d'intellectuels, comme les philosophes et les politiciens, et aujourd'hui à un public cultivé.

Cette marque d'intérêt et la forte polémique sont probablement dues au fait que les implications de ce principe ont eu une résonance dans des domaines très éloignés de la Cosmologie.

Le P.A. – au moins dans certaines de ses formulations définies comme "fortes" – constitue effectivement le dépassement – et nous pourrions même dire le renversement – de la vision traditionnelle de la relation entre l'être humain et le cosmos que la science a élaborée pendant les derniers siècles et qui fait partie du système de croyances de base de l'Occident.

Puisque dans ce secteur culturel, la science détient la fonction d'"usine de la vérité", qui précédemment et sous d'autres formes était la prérogative de la religion, il n'est pas surprenant qu'un profond changement des principes fondamentaux qui soutiennent leur vision du monde et leur Cosmologie ait eu une telle répercussion dans d'autres domaines du savoir.

Dans la Cosmologie scientifique traditionnelle, de matrice positiviste, l'être humain – compris comme un être purement naturel, comme un phénomène zoologique – représente une sorte de produit secondaire et inutile de l'évolution de la matière.

Cette vision considère la conscience comme le résultat d'une structuration complexe de la matière, comme produit d'organisations moléculaires spécifiques qui a été constitué pendant des millions d'années par des mutations accidentelles et par la sélection en fonction des conditions environnementales données.

Le processus évolutif de la matière, depuis le big-bang jusqu'à l'être humain, est considéré comme un processus purement accidentel, sans aucun but, déterminé par le hasard et la nécessité tracée par les lois physiques<sup>1</sup>.

Selon le Second Principe de la Thermodynamique – qui représente encore un des axes centraux de la vision scientifique actuelle – il existe une direction irréversible dans l'évolution de l'univers, pourvu que celui-ci soit conçu comme un système thermodynamiquement fermé<sup>2</sup>.

Une telle évolution arrivera nécessairement, même si on ne sait pas quand, à ce qui est désigné par "mort entropique", c'est-à-dire la disparition de tout ordre, de toute structure organisée, pour une situation indifférenciée où toutes les particules constitutives de la matière se trouveront dans la même situation énergétique.

Au contraire, certaines des formulations "fortes" du P.A. suggèrent que la conscience n'est pas le résultat accidentel de l'évolution de la matière, mais le point d'arrivée d'une histoire cosmique qui tendait précisément vers cette fin. C'est-à-dire que si l'univers a évolué jusqu'à être ce qu'il est aujourd'hui, c'est parce qu'il a pu donner lieu, de cette manière, au surgissement de la conscience. Plus encore, pour quelques partisans du P.A., l'univers n'est pas autre chose qu'une espèce de ruine, de résidu, témoin d'un processus évolutif dont l'expression maximale est aujourd'hui l'être humain (ou toute autre forme de vie consciente et intentionnelle qui existe éventuellement dans l'univers).

Logiquement, la nouveauté et certaines formulations extrêmes du P.A. tendent à produire une grande irritation entre ces scientifiques qui sont fermement ancrés dans la vision positiviste et qui les considèrent comme un saut en arrière inattendu dans le développement linéaire et bien ordonné de la science. Toutefois, si nous l'analysons attentivement, le P.A. peut être considéré, dans le domaine de la Cosmologie, comme une des conséquences de la crise du paradigme de la physique classique<sup>3</sup> et de la formulation de la mécanique quantique des années 30 de ce siècle.

Comme nous le savons, avec l'apparition de la mécanique quantique, nous avons assisté à une transformation radicale de la signification des lois physiques qui cessent d'être déterministes, comme elles l'étaient dans la physique classique, pour devenir probabilistes. En outre – et celui-ci est l'aspect qui nous intéresse le plus de souligner ici – l'observateur ou bien la conscience humaine, acquiert une fonction active en ce qui concerne le phénomène qu'il observe, c'est même une fonction qui sera décisive pour l'existence du phénomène lui-même. Au contraire, dans la physique classique, l'observateur est réduit à une figure impersonnelle, à un concentré "d'attention pure" ayant la seule fonction d'examiner le phénomène sans interférer avec lui.

Autrement dit, avec la formulation de la mécanique quantique (ou du moins l'interprétation qui a été donnée par l'École de Copenhague), deux positions différentes s'affrontent dans le domaine scientifique en ce qui concerne la relation entre la conscience humaine et le monde naturel et la fonction de la conscience dans la pratique de la science. Dans l'une, la conscience est un phénomène naturel bien que complexe, qui dans la pratique scientifique a la fonction de refléter passivement les autres phénomènes naturels dont les lois

---

<sup>1</sup> Cf. la présentation à caractère révélateur de cette manière de comprendre l'évolution biologique que J. Monod fait dans *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970.

<sup>2</sup> Par "système thermodynamiquement fermé", on comprend un système qui n'échange ni matière ni énergie avec l'extérieur.

<sup>3</sup> Le sens qui est donné ici au terme *paradigme* est celui qu'adopte T.S. Kuhn dans son célèbre essai de 1961, *La structure des révolutions scientifiques*, pour définir "science normale" admise à un certain moment historique par un groupe de chercheurs ou par toute la communauté scientifique.

sont données a priori ; elles existent depuis toujours ; elles sont inscrites dans l'univers. Depuis l'optique de la mécanique quantique, la conscience constitue activement les lois physiques qui, par conséquent, sont considérées comme le résultat d'un lien inséparable, d'une interaction entre la conscience et le monde<sup>4</sup>. Même dans ses aspects "faibles", le P.A. postule cette union indissoluble entre le cosmos et la conscience qui l'observe, transférant ainsi cet aspect central de la mécanique quantique au domaine de la Cosmologie. Mais dans ses aspects "forts", en admettant que l'apparition de la conscience humaine soit une chance d'aboutissement dans l'évolution de l'univers, le P.A. dépasse cette relation et introduit des aspects que nous pourrions définir comme étant "humanistes".

Pour mieux comprendre tout ceci, et sans entrer nécessairement dans les détails, il est nécessaire de tracer une brève histoire pour observer comment se modifie la vision scientifique et la fonction de l'observateur au fur et à mesure que se rapprochent les frontières de la physique dans le monde atomique et subatomique. Au terme de ce rapide tour d'horizon, nous analyserons avec une plus grande profondeur les différentes formulations du P.A. Nous utiliserons ici un langage non technique correspondant à une exposition propagatrice, bien qu'il ne soit pas complètement adéquat.

### **Le rôle déterminant de l'observateur dans la mécanique quantique**

À la fin XIX<sup>e</sup>, quand l'enthousiasme positiviste atteint son apogée, les bases théorico-expérimentales, qui étaient la référence de toute connaissance sur le monde, étaient réduites à la mécanique de Newton et aux équations de Maxwell dans le domaine de l'électromagnétique. On croyait alors pouvoir donner une réponse à toutes les questions, on croyait qu'on était arrivé à connaître les fondements ! Une telle ambition a rapidement été réduite à partir des années 1900 par une série de petites et de grandes révolutions qui se sont succédé.

La théorie de la relativité restreinte d'Einstein (1905) a complètement redéfini le concept d'espace et de temps. C'est précisément à partir de cette théorie, et en particulier dans la discussion sur l'idée de contemporanéité, que réapparaît l'observateur comme un des thèmes inéluctables de la réflexion sur les concepts fondamentaux de la physique, comme le sont l'espace et le temps. Einstein observe que deux événements peuvent être considérés contemporains non pas en terme absolu – comme s'ils se produisaient dans une sorte de temps objectif qui marque leur apparition – mais seulement par rapport à un observateur placé dans un système déterminé de référence spatiale. Ces mêmes événements s'avèreraient non contemporains pour un autre observateur situé dans un autre système de référence.

Mais avec la mécanique quantique, c'est surtout l'idée d'un observateur indépendant du phénomène observé qui disparaît. La mécanique quantique est la théorie qui décrit le comportement de systèmes physiques à partir du monde atomique et subatomique. C'est une théorie qui fonctionne, qui a été vérifiée et qui est entrée dans nos maisons avec les transistors, les circuits intégrés, le laser, etc. Toutefois, ses fondements sont très éloignés, non seulement du sens commun, mais aussi de la tradition de la pensée scientifique. Les conséquences de certains de ses principes de base produisent encore aujourd'hui une certaine perplexité et ont besoin d'un éclaircissement ultérieur.

Nous savons aujourd'hui que les phénomènes naturels sont régis par quatre interactions (forces) fondamentales : 1) la force de gravité telle que définie dans les équations de la Théorie générale de la relativité d'Einstein, 2) la force électromagnétique qui décrit, par

---

<sup>4</sup> Cf. sur ce point les thèses de certains des plus grands théoriciens de la mécanique quantique, N. Bohr, W. Heisenberg, E. Schrödinger et M. Born.

exemple, toutes les réactions et les liaisons chimiques, 3) la force nucléaire forte, responsable des interactions de courte portée qui lient les composants des noyaux atomiques, et 4) la force nucléaire faible, d'origine subatomique, responsable, par exemple, de la désintégration du neutron libre. Les trois dernières interactions suivent les lois de la mécanique quantique.

Dans la mécanique quantique, les concepts traditionnels de position, vitesse, trajectoire, temps et énergie perdent leur signification ordinaire ; ils sont complètement transformés et acquièrent une valence probabiliste. L'ensemble de tels concepts définit l'état physique de tout système (un proton, un atome, un arbre, un chat, une étoile, l'univers complet, etc.). Le système physique dans sa totalité est représenté par une fonction mathématique appelée fonction d'onde, qui décrit tous les états dans lesquels on pourrait potentiellement trouver ce système avant qu'un observateur effectue une mesure. À ce moment, on enregistre ce que l'on appelle réduction du paquet d'ondes, c'est-à-dire que parmi tous les états possibles, le système en adopte un seul : précisément celui que l'observateur détecte. En utilisant l'analogie suggérée par Einstein, ce serait comme jeter une paire de dés. Avant de les lancer, il y a une possibilité sur 36 d'obtenir le nombre 2, une possibilité sur 6 d'obtenir le nombre 7 et ainsi de suite pour les nombres qui vont de 2 à 12. En lançant les dés, je n'obtiens qu'une seule de toutes les valeurs possibles. Pour l'observateur, il ne reste pas plus qu'à mesurer la probabilité d'obtenir un certain résultat et la mécanique quantique fournit les équations pour calculer théoriquement une telle probabilité. Il s'agit d'une conception non déterministe, mais probabiliste, dans laquelle l'observateur joue un rôle décisif au moment où il effectue la mesure. « Le phénomène n'existe pas s'il n'y a pas un observateur », disait un des pères de la physique quantique, le danois N. Böhr et J.A. Wheeler, un des physiciens contemporains les plus célèbres, affirme que l'enseignement le plus significatif de la mécanique quantique est que la réalité est définie sur la base des questions que nous nous posons.

Depuis le moment même de sa présentation, la mécanique quantique a produit un débat continu et profond. Toutefois, la majorité des physiciens a préféré adopter l'attitude d'oublier les problèmes conceptuels qu'elle pose et ils l'ont simplement utilisée comme un instrument utile pour effectuer des prévisions théoriques, comme une espèce de "galère magique", et ce à la lumière d'une série de paradoxes apparents parmi lesquels il convient de mentionner le *Paradoxe Einstein, Rosen, de Podonsky*.

Considérons n'importe quel processus physique avec lequel on produit deux particules identiques qui s'éloignent l'une de l'autre à la même vitesse mais en direction opposée. On a vérifié expérimentalement que lorsque l'une d'elles arrive au détecteur de particules, non seulement la "réduction" de sa fonction d'onde se produit, mais aussi, "instantanément", l'autre particule souffre d'un sort analogue même si elle se trouve à des années lumière de distance de la première. En d'autres termes, une seule fonction d'ondes décrit le système constitué par les deux particules jusqu'au moment où l'on effectue l'observation. Quand on détecte l'une d'elles, il se produit la "réduction" de toute la fonction d'onde, et l'autre particule – aussi éloignée soit-elle – se trouve "instantanément" dans un état bien précis et complémentaire à la première particule. La question qui surgit immédiatement est : qu'est-ce qui permet aux deux particules, indépendamment de l'espace parcouru, de maintenir une mémoire de leur origine commune ? Dans l'univers qui nous entoure, il y a continuellement une agrégation et une désagrégation de matière. Devrions-nous par conséquent penser que toute chose dans l'univers est d'une certaine manière en relation avec tout le reste ? Et qu'a de si spéciale l'observation consciente d'un être humain pour influencer un lien qui opère à l'échelle cosmique ?

« Nous ne le savons pas et cela ne nous intéresse pas de le savoir, parce que de toute manière, la mécanique quantique nous permet de calculer précisément l'état de tout système physique ». Cette réponse déconcertante – et pour nous insuffisante – est celle que donnent

beaucoup de physiciens. Ce qui nous paraît évident, c'est que l'on ne peut mettre de côté le rôle fondamental de l'observateur dans la mécanique quantique et que toute tentative pour élaborer une théorie sub-quantique pourra difficilement omettre, de manière explicite, l'acte intentionnel de l'observation.

## **Le principe Anthropique**

Durant les années 30, le célèbre physicien P. Dirac a découvert qu'il existait une relation mathématique singulière, "une étrange coïncidence", entre des grandeurs physiques très différentes entre elles. Il a remarqué que la racine carrée du nombre prévu de particules présentes dans l'univers observable est égale à la relation entre la force électromagnétique et la force gravitationnelle de deux protons. Cette relation est surprenante parce qu'elle se réalise entre deux quantités très différentes entre elles : tandis que la relation entre les forces électromagnétique et gravitationnelle est une constante universelle qui ne change pas dans le temps, le nombre de particules dans l'univers observable varie en fonction de l'évolution de l'univers lui-même, en fonction du moment où l'on effectue l'observation. La conclusion de Dirac a été que la relation entre ces deux forces n'était pas constante mais changeait en fonction des moments cosmologiques et que, par conséquent, il fallait réviser certaines des lois fondamentales de la physique.

À la fin des années cinquante, R.H. Dicke a démontré que les conclusions auxquelles était arrivé Dirac n'étaient pas correctes<sup>5</sup>. La coïncidence surprenante découverte par Dirac n'était pas valable dans l'absolu, mais elle se vérifiait seulement dans une phase précise de l'évolution des étoiles et de l'histoire de l'univers, une phase qui correspond à une abondance spécifique de quelques éléments atomiques – surtout le carbone -, qui sont les composants de base des organismes vivants. Dirac, comme tout autre physicien, ne pouvait que constater cette coïncidence apparente puisqu'elle est associée à des processus évolutifs qui ont mené à l'apparition des matières vivantes basées sur la chimie du carbone.

C'est ainsi que Dicke fera la première énonciation du Principe Anthropique Faible, dénomination sous laquelle elle a été définie en 1986 par J.D. Barrow et F.J. Tipler<sup>6</sup> :

Les valeurs observées de toutes les grandeurs physiques et cosmologiques ne sont pas également probables. Au contraire, de telles grandeurs assument des valeurs spécifiques pour satisfaire à la condition qu'il existe des lieux où l'on peut développer la vie basée sur le carbone et à la condition que l'univers soit suffisamment vieux pour que cela soit déjà arrivé.

Le P.A. faible n'est pas un principe cognitif mais simplement un principe méthodologique qui peut nous être utile afin d'éviter des erreurs d'interprétation et de généralisation dans nos observations, et pour définir clairement la portée et le contexte de ces dernières. Nous ne disons pas qu'aucune théorie cosmologique ne pourra ne pas connaître le processus qu'a accompli l'univers pour arriver jusqu'à nous. Nous faisons partie de ce processus et notre manière de voir les choses est conditionnée par tout ce qui est arrivé en des temps cosmologiques. Nous observons l'univers depuis une fenêtre temporelle bien délimitée dans l'histoire de l'univers lui-même, et cette fenêtre ne pouvait pas exister avant que soient réunies les conditions pour notre existence.

En le disant d'une autre manière, en utilisant un autre point de vue : pour faire des recherches sur le monde physique et sur le cosmos, l'homme a renforcé sa capacité perceptuelle en explorant, par exemple, d'autres longueurs d'onde, outre celles correspondant à la lumière visible : dans l'infrarouge et dans l'ultraviolet, jusqu'à inclure toutes les ondes

---

<sup>5</sup> R.H. Dicke, *Nature* 192, p. 440 (1961) ; *Rev. Mod. Phys.* 29, pp. 355 et 363 (1977).

<sup>6</sup> J.D. Barrow et F.J. Tipler, *The anthropic cosmological principle* (Oxford University Press, N.Y., 1986), p. 16.

électromagnétiques, depuis les rayons X jusqu'aux ondes radio ; il a lancé des télescopes en orbite au-delà des limites de l'atmosphère. Où qu'il soit, il a essayé d'obtenir des réponses qui ne dépendaient pas de sa perception limitée. Mais dans cette tentative d'éliminer toute influence de l'observateur, l'homme est arrivé à une limite, que le P.A. faible signale et qui réside dans le fait que sa propre vie est basée sur la chimie du carbone. Le carbone, ainsi que l'oxygène et le phosphore, également fondamentaux pour la vie, sont des atomes relativement lourds dont la formation a requis des processus qui ont été développés à l'échelle cosmologique.

Selon les théories actuellement admises, l'univers commence il y a quelque 17 milliards d'années, avec le big-bang, l'explosion primordiale – une *singularité, une fluctuation quantique de l'espace-temps* comme ils l'appellent – qui s'est produite quand toute la matière était concentrée en un point. La température et la densité étaient phénoménales. Au début, seuls les atomes d'hydrogène et d'hélium se sont formés. Les effets de l'explosion, selon cette théorie, sont visibles encore aujourd'hui et l'univers continue de s'étendre. Tandis que la température diminuait et que la matière se densifiait, des nuages de gaz se sont formés sous l'action croissante de la force de gravité jusqu'à atteindre des densités d'une ampleur capable de produire la fusion des noyaux atomiques. Ainsi les premières étoiles se sont formées dans un équilibre surprenant entre la force de gravité implosive et l'énergie nucléaire explosive libérée par la fusion. En plus de l'énergie, la fusion a déterminé la constitution de tous les autres noyaux atomiques, parmi lesquels les noyaux de carbone. Le cycle de ces étoiles de première génération s'est terminé quand tout le combustible nucléaire a été consommé et la force de gravité s'est imposée, en les faisant s'effondrer et en provoquant leur explosion finale. Les atomes qui avaient été produits dans le creuset stellaire ont été dispersés et un nouveau cycle a commencé, avec d'autres étoiles, parmi elles notre Soleil, et autour des étoiles des planètes, parmi elles notre Terre.

L'origine et l'évolution de l'univers selon la théorie standard du big-bang que nous avons à peine ébauchée, peuvent être rigoureusement décrites en recourant aux équations fondamentales de la physique. Encore aujourd'hui, on essaye de formuler des théories quantiques de la force gravitationnelle. Une de ses principales applications pourrait être d'expliquer les premiers moments du big-bang. Les quatre forces fondamentales, que nous avons mentionnées précédemment, dépendent de quelques constantes universelles, plus précisément : la vitesse de la lumière, la constante de gravitation universelle, la constante de Planck, la constante de Hubble, la charge de l'électron, la masse de l'électron, etc. La valeur numérique de toutes ces constantes a été empiriquement déterminée et est le résultat de mesures expérimentales, c'est-à-dire qu'elles ne dérivent pas de lois formelles, de lois universelles, comme le nombre  $\pi$  (pi grec) – la relation entre la circonférence et le diamètre d'un cercle – qui est une quantité abstraite définie en termes purement mathématiques. À ce jour, il n'existe pas de théorie exhaustive de laquelle peuvent dériver les valeurs des constantes fondamentales. Mais le P.A. faible donne des indications qui lient ces valeurs que de telles constantes peuvent assumer, dans le sens où celles-ci doivent être compatibles avec notre existence, avec la vie basée sur le carbone.

À partir de cela, nous pouvons nous demander ce qu'il se passerait, ou ce qu'il se serait passé, si les constantes fondamentales avaient des valeurs différentes de celles que nous connaissons. Nous pouvons prévoir quel type d'univers nous aurions si on attribuait à ces constantes des valeurs différentes de façon minimale aux valeurs mesurées. Le résultat de ces calculs montre que l'évolution de l'univers serait complètement altérée et, dans la pratique, les conditions qui ont donné naissance à la vie sur Terre, ne seraient pas remplies. Une plus petite densité de matière, par exemple, n'aurait pas permis la formation des étoiles ; et vice versa, une densité plus grande aurait généré des trous noirs et non des étoiles. Et en supposant

que les étoiles se soient formées, une intensité différente des forces gravitationnelles ou nucléaires aurait été un bouleversement catastrophique et aurait empêché cet équilibre délicat entre la force de gravité et la force nucléaire qui permet que l'étoile dure le temps nécessaire pour produire "la substance dont nous sommes faits" ou pour donner de l'énergie à une planète comme la Terre pour qu'en elle se développe la vie.

En nous limitant au cadre cosmologique, la liste des propriétés entropiques sans lesquelles la vie ne pourrait pas exister est impressionnante<sup>7</sup>. Voyons quelques exemples.

Considérons les protons, les électrons et les neutrons. Si d'une façon inattendue la masse totale du proton et de l'électron augmentait de très peu, en ce qui concerne la masse du neutron, l'effet serait dévastateur : l'atome d'hydrogène se retrouverait instable, tous les atomes d'hydrogène se désintégreraient immédiatement sous forme de neutrons et de neutrinos ; sans combustible nucléaire, le soleil s'effondrerait ; toutes les autres étoiles suivraient le même sort.

Autre exemple : les atomes d'oxygène et de carbone existent en proportion semblable dans la matière vivante et, à une échelle plus vaste, dans tout l'univers. Il est possible d'imaginer la vie dans un univers avec un déséquilibre très petit entre l'oxygène et le carbone, mais un déséquilibre très grand empêcherait son existence. Des roches et des sols avec un fort excès d'oxygène brûleraient toute substance chimique faite de carbone avec laquelle ils entreraient en contact.

En 1974, B. Carter soutenait que derrière cette série remarquable de coïncidences entropiques devait exister un certain principe<sup>8</sup>, et il a introduit le Principe Anthropique Fort qui, selon Barrow et Tipler, est ainsi défini<sup>9</sup> :

À un certain stade de son histoire, l'univers doit posséder ces propriétés qui permettent que la vie se développe.

Tandis que le P.A. Faible donne une règle de sélection pour nos observations (notre manière de percevoir l'univers dépend aussi du fait que notre vie est basée sur le carbone et que celui-ci doit s'être formé dans l'univers), le P.A. Fort affirme de plus que les lois fondamentales et l'univers lui-même doivent être comme ils sont pour que la vie apparaisse. Parmi tous les univers possibles, nous vivons précisément dans celui qui nous permet d'exister. Si tel n'était pas le cas, nous ne pourrions pas raconter cette histoire. Il ne s'agit pas d'une tautologie mais du témoignage d'un événement qui, au niveau théorique, est extrêmement peu probable : on estime<sup>10</sup> que la probabilité que l'univers ait la configuration qu'il présente aujourd'hui, en prenant en compte seulement les conditions initiales possibles au moment du big-bang, est une sur un nombre tellement grand que si nous associons un zéro à chaque proton, à chaque électron et à toute autre particule existante dans l'univers complet, cela ne suffirait pas pour l'écrire.

Face à un tel chiffre, il y a ceux qui accordent à ce fait une signification non accidentelle et voient dans le P.A. Fort l'expression d'un projet, d'une téléologie (c'est-à-dire, un but) dans l'histoire de l'univers : toute l'évolution cosmique est orientée, depuis ses débuts, vers l'apparition de la vie et de la conscience.

Il y a ceux qui vont plus loin et voit dans le P.A. Fort la confirmation "scientifique" des idées et des croyances religieuses traditionnelles. On est arrivé au point de recourir au

---

<sup>7</sup> Cf. J.D. Barrow et F.J. Tipler, op. cit.

<sup>8</sup> B. Carter, dans *Confrontation of cosmological theories with observation*, Ed. M.S. Longair (Reidel, Dordrecht, 1974), p. 291.

<sup>9</sup> J.D. Barrow et F.J. Tipler, op. cit., p. 21.

<sup>10</sup> R. Penrose, *The emperor's new mind*, Oxford University Press, 1989.

Principe dans des traités de théologie pour justifier d'anciennes cosmologies dans un mélange de science et de religion, dans laquelle l'une est soumise à l'autre. Implicitement (et parfois de manière explicite), on soutient que les modèles élaborés en physique, surtout s'ils se réfèrent à la genèse de l'univers, doivent être compatibles avec les schémas théologiques.

Cette ligne interprétative n'est pas unique. En étendant les principes de la mécanique quantique au niveau cosmologique, J.A. Wheeler a formulé une version du P.A. appelé "participative" selon laquelle l'univers lui-même n'existe pas indépendamment de l'observateur<sup>11</sup>. Autrement dit : sans observateur, il n'existe pas de lois physiques. Cette affirmation dérive évidemment de l'interprétation de la mécanique quantique selon l'école de Copenhague. Wheeler était absolument convaincu que toute théorie physique future ne pourrait pas ne pas inclure le rôle actif de l'observateur. En d'autres termes, le physicien n'est pas simplement un observateur, mais un "participant" qui, dans son exploration de l'univers, donne existence à ce qu'il observe.

Il convient de dire aussi que beaucoup critiquent le P.A. parce qu'ils disent que celui-ci donne trop d'importance à l'être humain. Mais ces critiques ne paraissent pas se rendre compte qu'ils en arrivent ainsi sans justification à privilégier le hasard, et ceci est précisément ce qu'ils font.

De toute manière, nous ne pouvons pas cesser de tenir compte que le hasard suit également des règles bien précises, comme le démontre le débat sur la mécanique quantique. On se demande alors pourquoi le hasard obéit à certaines lois et pas à d'autres. Si on a recours au hasard pour éviter les implications du P.A. Fort, on ne fait pas autre chose que de transférer les mêmes questions au domaine du calcul des probabilités, sans rien résoudre en définitive.

Cela vaut la peine, pour clarifier ce point, de faire une brève digression sur le concept de probabilité, qui – comme nous l'avons vu – est si important dans la mécanique quantique, mais il est aussi présent dans tous les secteurs de la science, depuis les systèmes complexes jusqu'aux théories de l'évolution des espèces biologiques.

Les interprétations courantes du concept de probabilité démontrent qu'il n'y a aucun sens de parler de probabilité objective, que les probabilités ne sont pas simplement une abstraction mathématique ou quelque chose qui peut être réduit à l'observation ou à la donnée empirique. On affirme aujourd'hui une conception subjectiviste des probabilités qui peut être exemplifiée avec les mots du mathématicien B. de Finetti<sup>12</sup> : « Il n'y a aucun sens de parler de la probabilité d'un événement sans faire référence à l'ensemble des connaissances dont dispose une personne ». Si nous voulions définir une probabilité objective, nous devrions dire qu'elle est de "0" si l'événement ne s'est pas produit et de "1" si l'événement a eu lieu. Mais puisque nous ne pouvons pas savoir si l'événement sera vérifié, il ne nous reste plus qu'à "estimer" une telle probabilité sur la base de nos connaissances, de nos espoirs, de notre patrimoine culturel, historique, social et biologique.

## Conclusions

Qu'est-ce que réserve le futur ? Quelle sera l'évolution de l'univers selon les théories cosmologiques ? Que pouvons-nous attendre de telles théories ?

En accord avec le modèle standard du big-bang, il y a deux types d'évolution possible selon la quantité totale de matière présente dans l'univers : l'expansion s'arrêtera et le

---

<sup>11</sup> J.A. Wheeler, dans *Fundamental problems in the special science*, Ed. R.E. Butts et J. Hintikka, Reidel, Dordrecht, 1974, p. 3 ; dans *The nature of scientific discovery*, Ed. O. Gingerich, Smithsonian Press, Washington, 1975, pp. 261-296 et 575-587.

<sup>12</sup> B. De Finetti, *La filosofia della probabilità*, Il saggiatore, Milan, 1995, p. 64.



processus s'inversera jusqu'à terminer dans un big-crunch catastrophique, ou bien l'expansion continuera indéfiniment jusqu'à la mort entropique. Dans les deux cas, aucun type de vie biologique ne pourra survivre. Mais la fantaisie des physiciens nous aide de nouveau à sortir de cette impasse : on fait l'hypothèse que l'homme arrivera à s'adapter à cette condition extrême, en se transférant éventuellement vers des modes de vie non biologiques produit par la technologie. Barrow et Tipler ont généralisé cette idée dans le Principe Anthropique final<sup>13</sup> : Des systèmes intelligents qui élaborent une information devront apparaître dans l'univers, et une fois qu'ils l'auront fait, ils ne mourront pas.

Durant ces dernières années, la théorie du big-bang a perdu de l'importance et il y a ceux qui soutiennent qu'elle sera dépassée avant que ne se termine ce siècle<sup>14</sup>. Ils sont nombreux les faits que cette théorie n'arrive pas à expliquer : l'âge de l'univers, l'homogénéité remarquable de la radiation du fond cosmique, le problème de la "matière obscure", la présence des quasars, etc.

La réponse des théoriciens du big-bang à ces questions a été d'introduire toute une série d'hypothèses ad hoc pour adapter au mieux le modèle aux données expérimentales qui se sont accumulées depuis les années 60 jusqu'à nos jours. Il est difficile, voire impossible, de vérifier expérimentalement nombre de ces hypothèses. En ce sens, il ne faut pas oublier – et c'est un point fondamental – que le critère de vérification expérimentale galiléen n'est pas applicable à l'univers dans sa totalité. De l'extérieur, on voit beaucoup d'analogies avec la situation qui avait été posée pendant la Renaissance avec la théorie de Ptolémée. À cette époque, pour justifier les anomalies du mouvement des planètes, les théoriciens réduisaient les modèles des orbites autour de la Terre à des cercles et des épicycles déterminés d'une façon ad hoc, afin d'obtenir des mouvements composés qui étaient compatibles avec ceux qui étaient observés. Et cela a continué jusqu'à ce que Copernic propose un modèle totalement nouveau qui, au début, n'était pas aussi précis que celui de Ptolémée en termes de prévision. De fait, en adaptant bien les épicycles, on pouvait reproduire parfaitement les orbites planétaires, tandis que la simple théorie de Copernic se basait sur des orbites circulaires qui avaient le Soleil pour centre. C'était justement la simplicité qui donnait force à la nouvelle théorie qui, avec l'introduction des orbites elliptiques de Kepler et grâce à la confirmation expérimentale avec le télescope de Galilée, a fini par supplanter l'ancienne théorie.

Vu l'impasse actuelle, il n'est pas étrange que ces derniers temps plusieurs alternatives à la théorie standard aient été proposées. En particulier, on a ressorti et on a réadapté les diverses variantes du modèle de l'univers *stationnaire et infini*.

De nombreuses coïncidences anthropiques que nous avons mentionnées (par exemple, celles associées à l'évolution stellaire et à la formation du carbone) subsistent dans ces nouveaux modèles, tandis qu'il serait très difficile d'appliquer le concept de mort entropique dans un univers infini. À vrai dire, dans le modèle standard du big-bang, beaucoup considèrent qu'il n'est pas précis de parler de mort entropique. Ce concept est associé à une vision de l'entropie du XIX<sup>e</sup> siècle, liée à la thermodynamique classique des états d'équilibre. Leur modèle de référence est le réticule cristallin avec son ordre, sa régularité, son équilibre, mais aussi avec sa fixité. Toutefois, le surgissement de la vie dans l'univers, comme l'a clairement mis en évidence I. Prigogine, est la démonstration tangible de la manifestation de l'ordre dans des structures dissipatives, chaotiques, éloignées de l'équilibre thermodynamique, comme le sont précisément les organismes vivants.

Il y a ceux aussi qui pensent qu'une future théorie pourra expliquer les coïncidences anthropiques ou simplement les redimensionner et les réinterpréter, atténuant ainsi sa charge

---

<sup>13</sup> J.D. Barrow et F.J. Tipler, op. cit., p. 23.

<sup>14</sup> Cf. E.J. Lerner, *The Big Bang never happened*, Times Books, 1991.

de caractère exceptionnel. De fait, beaucoup de physiciens – en particulier, ceux qui sont le plus liés à la tradition positiviste – ont l'espoir qu'on arrivera un jour à formuler une théorie qui, de manière abstraite et univoque, donnera les valeurs des constantes universelles et, probablement, arrivera à l'équation finale, indépendante des conditions initiales : la tant attendue Théorie du Tout. Mais une équation universelle n'implique pas nécessairement que les solutions soient univoques : il serait très difficile (dans la pratique, impossible) de projeter ce qui est universel à ce qui est particulier. Les théories modernes du chaos ont montré l'extrême sensibilité des conditions initiales, intrinsèquement indéterminées, de tout système physique complexe. Nous savons aujourd'hui qu'aucun ordinateur, aussi puissant soit-il, et aucun réseau de stations météorologiques, aussi dense soit-il, ne pourront formuler des prévisions du temps valables à long terme. Notre système solaire, qui en des temps reculés était utilisé comme métaphore pour exprimer la régularité, la stabilité et l'éternité de l'univers (et qui a donné naissance à l'image du "Dieu horloger" du rationalisme), est considéré aujourd'hui comme un système instable, destiné à s'évaporer, se dissoudre, avec les planètes qui abandonnent leurs orbites "éternelles". La complexité mathématique de ce système est tellement grande qu'il est impossible d'estimer à quel moment on vérifiera un tel événement.

De toute manière, une équation universelle serait une théorie mathématique, et par conséquent, une théorie du "comment" et non du "pourquoi". Et même une théorie mathématique de l'univers formulée par un être qui fait partie intégrante de cet univers serait aussi une théorie de l'homme, son créateur. Et aussi fascinante que celle-ci soit au niveau esthétique, il lui manquera toujours un contexte externe dans lequel s'insérer – un méta univers qui permet sa vérification – et celle-ci pourra seulement nous induire à une attitude de contemplation muette et perplexe. L'effet psychologique et culturel d'une telle théorie ne serait pas neutre : ce serait le triomphe du hasard, de l'idée selon laquelle tout naît du néant et se termine dans le néant, où l'homme – étrange résultat du hasard et de la nécessité – ne peut faire autre chose que d'assumer une position insignifiante face à la majesté de l'univers.

En ce sens, il convient de rappeler les critiques que plusieurs historiens et étudiants des phénomènes culturels ont faites vis-à-vis des généralisations cosmologiques du Second Principe de la Thermodynamique effectuées pendant le siècle passé et qui sont encore aujourd'hui en partie en vigueur. L'idée de mort entropique apparaît si l'on admet que l'univers est un système thermodynamiquement fermé. Admettre ceci n'était pas (et n'est pas) facilement justifiable en termes théoriques et il n'existait pas non plus d'indices expérimentaux qui l'eussent approuvé. Cependant, la notion de mort entropique a été diffusée rapidement et elle a presque été transformée en un dogme qui, partant des cosmologies "scientifiques" du positivisme, est arrivé jusqu'à nos jours. Face à des extrapolations qui n'ont rien de scientifique (si avec ce terme on comprend la définition galiléenne de vérification expérimentale), il est licite de se demander quelles bases préscientifiques ont donné origine à des théories comme celle de la mort entropique ou d'autres semblables que nous propose continuellement la fantaisie des cosmologistes. Cela vaut la peine de rappeler ici l'interprétation qu'O. Spengler donne dans *Le déclin de l'occident* sur la mort entropique formulée par Von Clausius et d'autres éminents chimistes allemands dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour Spengler, cette théorie n'était pas plus que la reformulation dans le cadre scientifique de l'ancienne cosmologie germanique de la Chute des Dieux (Götterdämmerung) et de l'incendie du Walhalla, avec lesquels se concluait tragiquement la vie de l'univers, cosmologie qui avait été mise de nouveau à la mode dans les opéras de Wagner. Une base mythologique tellement ancienne et "irrationnelle" avait été subrepticement insinuée dans une théorie scientifique.

On pourrait peut-être dire quelque chose de semblable en ce qui concerne les actuelles Cosmologies. Il y a ceux qui remarquent que dans la base de la théorie du big-bang, il y a un

modèle mythique assez évident – la Genèse biblique – et l’obstination avec laquelle il est défendu au-delà des preuves expérimentales peut être considérée comme un indice clair que nous nous trouvons face à une croyance à caractère préscientifique. Comme c’est parti, la discussion théorique sur les Cosmologies actuelles, vu la difficulté d’obtenir des preuves expérimentales, court le risque de se transformer en quelque chose qui ressemble aux conflits théologiques médiévaux.

Pour autant, le Principe Anthropique – dans toutes ses variantes – suggère que toute théorie physique future ne pourra pas ne pas tenir compte du rôle de l’observateur de manière explicite. Comme nous l’avons dit plusieurs fois ici, le caractère central de l’observateur, c’est-à-dire, de la conscience humaine, paraît être une constante qui apparaît dans plusieurs domaines des sciences physiques.

## L'ÊTRE HUMAIN AU SEUIL DU NOUVEAU MILLÉNAIRE

### *Crise sociale et personnelle du moment actuel : propositions de l'Islam et propositions du Nouvel Humanisme.*

*Centre des Congrès de la Province de Milan  
Milan, le 15 novembre 1997*

Je remercie le Centre des Cultures de Milan, "Alien" et son président pour avoir organisé cet événement. Je remercie également le Dr. Ali Abu Shwaima pour avoir illustré la position de l'Islam dans la crise actuelle de la civilisation. Et enfin, je remercie tous les amis qui sont venus d'Afrique et tout le monde ici présent.

J'essaierai, pendant le temps qui m'est imparti, de décrire la position du Nouvel Humanisme, que je représente ici, sur quelques points fondamentaux. En premier lieu, je veux commencer avec l'ampleur et le sens de la crise personnelle et sociale que nous sommes en train de vivre, et nos propositions pour y faire face. Ensuite, la conception de l'être humain que nous proposons, et pour finir, un sujet, central lui aussi, surtout dans le contexte de cette rencontre, c'est-à-dire notre position face à la religiosité et à la transcendance.

Mais avant de commencer le développement de ces thèmes, il me semble particulièrement important de clarifier ce que représente pour nous cette rencontre avec des représentants officiels – de grande expérience et de profonde connaissance de la doctrine – d'une des plus grandes religions du monde : l'Islam.

Notre mouvement est jeune, né dans un milieu culturel spécifique, latin, et plus particulièrement latino-américain, mais qui a montré, dès le départ, une vraie vocation internationaliste, ou mieux, une claire intention de surmonter sa particularité culturelle et de se diriger vers toutes les cultures. Tandis qu'il s'amplifiait depuis son lieu d'origine, vers l'Europe et les États-Unis et ensuite en Asie et Afrique, le Mouvement Humaniste contactait et incluait des gens et associations de différentes cultures et religions.

Il est nécessaire de préciser avant toute chose un aspect fondamental : le Mouvement Humaniste n'a jamais demandé à ses membres de couper leurs racines culturelles ou d'abandonner leur foi religieuse pour s'uniformiser au modèle culturel de ses fondateurs. Au contraire, il les a toujours invités à mettre en pratique, dans la forme la plus cohérente et profonde, les principes religieux et moraux auxquels ils croient et qu'ils considèrent comme valables. Le Mouvement Humaniste ne distingue pas ses membres sur la base de leurs croyances religieuses ; au contraire il accepte en son sein toute religion y compris l'athéisme, pour autant qu'elle ne prêche ni ne pratique la violence ou la discrimination pour imposer sa vision du monde.

C'est justement parce qu'il inclut en son sein, sur une même base d'égalité et selon l'unique critère d'humanité commune, des personnes qui font partie de cultures et religions différentes, que le Mouvement Humaniste a toujours favorisé toutes les activités qui conduisent à une meilleure connaissance réciproque, à un échange et un enrichissement mutuel, avec les représentants des différentes religions. La liste de ces rencontres est déjà longue. J'en évoquerai seulement quelques-unes, celles auxquelles j'ai eu la chance de participer personnellement.

En 1981 au Sri Lanka, il y eut une grande rencontre entre les représentants les plus importants du Shanga, c'est-à-dire l'ordre bouddhiste, et le fondateur du Mouvement

Humaniste, Silo. Toujours en 1981, il y eut une autre rencontre de Silo avec plusieurs religieux hindouistes, à l'occasion d'un discours que Silo même a donné sur la plage de Chawpatty à Bombay, face à 10.000 personnes. Je me rappelle aussi qu'un délégué de l'église orthodoxe russe, qui représentait le Patriarche, avait participé au premier Forum Mondial Humaniste à Moscou en 1993. Il y eut plusieurs rencontres avec les communautés hébraïques, en particulier en Argentine, de même avec la foi Ba'hai et avec les représentants religieux de peuples indigènes d'Amérique. Donc, cet échange d'idées avec nos amis islamistes se situe, pour nous, dans un contexte plus large, qui est celui de la rencontre avec les représentants de toutes les croyances auxquelles adhèrent nos membres. La rencontre d'aujourd'hui se déroule au moment où de nombreuses personnes, formées dans l'Islam et pour lesquelles l'Islam constitue tant la racine culturelle que le guide spirituel, commencent à adhérer au Mouvement Humaniste.

Je dois ajouter, pour terminer ce point, que lors de toutes les rencontres que j'ai citées et bien d'autres encore, notre message a été reçu avec grande attention et respect ; nous avons toujours trouvé des gens qui, même s'ils faisaient partie d'une croyance spécifique, parfois une très ancienne religion, ont toujours montré une véritable préoccupation non seulement pour leur communauté religieuse et pour leur église, mais aussi pour le sort de l'humanité en général, pour cette situation de grave crise, pour ce passage historique très délicat que le monde est en train de vivre.

Maintenant le sens que ce moment a pour nous étant clarifié, je voudrais traiter les thèmes qui constituent le contenu spécifique. Commençons donc avec la crise personnelle et sociale, qui est le titre même de cette rencontre.

Le Mouvement Humaniste, à partir de son apparition il y a 30 ans, a toujours parlé d'une crise qui se serait étendue et creusée jusqu'à miner les fondements mêmes de l'actuelle société humaine ; d'une crise qui n'aurait épargné aucun pays et aucune institution, aussi solide, puissant, respecté qu'ils puissent sembler.

Il y a 30 ans, ces discours paraissaient un peu étranges, peu intéressants, et aussi catastrophistes. Aujourd'hui, après bien des déceptions, défaites et pertes de nos certitudes, de nos modèles, même l'homme de la rue admet l'existence d'une crise qui implique tant la sphère sociale que la sphère personnelle.

Le Mouvement Humaniste a toujours soutenu qu'il ne s'agissait pas d'une crise partielle, limitée à quelques secteurs de la société, comme par exemple la politique, l'économie, l'art, la vie religieuse, mais d'une crise structurelle et globale. Elle ne serait pas non plus limitée à l'Occident, où ses symptômes étaient plus clairs, mais elle s'étendrait à toutes les cultures, à toute la société humaine. Mais le Mouvement Humaniste a aussi toujours insisté sur le fait qu'une telle crise ne devait pas être interprétée comme tragique ou "millénariste" : elle représentait la fin d'un moment du processus, la fin d'une condition et annonçait une transformation radicale, combien même difficile et tortueuse, de la civilisation humaine. La crise, même avec les périls et les menaces qu'elle impliquait, correspondait à une croissance, à un progrès de l'être humain. Il y avait la crise parce que l'être humain avait fait de grands pas en avant et que rien de ce qu'il avait réussi ne le satisfaisait pleinement.

Et c'est justement de ce délicat passage d'un état à un autre, plus avancé, de la civilisation humaine que le Mouvement Humaniste puise sa légitimité. Le Mouvement ne serait pas nécessaire si les institutions, l'organisation sociale, la distribution des richesses étaient des problèmes résolus partout dans le monde, si les êtres humains vivaient joyeux et en paix toujours plus profonde dans toutes les parties du monde.

Ici nous atteignons l'aspect le plus spécifique de la crise actuelle, qui en fait un fait unique, quelque chose qui n'est jamais survenu dans l'histoire de l'humanité : je me réfère à sa globalité, à sa dimension planétaire. Dans l'histoire humaine, on a assisté à plusieurs reprises à l'écroulement d'empires immenses, de civilisations entières, à la disparition de peuples puissants avec leurs villes, leurs institutions, leurs dieux. Mais jamais, au niveau de l'humanité dans son ensemble, n'était apparue la menace d'une catastrophe globale, d'une disparition complète, comme celle que nous affrontons aujourd'hui devant les dangers d'une guerre nucléaire et des déséquilibres écologiques. De même, jamais n'était apparue la possibilité de la création d'une civilisation globale et commune pour tous les peuples de la Terre. La crise provient de ce difficile et périlleux passage.

Notre génération est la première qui a vu l'image de sa propre planète de l'extérieur. Depuis l'espace, nous avons vu notre planète comme une planète entière ; les limites entre les pays n'étaient pas tracées ; c'était notre maison à tous. Et nous l'avons vue menacée, fragile. Je crois que rien, mieux que cette image, ne peut rendre compte de la crise et en même temps du défi qui attend l'humanité.

Parce que sur cette planète, commune à tous, unifiée par les moyens de communication de masse, nous voyons en temps réel les déséquilibres plus douloureux, la famine et l'opulence, les technologies les plus avancées et le travail physique le plus aliénant, des villes immenses aux limites de la rupture et des zones fécondes et des déserts. Mais surtout, nous observons la confusion, la perte du sens de la vie et la violence sous toutes ses formes : économique, religieuse, raciale, sexuelle, psychologique... La violence, exaltée par le nouveau potentiel technologique.

Je crois qu'il apparaît à tous clairement qu'aujourd'hui existe la possibilité pratique de porter l'humanité entière à un niveau acceptable en ce qui concerne la nourriture, le logement, la santé. Si tout cela ne se réalise pas, c'est parce qu'il existe un système économique monstrueux qui concentre 80 % des richesses dans les mains de 20% de l'humanité. Et ceci non seulement à l'échelle mondiale, entre pays riches et pays pauvres, mais aussi au sein de ces mêmes pays opulents, où augmentent le chômage, la marginalisation de couches entières de la population, de zones géographiques complètes.

Mais peut-être que l'aspect le plus préoccupant de la crise actuelle réside dans la confrontation entre les différentes cultures. Il y a peu, les grandes civilisations se développaient séparément, en grande partie sur la base de facteurs endogènes, et ce n'est qu'occasionnellement qu'elles ont interagi de manière plus ou moins profonde, à travers les échanges commerciaux, les influences culturelles et religieuses, les migrations, les guerres. Aujourd'hui, dans le village mondial, toutes les cultures sont en interaction. À travers les moyens de communication de masse, apparaissent dans nos maisons des modes de vie divers, des visions du monde différents, des finalités et des valeurs en contraste les unes avec les autres. Où est le bien et où se trouve le mal ? Tout devient relatif. Dans les grandes métropoles, dans un espace physique restreint, vivent côte à côte des êtres humains avec des paysages culturels, des points de référence, des modèles de vie différents ou même opposés. Où est le bien et où se trouve le mal, si ce qui est bien pour moi est différent de ce qui est bien pour mon voisin ?

Pour le Mouvement Humaniste, la magnitude et la signification de la crise actuelle résident en cela. Nous pourrions ajouter des descriptions plus approfondies – sociologiques, politiques, économiques, etc. – mais je crois que même sans cela, il est assez facile d'admettre que dans la situation de globalisation actuelle – dans laquelle nous ne pouvons rebrousser chemin – deux issues se présentent : ou une lutte destructive entre les diverses cultures pour l'hégémonie, avec la prédominance finale de l'une sur les autres et donc l'apparition d'une

nouvelle dimension impérialiste uniformisée, coercitive, à l'échelle planétaire, ou bien la création d'une nouvelle nation humaine universelle, où les différentes cultures puissent coexister, en apportant chacune sa propre expérience et sa propre contribution, chacune avec sa propre identité, avec ses propres couleurs, sa propre musique, sa manière spécifique de se rapprocher du divin.

Ici, nous arrivons à un autre point dont nous aimerions débattre. Quelle est la contribution que peut apporter le Mouvement Humaniste à la construction de la nation humaine universelle ? Mais avant cela, un éclaircissement est nécessaire.

Si nous ouvrons un manuel d'histoire, nous apprenons que l'humanisme était un phénomène culturel apparu à un moment historique et en un lieu géographique bien précis : en Italie tout d'abord et par la suite dans toute l'Europe Occidentale entre la moitié du XIV<sup>ème</sup> siècle et la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle.

Mais en quoi ce mouvement culturel trouve-t-il sa place dans les problématiques d'aujourd'hui ? Certes, nous comprenons tous que son importance a été énorme dans l'histoire de l'Occident parce qu'il revendiqua la dignité et la place centrale de l'être humain, contre la réduction opérée au cours du Moyen-âge chrétien. Mais que signifie-t-il pour les cultures asiatique et africaine, pour les héritiers des cultures précolombienne et océanienne ? Le Mouvement Humaniste actuel reformule et réinterprète dans une forme nouvelle le concept d'humanisme et l'insère dans une perspective historique globalisante, soit en une symbiose avec l'époque actuelle qui, comme nous l'avons dit, voit l'émergence, pour la première fois dans l'histoire humaine, d'une société planétaire.

Pour nous, l'humanisme qui apparaît avec force en Europe pendant l'époque de la Renaissance et qui place l'être humain et sa dignité au centre de tout, n'est pas un phénomène exclusivement européen. Il était déjà présent dans d'autres cultures, par exemple, l'Islam, l'Inde et la Chine. Certes, on le nommait autrement, vu que les paramètres culturels de référence étaient différents, mais il était implicite dans le type "d'attitudes" et de "perspective face à la vie".

Ainsi, dans notre conception des choses, l'humanisme s'avère être un phénomène surgi et se développant en diverses parties du monde et à diverses époques. Justement grâce cela, il peut imprimer une direction convergente à des cultures diverses qui, actuellement, se trouvent en contact de manière forcée et conflictuelle.

Mais sur la base de quels indicateurs historiques pouvons-nous parler en ces termes et développer cette interprétation ? En quelle période peut-on parler d'"humanisme" pour des cultures qui ont eu une histoire complexe et extrêmement variée ? À notre avis, dans toutes les grandes cultures de la Terre, il est possible de constater certains moments, que nous nommons justement "humanistes" et qui présentent des indicateurs précis.

En de tels moments, l'être humain occupe une position centrale, soit comme valeur soit comme préoccupation :

- on affirme l'égalité entre tous les êtres humains ;
- on reconnaît et on valorise les diversités personnelles et culturelles ;
- on tend à développer la connaissance au-delà de ce qui est accepté jusque-là comme vérité absolue ;
- on affirme la liberté de professer n'importe quelle idée ou croyance ;
- on répudie la violence.

À ce propos, je voudrais citer justement l'exemple de l'Islam.

En ce moment, en Occident, on tend à identifier l'islam à une tendance religieuse fondamentaliste – qui est par ailleurs présente dans toutes les religions historiques, sans exception – en oubliant que l'islam, pendant les siècles qui correspondent à notre Moyen-âge, se caractérisait comme étant l'un des exemples les plus brillants de tolérance religieuse. Et ceci quand en Europe régnait l'intégrisme religieux le plus rigide et intransigeant.

Mais, pour décrire plus précisément ce que nous avons défini comme "moment historique humaniste" dans l'islam, je me réfère à un expert en la matière, l'historien russe Artur Segadeev. Je voudrais vous lire le passage suivant, tiré de l'une de ses conférences intitulée : "l'humanisme dans la pensée classique musulmane" :

« (...) L'infrastructure de l'humanisme dans le monde musulman était déterminée par le développement des villes et par la culture citadine... La concentration dans les villes qui s'étaient enrichies grâce au commerce et aux impôts, détermina, au Moyen-âge, l'apparition d'une couche d'intellectuels relativement nombreux, une dynamisation de la vie spirituelle, la prospérité de la science, de la littérature et de l'art. L'être humain était le centre d'intérêt en tant que genre humain et en tant que personnalité unique. Il faut signaler que le monde musulman médiéval ne connaissait pas de division dans les orientations axiologique – c'est-à-dire dans les valeurs – entre la culture urbaine et la culture opposée aux habitants des villes, comme celle qui existait en Europe entre les habitants des monastères et ceux des châteaux féodaux. Dans le monde musulman, les représentants de l'éducation théologique et les groupes sociaux, comparables aux féodaux d'Europe, vivaient dans les villes et expérimentaient la puissante influence de la culture générée par les habitants urbains fortunés.

Nous pouvons nous faire une idée de l'orientation axiologique de ces habitants si nous examinons le groupe social de référence qu'ils tendaient à imiter parce que celui-ci incarnait les traits distinctifs et indispensables d'une personnalité illustre et bien éduquée.

Ce groupe de référence était formé par les Adibes, personnes ayant de nombreux centres d'intérêt, très instruites et de profond sens moral. L'Adib, ou plutôt l'ensemble des qualités propres de l'Adib, comportait un idéal de conduite dans la vie citadine et à la cour, basée sur le raffinement et l'humour, et était, par sa fonction intellectuelle et morale, synonyme du mot grec "paideia" et du mot latin "humanitas". Non seulement les Adibes incarnaient des idéaux d'humanisme mais étaient aussi des propagateurs d'idées humanistes qui, parfois, prenaient la forme de sentences lapidaires : "l'homme est un problème pour l'homme" ; "pour celui qui traverse notre mer il n'existe pas d'autre rivage que lui-même". L'insistance sur le destin terrestre de l'être humain tellement typique chez l'Adib conduisait parfois au scepticisme religieux et à l'apparition parmi ses représentants de figures importantes qui montraient ostensiblement leur athéisme. Le mot Adab signifiait initialement les normes de comportement, l'étiquette, des bédouins, il acquit sa signification véritablement humaniste lorsque le Califat, pour la première fois depuis Alexandre Le Grand, devint le centre interrelationnel de différentes traditions culturelles et de divers groupes confessionnels, le centre qui unissait la Méditerranée avec le monde Irano-Indien.

Dans la période où la culture musulmane médiévale fut prospère, l'Adab se vit gratifié dans son exigence de connaître la philosophie hellénique ancienne et assimila les programmes d'éducation élaborés par les philosophes grecs. Les musulmans disposaient d'énormes possibilités pour la réalisation de ces programmes : on peut dire, que selon le calcul des spécialistes, il y avait plus de livres à Cordoue que dans toute l'Europe, hormis à Al-Andalous. La transformation du Califat en centre d'influences interculturelles mélangeant divers groupes ethniques, contribua à la formation d'un autre trait visible de l'humanisme : l'universalisme, en tant qu'idée de l'unité du genre humain. Dans la réalité, à la formation de cette idée correspondait le fait que les terres habitées par les Musulmans s'étendaient de la



Volga, au nord, jusqu'à Madagascar, au sud, et de la côte atlantique d'Afrique, en Occident, jusqu'à la côte pacifique d'Asie, en Orient.

Même si avec le temps l'empire musulman s'est désintégré et que les petits États formés sur ses ruines étaient comparés aux possessions des successeurs d'Alexandre Le Grand, les fidèles de l'Islam vivaient unis par une seule religion, une seule langue littéraire commune, une seule loi, une seule culture et dans la vie quotidienne, ils communiquaient et échangeaient avec des valeurs culturelles de différents groupes confessionnels très variés. L'esprit de l'universalisme dominait dans les cercles scientifiques, dans les réunions ("Madjalis") qui unissaient des musulmans, des chrétiens, des juifs et des athées provenant des coins les plus reculés du monde musulman et qui partageaient des intérêts intellectuels communs. C'est "l'idéologie de l'amitié" qui les unissait, celle-ci ayant déjà uni auparavant les écoles philosophiques de l'Antiquité, par exemple des stoïciens, des épicuriens, des néoplatoniciens, etc. ainsi que pendant la Renaissance italienne, le cercle de Marsilio Ficino. Sur le plan théorique, les principes de l'universalisme – qui avaient déjà été élaborés dans le contexte de Kalam, dit théologie spéculative – devinrent ensuite le fondement de la conception du monde, aussi bien des philosophes rationalistes que des mystiques soufis. Dans les discussions organisées par les théologiens Mutakallimies (les Maîtres de l'Islam) dans lesquelles participaient des représentants de différentes confessions, la norme était d'argumenter sur l'authenticité des thèses, non pas en s'appuyant sur des références aux textes sacrés – ceux-ci n'ayant pas de fondement pour la discussion entre les représentants des autres religions – mais plutôt en s'appuyant exclusivement sur la raison humaine. »

Le troisième point que j'aurais aimé développer est celui relatif à la conception de l'être humain proposée par le Mouvement Humaniste.

Le Mouvement Humaniste classe l'être humain dans la dimension de la liberté. La conscience humaine, dans cette conception, n'est pas un reflet passif ou déformé du monde matériel, mais fondamentalement une activité intentionnelle, activité incessante d'interprétation et de reconstruction du monde matériel et social. L'être humain, bien qu'il participe du monde naturel dans la mesure où il a un corps, n'est pas réductible à un simple phénomène zoologique, non plus qu'à une nature, une essence définie, mais est un "projet" de transformation du monde matériel et de lui-même.

Le projet humain collectif est pour le Mouvement Humaniste, l'humanisation de la Terre, soit l'élimination de la douleur physique et de la souffrance mentale, et tout autant l'élimination de toute forme de violence et de discrimination qui privent les êtres humains de leur intentionnalité et de leur liberté, les réduisant à des choses, à des objets naturels, à des instruments de l'intentionnalité des autres.

Le Mouvement Humaniste synthétise tout cela dans la maxime : « rien au-dessus de l'être humain et aucun être humain en dessous d'un autre. »

Mais on pourrait objecter qu'il y a peut-être Dieu au-dessus de l'homme ? N'est-ce pas une étincelle divine qui rend l'être humain libre et radicalement différent des autres êtres animés ?

Pourquoi ne classe-t-on pas Dieu, la parole de dieu, les commandements de Dieu au-dessus de l'homme ? Dieu n'est-il pas le centre de tout, comme l'enseignent les religions ?

Il est très important pour nous de faire la distinction entre les religions – avec leurs livres sacrés, leurs théologies, leurs rites et cultes – et l'esprit religieux. L'esprit religieux s'est manifesté dans l'histoire (et aussi dans l'histoire de l'Islam) sous des formes qui ne coïncidaient pas nécessairement avec les canons établis et acceptés par les religions. Nous respectons les religions et les concevons comme des voies pour se rapprocher de l'ineffable ;

mais nous comprenons que le sacré, le divin, ne peut être réduit à des paroles ou des images humaines. Nous savons aussi que la foi – qui soulève des montagnes – ne peut être imposée, qu'elle peut apparaître et disparaître en des moments différents de la vie. Et c'est pour cela que nous acceptons en notre sein des athées et des croyants de diverses religions.

Je voudrais conclure avec les paroles de Silo, le fondateur du Mouvement Humaniste. Il s'agit d'un extrait d'un de ses discours intitulé "Le sens de la vie" :

*« Je déclare devant vous ma foi et ma certitude basée sur l'expérience, que la mort n'arrête pas le futur ; au contraire, elle modifie l'état provisoire de notre expérience pour la lancer vers la transcendance immortelle. Je n'impose pas ma certitude ni ma foi, et cohabite avec ceux qui ont des positions différentes à l'égard du sens de la vie. Mais par solidarité, je me sens obligé d'offrir le message, qui selon moi, rend l'être humain heureux et libre. Sous aucun prétexte je n'élude ma responsabilité d'exprimer mes vérités, même si celles-ci semblent discutables aux yeux de ceux qui éprouvent le caractère provisoire de la vie et l'absurdité de la mort.*

*D'autre part, je n'interroge jamais personne sur ses croyances particulières et, en tout cas, même si je définis clairement ma position sur ce point, je proclame pour chaque être humain la liberté de croire ou de ne pas croire en Dieu et la liberté de croire ou de ne pas croire en l'immortalité.*

*Parmi les milliers et les milliers de femmes et d'hommes qui travaillent solidairement au coude à coude avec nous, se trouvent des athées et des croyants, des personnes avec des doutes et d'autres avec des certitudes et personne n'est questionné sur sa foi ; et tout est présenté comme orientation, afin que chacun décide pour lui-même de la voie la mieux à même d'éclairer le sens de sa vie.*

*Il n'est pas courageux de cesser de proclamer ses propres certitudes mais il est indigne de la véritable solidarité de tenter de les imposer. »*

Merci pour votre attention.

## L'HUMANISME BOUDDHISTE ET LE NOUVEL HUMANISME

*Rencontre avec des représentants  
de la Sanga bouddhiste du temple Theravada de Milan,  
organisée par le Centre des Cultures de Milan.  
Avril 1998.*

Je voudrais remercier le Centre des Cultures de Milan et son président de m'avoir invité à présenter les idées du Nouvel Humanisme dans cette rencontre, ainsi que le Révérend Ragiakiya Pandita Shasthrapathi Angulugaha Wansaanda Thero pour la lumineuse description qu'il a donnée de la signification de l'humanisme dans le bouddhisme Theravada. Je remercie les amis d'Asie et d'Europe qui nous accompagnent.

Avant tout, je dois dire que ceci est une rencontre très stimulante vu que notre intérêt commun (comme le titre même de la rencontre l'indique) est la situation de l'être humain au seuil du nouveau millénaire.

Il est nécessaire de faire ici une précision. Parler en terme de "millénaire" signifie se placer dans un horizon temporel qui est propre à l'occident chrétien mais qui n'est pas celui d'autres cultures ni du bouddhisme en particulier. Si mes connaissances de l'histoire de cette grande doctrine ne sont pas erronées, le bouddhisme (ou du moins quelques-unes de ses écoles) encadre sa propre histoire sur la base d'une division temporelle de 500 ans, et ainsi il est à peine entré dans la sixième phase de son développement séculaire.

En réalité, la question des divisions temporelles n'est pas très importante ; il me semble que quand nous avons décidé d'appeler cette rencontre "L'être humain au seuil du Nouveau millénaire...", nous voulions dire que l'humanité actuelle, dans sa totalité, se trouve face à un passage historique particulièrement délicat et dangereux ; nous voulions dire qu'aujourd'hui, l'humanité se trouve dans la nécessité d'une grande transformation, qui se présente à nous comme extrêmement difficile, problématique et complexe. En utilisant le langage du Nouvel Humanisme, nous pourrions exprimer cela en disant que la situation que l'humanité d'aujourd'hui est en train de traverser est une "crise globale".

C'est ce thème que je vais traiter dans mon exposé.

J'illustrerai aussi les remèdes que le Nouvel Humanisme propose pour affronter cette crise globale et, toujours dans ce même cadre, je présenterai quelques aspects qui rapprochent notre doctrine du bouddhisme. Je me réfère à l'idée de compassion envers la souffrance de tous les êtres, et à notre acte moral qui se synthétise dans la phrase : « Traites les autres comme tu veux qu'ils te traitent. »

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je voudrais expliquer quelle est pour nous la signification de cette rencontre avec les représentants officiels de la doctrine concédée aux hommes par un des héros de l'humanité. Celui qui a été défini comme "La lumière d'Asie", l'Illuminé le Tathagata, le Bouddha.

Notre mouvement est un mouvement jeune qui, bien qu'il soit né dans une aire culturelle spécifique, la culture latine et plus précisément latino-américaine, a montré depuis le début une nette vocation internationaliste, une tendance claire et consciente à dépasser sa propre particularité culturelle et à se diriger vers toutes les cultures. À mesure qu'il s'est étendu depuis son lieu d'origine, d'abord en Europe et aux États Unis, puis en Asie et en Afrique, le Mouvement Humaniste est entré en contact et a inclus des personnes et des organisations appartenant à diverses cultures et croyances religieuses.

Il y a lieu de préciser un aspect clef : le Mouvement Humaniste n'a jamais demandé à ses membres de se couper de leurs propres racines culturelles ou d'abandonner leurs crédos pour s'uniformiser sur le modèle culturel de ses fondateurs. Au contraire, il a toujours invité ses adhérents à mettre en pratique, de la façon la plus profonde et cohérente, les principes religieux et moraux qu'ils sentaient valables et dans lesquels ils croyaient de bonne foi.

Le Mouvement Humaniste ne distingue pas ses membres sur la base de leurs croyances religieuses, mais accepte les personnes de toutes (les) religions, y compris l'athéisme, dès lors qu'ils ne prêchent ni ne pratiquent la violence ou la discrimination pour imposer leur vision du monde. Et c'est précisément parce qu'il inclut (avec parité et sur la base d'un unique critère, l'humanité en commun) des personnes appartenant à des cultures et des crédos religieux divers, que le mouvement a toujours promu toutes ces activités qui amènent à une meilleure connaissance réciproque, à l'échange et l'enrichissement mutuel entre les représentants des différentes religions. La liste de ces rencontres est très longue. Je rappellerai ici seulement les plus importantes et celles auxquelles j'ai eu la chance de participer.

En 1981, au Sri Lanka, une grande rencontre eut lieu entre les représentants du plus grand niveau de la Sanga et le fondateur du Mouvement Humaniste, Silo. Toujours en 1981, eut lieu une autre rencontre de Silo avec plusieurs religieux hindouistes, à l'occasion du discours qu'il prononça face à plus de 10 000 personnes sur la plage de Chowpatty à Bombay. Je me souviens aussi que lors du premier forum mondial humaniste, à Moscou en 1993, un délégué de l'église Orthodoxe a participé en tant que représentant du Patriarche. Les rencontres avec les communautés Juives ont été fréquentes, spécialement en Argentine, il en est de même pour la foi Bahaï et les représentants religieux des peuples indigènes d'Amérique.

C'est ainsi que cet échange d'idées avec nos amis bouddhistes s'inscrit dans un contexte plus ample, qui est celui de la rencontre avec les représentants de toutes les religions auxquelles appartiennent nos adhérents. Il y a lieu de mentionner que le Mouvement Humaniste est présent depuis de nombreuses d'années au Sri Lanka où il compte de nombreux membres. Je dois ajouter pour conclure ce point, que dans toutes les occasions que j'ai mentionnées et dans tant d'autres rencontres qui ont eu lieu tout au long de ces années, notre message a été reçu avec respect et avec une grande attention ; nous avons toujours rencontré des personnes qui, bien qu'appartenant à une croyance spécifique – souvent à une religion très ancienne et vénérable – ont toujours manifesté une authentique préoccupation, pas tant et non seulement pour leur propre communauté religieuse mais pour cette situation de crise si grave, pour ce délicat moment de transition historique que nous vivons.

Maintenant que nous avons précisé la signification de cette rencontre pour nous, je voudrais traiter les thèmes que nous commentions au début.

Le Mouvement Humaniste, depuis son apparition au début des années 60, a toujours parlé d'une crise qui allait s'étendre et s'approfondir et détruire les fondements mêmes de la civilisation humaine actuelle ; une crise qui n'épargnerait aucune institution, aucun pays, aussi solides, puissants ou respectés qu'ils puissent paraître. Il y a trente ans, ces affirmations paraissaient un peu étranges, hors de propos, peu constructives et décidément catastrophistes. Aujourd'hui, après tant d'échecs, tant de désillusions et la perte de ses propres certitudes, de ses propres modèles, le citoyen commun admet l'existence d'une crise qui s'introduit tant dans la sphère sociale que personnelle.

Le Mouvement Humaniste a toujours soutenu qu'il ne s'agissait pas d'une crise partielle, limitée à un secteur en particulier tel que la politique, l'économie, l'art ou la vie religieuse, mais que c'était une crise structurelle et globale qui n'allait pas rester confinée en Occident, où les symptômes sont déjà criants, mais qui allait s'étendre à toutes les cultures, à

la civilisation humaine en général. Toutefois, le Mouvement Humaniste insistait sur le fait qu'une telle crise ne devait pas être interprétée de façon tragique, millénariste car elle représentait, en fait, l'épuisement d'un moment de processus, la fin d'une condition, et annonçait une transformation radicale, bien que difficile et tortueuse de la civilisation humaine. Cette crise, malgré les dangers et les menaces qu'elle impliquait, correspondait en vérité à une croissance, à une avancée de l'être humain ; cette crise s'est produite parce que l'être humain a fait de grands pas en avant sans pour autant que ces réussites puissent le satisfaire pleinement. C'est justement dans ce délicat passage d'un état de la civilisation à un autre plus avancé, que l'existence du Mouvement Humaniste se trouve pleinement justifiée. En effet, le Mouvement Humaniste ne serait pas nécessaire si, en un quelconque endroit du monde, les institutions, l'organisation sociale, la distribution de la richesse fonctionnaient, si quelque part dans le monde les êtres humains expérimentaient un bonheur et une paix croissante.

Ici, nous arrivons à l'aspect plus spécifique de la crise actuelle, une caractéristique unique, quelque chose qui ne s'était jamais produit dans l'histoire humaine : je me réfère à sa globalité, sa dimension planétaire.

Dans l'histoire de l'humanité, on a assisté à maintes reprises, à la chute d'empires gigantesques, de civilisations entières, à la disparition de peuples puissants avec leurs villes, leurs institutions, leurs dieux. Cependant, jamais auparavant l'humanité toute entière n'avait été exposée à la menace d'une catastrophe globale, à sa complète disparition, menace que nous affrontons aujourd'hui avec le danger d'une guerre nucléaire ou les déséquilibres écologiques. Mais en même temps, on n'avait jamais eu la possibilité non plus de créer une civilisation globale et commune à tous les peuples de la terre. La crise est à l'origine de cette transition difficile et risquée.

Notre génération est la première à avoir vu l'image de la Terre de l'extérieur. Depuis l'espace, nous avons pu voir notre planète comme une seule entité (les frontières entre pays ne sont pas délimitées) ; c'était notre maison commune. Et nous l'avons vue menacée et fragile. Rien mieux que cette image n'exprime, je crois, la crise comme le défi auquel se confronte aujourd'hui l'humanité.

Parce que sur cette planète commune à tous, unifiée par les moyens massifs de communication, nous voyons en temps réel les plus douloureux déséquilibres : la faim et l'opulence, les technologies les plus avancées et le travail physique le plus exténuant, des villes immenses au bord de l'effondrement et des régions abandonnées et désertes. Mais surtout, nous voyons la confusion, la perte de sens de la vie et la violence sous toutes ses formes : économique, religieuse, raciale, sexuelle, psychologique... La violence, exaltée par le nouveau potentiel technologique. Et, nous voyons comment la violence n'a pas non plus épargné le Sri Lanka, cette île aux traditions pacifiques si anciennes.

Nous nous rendons tous compte, je crois, qu'aujourd'hui il existe la possibilité pratique d'amener toute l'humanité à un niveau de vie acceptable en ce qui concerne l'alimentation, la santé, le logement. Si cela ne se produit pas, c'est parce qu'il existe un système économique monstrueux qui concentre 80% des richesses mondiales entre les mains de 20% de l'humanité. Et cette disproportion se produit non seulement à l'échelle globale, entre pays riches et pauvres, mais aussi au sein même de ces pays opulents, où grandit le chômage, la marginalisation de couches entières de la population, d'aires géographiques complètes.

Mais peut-être que l'aspect le plus préoccupant de la crise actuelle réside dans la confrontation entre les diverses cultures.

Jusqu'à il y a peu de temps, les grandes civilisations se développaient séparément, en grande partie sur la base de facteurs endogènes, et elles interagissaient seulement occasionnellement, de façon plus ou moins profonde, à travers l'échange commercial, l'influence culturelle et religieuse, les migrations et les guerres. Aujourd'hui, dans le village planétaire, toutes les cultures interagissent les unes avec les autres. À travers les moyens de communication de masse, pénètrent dans nos maisons, des visions du monde, des styles de vie différents, des finalités et des valeurs contrastantes. Où est le bien, où est le mal ? Tout est relatif. Dans les grandes métropoles, dans un espace physique restreint, des êtres humains coexistent avec des paysages culturels, des points de référence, des modèles de vie divers et même opposés. Où est le bien et où est le mal, si ce qui est bon pour moi est différent de ce qui est bon pour mon voisin ?

Pour le Mouvement Humaniste, c'est en cela que réside la grandeur et la signification de la crise actuelle. Nous pourrions ajouter des descriptions plus détaillées (sociologiques, politiques, économiques, etc.) mais je crois que même sans elles, il ne nous sera pas difficile d'être d'accord sur le fait que, à partir de la présente situation de globalisation (où l'on ne peut faire marche arrière), deux chemins possibles s'ouvrent à nous : ou bien une lutte destructrice entre les différentes cultures pour obtenir l'hégémonie, dans laquelle une culture finira par l'emporter sur les autres, avec pour conséquence l'apparition d'une nouvelle dimension impériale au niveau planétaire ; ou bien la création d'une nation humaine universelle, dans laquelle les différentes cultures cohabitent, chacune apportant sa propre expérience, sa propre identité, ses couleurs, sa musique et sa façon de s'approcher du divin.

Ici nous arrivons à un autre point qu'il nous intéresse de discuter. Comment le Mouvement Humaniste peut-il contribuer à la construction de la nation humaine universelle ? Mais avant, il est nécessaire de donner une explication. Pourquoi le Mouvement Humaniste, pourquoi le Nouvel Humanisme ?

Si nous ouvrons un manuel d'histoire, nous lisons que l'humanisme fut un phénomène culturel qui surgit dans un moment historique déterminé et dans un point géographique bien précis : en Italie d'abord et ensuite dans toute l'Europe occidentale entre le milieu du XIV<sup>ème</sup> siècle et le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle.

Bien. Mais où est le rapport entre ce moment culturel et le monde actuel ? Nous comprenons certainement toute la grande importance qu'il eut pour l'histoire de l'Occident parce qu'il revendiqua la dignité et la place centrale de l'être humain en opposition avec sa dévalorisation générée par le christianisme du Moyen-âge. Mais que peut-on en dire à propos des cultures d'Asie et d'Afrique et des héritiers des cultures précolombiennes ou d'Océanie ? Le Mouvement Humaniste aujourd'hui reformule et réinterprète de façon nouvelle le concept d'humanisme, en le plaçant dans une perspective historique globalisante, c'est-à-dire, en syntonie avec l'époque actuelle dans laquelle, comme nous l'avons déjà dit, on observe les débuts d'une société planétaire pour la première fois dans l'histoire humaine.

Pour nous, l'humanisme qui surgit avec force en Europe à l'époque de la Renaissance et qui place l'être humain et sa dignité au centre de tout, n'est pas un fait exclusivement européen. Il existait déjà dans d'autres cultures. Bien sûr, on l'a appelé d'une autre façon, étant donné les paramètres culturels de référence qui étaient autres, mais on le trouve implicite sous la forme "d'attitudes" et de "perspectives face à la vie". C'est pourquoi, dans notre conception, l'humanisme est un phénomène qui surgit et se développe dans plusieurs parties du monde et à diverses époques. Et c'est pour cette raison qu'on peut imprimer une direction convergente à des cultures différentes qui actuellement entrent en contact par la force et de manière conflictuelle.

Mais sur la base de quels indicateurs historiques pouvons-nous parler dans ces termes et développer cette interprétation ? À quelle période peut-on parler d'humanisme pour ces cultures qui ont eu une histoire complexe et extrêmement variée ? À notre avis, dans toutes les grandes cultures de la Terre, il est possible d'isoler certains moments, que nous appelons précisément "humanistes" et qui se reconnaissent à partir des indicateurs suivants. Dans de tels moments :

- l'être humain occupe une position centrale comme valeur et comme préoccupation ;
- on affirme l'égalité de tous les êtres humains ;
- on reconnaît et on valorise la diversité personnelle et culturelle ;
- on tend à développer la connaissance au-delà de ce qui est accepté jusqu'alors comme vérité absolue ;
- on affirme la liberté de professer toutes les idées et croyances ;
- on répudie la violence.

Je crois qu'aucune doctrine ne s'approche autant de ce critère d'humanisme que le bouddhisme. C'est précisément pour cela que nous reconnaissons dans le bouddhisme une vision de l'homme et du monde très proche de la notre. Pour mieux éclairer ce point, j'aimerais me référer à quelques aspects clefs du Nouvel Humanisme.

Dans son premier discours public prononcé le 4 mai 1969 au pied de la plus haute montagne d'Occident, l'Aconcagua, le fondateur du Nouvel Humanisme, Silo, traite des thèmes fondamentaux pour tout être humain : la souffrance et le chemin pour la dépasser. Le titre de ce discours était : *La guérison de la souffrance*.

Avec des mots simples et poétiques, Silo dit que la véritable sagesse ne s'apprend pas dans les livres, mais que l'on y parvient par expérience personnelle, grâce à l'expérience intérieure. La véritable sagesse, c'est de comprendre, à travers la méditation, quelle est la racine de la souffrance et quels sont les moyens pour la dépasser. Silo fait tout d'abord une distinction entre douleur et souffrance. La douleur vient du corps, la souffrance vient du mental. La douleur physique peut diminuer grâce au progrès de la science et à la création d'une organisation sociale chaque fois plus juste qui permette à tous de satisfaire leurs propres nécessités fondamentales, comme le sont l'alimentation, le logement, un travail digne, etc. Mais ni la science, ni la justice sociale ne peuvent vaincre la souffrance du mental. Il y a trois voies de souffrance mentale : la voie du souvenir, la voie de la perception et la voie de l'imagination.

Nous souffrons parce que nous vivons une situation contradictoire, c'est-à-dire une situation dans laquelle nous faisons des choses qui s'opposent entre elles. Mais nous souffrons aussi par peur de ne pas obtenir ce que nous voulons, ou par peur de perdre quelque chose que nous possédons aujourd'hui. Et encore par les frustrations et les désillusions du passé, par ce que nous n'avons pas obtenu, ou par ce que nous avons perdu, ou par ce dont nous avons déjà souffert : l'humiliation, la violence, la douleur physique, la trahison, la vengeance, l'injustice. Et enfin nous souffrons aussi par peur des maladies, par peur de la vieillesse, par peur de la mort.

Mais à la base de la souffrance mentale, dit Silo, nous trouvons toujours la violence intérieure, et à la racine de la violence intérieure se trouve le désir. Mais cette violence intérieure, motivée par le désir, ne reste pas enfermée à l'intérieur de nous : comme une maladie, elle contamine tout ce qui se trouve autour d'elle. Cette violence interne produit dans les autres et dans notre prochain, une nouvelle douleur et une nouvelle souffrance. Elle se convertit en violence physique, économique, raciale, religieuse ou sexuelle, en faisant tourner la roue de la vie en sens inverse.

Surpasser la violence signifie extirper la racine du désir. Comme nous le savons déjà, c'est un chemin long et ardu qui commence par la purification et l'élévation des désirs. Celui qui commence à répudier toute forme de violence commence à s'efforcer d'aller vers les autres, à s'occuper des autres, à les aider à dépasser leur douleur et leur souffrance. N'est-ce pas cela que le bouddhisme appelle la compassion pour la souffrance de tous les êtres ?

C'est par ce difficile chemin que nous essayons de transiter. Et c'est pour cela que nous luttons contre toutes les formes de violence, contre la discrimination raciale, religieuse ou sexuelle, et contre un système économique qui ne tient pas compte des nécessités les plus élémentaires de la majorité des êtres humains. Sur ce chemin, un principe moral aussi vieux que la civilisation de l'homme nous guide : « Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent. » En se basant sur ce principe, nous essayons de mener de l'avant nos activités, parfois avec des erreurs et parfois en avançant, mais conscients qu'en nous dédiant aux autres et en allant au-delà de notre égoïsme, nous pourrions guérir notre souffrance.

Merci pour votre attention.



## LE NOUVEL HUMANISME.

*Rencontre-conférence au Centre des cultures de la Méditerranée  
Sous le patronage de la Municipalité de la ville de Palerme  
Palazzo delle aquile – Aula Rostagno  
Palerme, 26 juin 1998*

Je tiens avant tout à remercier la Municipalité et l'Intendant de la ville de Palerme, le Dr. Leoluca Orlando, de la collaboration qu'ils nous ont offerte pour organiser cette rencontre et pour la confiance et l'amitié qu'ils ont manifestées envers le Mouvement Humaniste.

Notre Mouvement étant un jeune Mouvement qui s'est manifesté récemment sur la scène culturelle italienne, cette confiance – dont on nous honore – constitue un autre exemple de l'ouverture envers les nouvelles idées dont l'Équipe Municipale a déjà fait preuve en de nombreuses occasions.

Je remercie également de leur présence les amis italiens et d'autres pays ainsi que tous ceux ici présents qui nous accompagnent aujourd'hui.

L'ouverture prochaine par le Mouvement Humaniste d'un Centre des Cultures Méditerranéennes ici, à Palerme, est l'occasion de présenter les idées fondamentales du Nouvel Humanisme. Ce centre sera une enceinte, un espace commun dans lequel les personnes provenant des différentes cultures qui bordent cette mer – avec Palerme pour centre géographique – pourront se rencontrer sur un même plan de dignité pour échanger sur leurs expériences humaines et sur la vision qu'elles ont du monde. Depuis quelques temps déjà, il existe des Centres Humanistes des Cultures dans diverses villes du monde et – comme vous le savez – quelques amis sont ici aujourd'hui pour nous exposer les activités et initiatives qu'ils développent dans ces centres. Mais l'ouverture d'un Centre des Cultures ici, à Palerme, est pour nous, membres du Mouvement Humaniste, une occasion particulière : en effet, ce fut dans cette ville qu'eût lieu la rencontre des civilisations qui constitua le premier pas, et peut-être le plus fondamental, vers la construction de l'Humanisme de la Renaissance dans lequel l'Occident trouve ses racines.

Je fais référence à la Palerme normande et de Souabe, à la Palerme de Roger et de Frédéric II, une ville extraordinaire, un cas unique dans le panorama européen de cette époque ; une ville dans laquelle des Normands de France et d'Angleterre, des Sarrasins, des Germains, des Latins, des Grecs Byzantins et des Hébreux vivaient dans un respect mutuel ; une ville qui surprenait ses visiteurs par la liberté d'idées, la cohabitation de différentes cultures, la tolérance religieuse, l'élan vers le nouveau, l'épanouissement de la philosophie et de la littérature (les premières traductions en latin des maîtres grecs et arabes, et la première école de poésie en langue vulgaire apparaissent ici ) et par l'intérêt pour les sciences naturelles et pour les techniques. Sur ce point, je laisse la parole au célèbre historien anglais Dennis Mc Smith qui, dans son livre *Histoire Médiévale et Moderne de la Sicile*, dit :

« La Sicile de Roger et de ses deux successeurs fut surtout un important pôle de rencontres des différentes cultures. Les puissants seigneurs anglo-normands s'habillaient de vêtements byzantins brodés d'inscriptions arabes. Des édifices, comme la basilique latine, étaient couronnés de coupes de style grec, décorées à l'intérieur de somptueuses mosaïques, tandis que les artisans arabes projetaient les décorations en choisissant des images de thèmes ésotériques provenant de la mythologie perse. À Palerme, les livres étaient écrits en grec et en arabe. À la cour, on parlait français et latin... mais les arts et les sciences, le cérémonial de la cour et la technique administrative semblaient faire partie d'un monde complètement

diversifié et, il semble que Roger préférerait converser avec les sarrasins cultivés plutôt qu'avec les moines chrétiens. »

Plus loin, en parlant de Frédéric II, Mc Smith nous dit :

« Ce fut certainement l'éducation reçue dès son enfance en Sicile qui donna à l'Empereur cette intelligence investigatrice et le poussa à souhaiter connaître des réponses alternatives aux réponses chrétiennes à propos de questions fondamentales. Il connaissait les œuvres de Maïmonide, le grand rabbin mort au Caire en 1204. Ce n'est pas sans raison que le sultan d'Égypte nomma des scientifiques et des poètes arabes comme ambassadeurs en Sicile. Frédéric préférerait discuter des questions religieuses et intellectuelles avec des philosophes hébreux et musulmans qu'il considérait comme particulièrement intelligents. Il produisit même un grand scandale parmi les orthodoxes en distribuant une liste de questions pour savoir ce que les non chrétiens pensaient de l'immortalité de l'âme. »

Il sera difficile de sous-estimer l'importance de l'échange entre les civilisations chrétienne et islamique en Sicile normande et de Souabe. À ce propos, je voudrais rappeler une découverte philologique récente, peu connue en Italie, mais qui me semble de grand intérêt. Au début des années 1920, l'historien Miguel Asin Palacios – un grand connaisseur de l'Espagne arabe – présenta une étude novatrice sur les sources musulmanes de la Divine Comédie. Asin Palacios releva de surprenantes ressemblances entre les descriptions que Dante fait des mondes souterrains et celles mentionnées dans les récits arabes qui relatent le fameux "*Voyage nocturne*" de Mahomet qui, selon la tradition, "se produisit dans le même laps de temps que met l'eau d'une cruche renversée à se répandre au sol" et qui amena le Prophète depuis les profondeurs de l'enfer jusqu'au trône d'Allah. Non seulement les "paysages" décrits se ressemblent, mais en plus – et c'est le plus intéressant – les structures des mondes souterrains correspondent. Asin Palacios avança aussi l'hypothèse de l'existence d'une version latine du "*Voyage nocturne*", même plus proche dans le temps de la Divine Comédie, et que Dante pourrait avoir utilisée pour le schéma de la structure et le choix du contenu de son poème. Cette version, connue sous le nom du "*Livre de l'échelle*", a récemment été trouvée dans la Bibliothèque du Vatican, et il est très probable que la traduction de l'arabe au latin ait été faite en Sicile.

Je crois que seuls les sots pourraient se sentir diminués de savoir que le père de la langue italienne, le poète de la vision chrétienne de l'au-delà, a utilisé une source musulmane. D'autre part, le "*Voyage nocturne*" de Mahomet présente de nombreux antécédents dans les versions hébraïque, chrétienne, gnostique et manichéenne de l'Apocalypse qui circulaient dans le monde méditerranéen et au Proche-Orient bien avant l'arrivée de l'Islam. Toutes s'inspirent d'un prototype zarathoustrien (nous parlons du VI<sup>e</sup> siècle av. J.C.). Il est d'ailleurs probable que ce dernier ait été modelé sur la base d'un récit beaucoup plus ancien, "*la descente d'Ishtar en enfer*", de l'époque sumérienne (là nous serions vers 3000 av. J.C., c'est-à-dire aux débuts de la civilisation historique).

Avec ces éléments, je veux montrer qu'il a toujours existé un échange actif d'idées, de croyances et de coutumes entre le Monde Méditerranéen et le Proche-Orient, en plus du commerce de produits de tous types. Cet échange ne fut jamais arrêté par les barrières politiques ou religieuses et, chaque fois que cela fut nécessaire, un lieu privilégié, un point de rencontre entre les cultures a été trouvé. En ce sens, l'exemple du contact entre Dante et la culture islamique – qui pourrait sembler n'être, à première vue, qu'une curiosité historique ou philologique – nous conduit à une situation dramatiquement proche de la situation actuelle.

À l'époque de Dante, la Méditerranée était également divisée entre le Nord et le Sud par la barrière élevée du fanatisme religieux qui se manifestait à travers deux phénomènes symétriques : la croisade chrétienne et le jihad ou "guerre sainte" musulmane. Toutefois,

malgré cela, il semble qu'il ait toujours existé un canal de communication entre les représentants les plus conscients des deux religions, un canal que la recherche historique n'a pas suffisamment étudié. Si nous croyions ce qu'affirme René Guénon – l'un des plus sérieux chercheurs modernes des traditions religieuses – dans son livre *L'ésotérisme de Dante*, des deux côtés de la Méditerranée opéraient conjointement des organisations qui, au-delà de la barrière du fondamentalisme, voyaient une profonde unité entre les religions et qui, au-delà du credo religieux, ressentaient l'appartenance à une même humanité.

Selon Guénon, dans le milieu chrétien, cette fonction était remplie par certains ordres de chevaliers, comme par exemple celui des Templiers fondé par saint Bernard, et par d'autres organisations connectées entre elles, comme par exemple "Les fidèles de l'amour" à laquelle appartenait Dante, et qui auraient agi sous la protection des souverains souabes.

Mais, sans même tenir compte de cette thèse, les sources musulmanes de la Divine Comédie – que nous ne pouvons plus ignorer – et la splendeur humaniste de la Sicile normande sont la preuve irréfutable des contacts et de l'échange qui existaient malgré la barrière imposée par la guerre et par le fanatisme religieux.

Nous disions que la situation actuelle des relations entre les deux côtés de la Méditerranée ressemble, sur de nombreux aspects, à la situation existante à la fin du Moyen Age : fondamentalisme, discrimination, rejet, mais surtout une profonde incompréhension réciproque, l'incapacité de comprendre les raisons de l'autre. L'initiative de créer un Centre des Cultures Méditerranéennes à Palerme surgit comme une réponse à la crise dans les relations entre les différentes cultures qui bordent cette mer. Mais le problème est plus ample puisque – comme nous le savons bien – la crise ne recouvre pas seulement cette aire géographique ; c'est une crise globale, générale qui affecte toute la planète.

Là, nous arrivons à une des idées centrales du Mouvement Humaniste.

Depuis son apparition publique il y a déjà 30 ans, le Mouvement Humaniste a toujours parlé d'une crise qui s'étendrait et s'approfondirait jusqu'à détruire les fondements de l'actuelle civilisation ; une crise à laquelle ne feraient exception aucun pays ou institution aussi solides, puissantes ou respectables qu'ils puissent paraître.

Trente ans après, ces discours semblent un peu étranges, hors de propos, peu constructifs et décidément catastrophiques. Aujourd'hui, après tant de désillusions et de défaites, après la perte de nos propres certitudes et de nos propres modèles, même le citoyen commun admet l'existence d'une crise qui se déploie tant dans la sphère sociale que dans la sphère personnelle.

Le Mouvement Humaniste a toujours soutenu qu'il ne s'agissait pas d'une crise partielle, circonscrite à un secteur unique de notre société, comme celui de la politique, de l'économie, de l'art ou de la vie religieuse ; il a dit qu'il s'agissait d'une crise structurelle et globale. Il a également averti qu'une telle crise ne se limiterait pas à l'Occident, où les symptômes étaient les plus évidents, mais qu'elle s'étendrait à toutes les cultures de la civilisation humaine. En même temps, le Mouvement Humaniste a aussi toujours soutenu qu'une telle crise ne devait pas être interprétée au sens tragique ou millénariste : on doit voir en elle la fin d'un moment de processus, la fin d'une condition qui annonce une transformation radicale, bien que difficile et tortueuse, de la civilisation humaine. La crise, malgré les dangers et les menaces qu'elle implique, correspond à une croissance, à une avancée de l'Être Humain. La crise est telle parce que l'Être Humain a fait de grandes avancées et que rien de cela ne lui a apporté une pleine satisfaction.

Et c'est précisément dans ce délicat passage d'un état de la civilisation humaine à un autre état plus avancé que le Mouvement Humaniste trouve sa légitimité. Le Mouvement ne

serait pas nécessaire si les institutions, l'organisation sociale et la distribution des richesses fonctionnaient dans un quelconque endroit du monde, si les êtres humains expérimentaient, quelque part, un bonheur et une paix chaque fois plus profonde.

Ceci est l'aspect le plus spécifique de la crise actuelle, ce qui la rend unique et qui n'est jamais arrivé dans l'histoire humaine : je me réfère à sa globalité, à sa dimension planétaire.

Dans l'Histoire Humaine, nous avons vu de nombreuses fois la chute d'immenses empires, de civilisations entières ; nous avons vu la disparition de peuples puissants, de leurs cités, de leurs institutions et de leurs dieux. Mais nous n'avions jamais vu une telle menace de catastrophe globale peser sur l'humanité entière. Aujourd'hui, nous sommes confrontés au risque d'une disparition totale à cause des dangers inhérents à une guerre nucléaire ou aux déséquilibres écologiques. Cependant, la possibilité de créer une civilisation globale, commune à tous les peuples de la Terre, n'avait jamais existé non plus. La crise naît justement de ce moment de transition difficile et périlleux.

Notre génération est la première à avoir vu l'image de notre planète depuis l'extérieur. Depuis l'espace, nous avons vu notre planète, une planète unique, notre maison commune. Et nous l'avons vue menacée et fragile. Je crois que rien ne vaut cette image pour nous donner une idée des dangers de la crise en même temps que du défi qu'affronte toute l'humanité. Parce que cette planète est commune à tous, unifiée par les moyens de communication de masse, nous voyons en temps réel les déséquilibres les plus douloureux : la faim et l'opulence, les technologies les plus avancées et le travail physique le plus épuisant, des villes immenses sur le point d'exploser et d'immenses zones désertes et abandonnées. Mais plus que toutes ces choses, nous voyons la confusion, la perte du sens de la vie, la violence sous toutes ses formes : économique, religieuse, raciale, sexuelle, psychologique ; la violence exaltée par le nouveau potentiel technologique.

Je crois qu'il est évident pour tous qu'existe aujourd'hui la possibilité concrète d'amener toute l'humanité à un niveau acceptable en matière de santé, d'alimentation et de conditions de vie. Mais ceci ne se produit pas parce qu'il existe un système économique monstrueux qui concentre 80% des richesses dans les mains de 20% de l'humanité. Et cette situation ne se produit pas seulement à l'échelle mondiale, entre pays riches et pays pauvres, mais aussi à l'intérieur même de ces pays opulents où grandissent le chômage et la marginalisation de franges sociales entières de la population, de zones géographiques entières.

Mais il se peut que l'aspect le plus préoccupant de la crise actuelle – et là nous revenons à notre thème central – soit le choc qui existe aujourd'hui entre les cultures. Il y a peu de temps encore, les grandes civilisations se développaient séparément et interagissaient uniquement dans des situations ou des lieux spécifiques, les "carrefours des cultures".

Aujourd'hui, dans le village planétaire, toutes les cultures interagissent les unes avec les autres. À travers les moyens massifs de communication, des modèles de vie divers parviennent dans nos foyers ; il y a différents points de vue sur le monde en général, et des objectifs et des valeurs qui parfois se contredisent entre eux. Où est le bien ? Où est le mal ? Tout se relativise. Dans les grandes métropoles, des êtres humains avec des paysages culturels, des points de référence et des modèles de vie divergents, et parfois même opposés, vivent côte à côte dans des espaces physiques réduits. Où est le bien et où est le mal si ce qui est bien pour moi est différent de ce qui est bien pour mon voisin ?

Pour le Mouvement Humaniste, c'est là que résident la dimension et la signification de la crise actuelle. Nous pourrions approfondir en ajoutant des descriptions sociologiques, politiques, économiques, etc. ; mais, même sans cela, il me semble que nous pourrions convenir du fait que deux voies se présentent dans la situation actuelle de globalisation (et

nous ne pouvons pas revenir en arrière) : l'une mène à la lutte destructive entre les cultures pour l'hégémonie, avec la victoire finale de l'une d'entre elles et comme conséquence un nouvel impérialisme uniformisant et coercitif à l'échelle mondiale ; l'autre voie possible est la création d'une **nation humaine universelle** dans laquelle les différentes cultures peuvent vivre ensemble, chacune contribuant par sa propre expérience, avec sa propre identité, avec ses propres couleurs, avec sa propre musique, avec sa manière spécifique d'appréhender le sacré.

Là, nous abordons un autre point qu'il nous intéresse de développer. Comment le Mouvement Humaniste peut-il collaborer à la construction d'une nation humaine universelle ? Avant de répondre, il est nécessaire d'éclaircir quelques points. Pourquoi un Mouvement Humaniste ? Pourquoi le Nouvel Humanisme ?

Si nous ouvrons un manuel d'histoire, nous voyons que l'Humanisme fut un phénomène culturel qui apparut à un certain moment historique et dans un lieu géographique précis, le Nord de l'Italie ; nous voyons qu'il s'est ensuite étendu à toute l'Europe Occidentale entre la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, avec un prologue – pour ainsi dire – en Sicile normande.

Mais quelle relation existe-il entre ce mouvement culturel et le monde actuel ?

Tous, nous comprenons l'énorme importance qu'eut l'Humanisme dans l'histoire de l'Occident en ce qu'il revendiqua la dignité et la centralité de l'être humain alors diminuées par le Moyen Age Chrétien. Mais que peut signifier tout ceci pour les cultures d'Asie ou d'Afrique, pour les héritiers des cultures précolombiennes et d'Océanie ?

Le Mouvement Humaniste propose et réinterprète le concept d'humanisme d'une manière nouvelle et l'inclut dans une perspective historique globale, c'est-à-dire en syntonie avec l'époque actuelle qui – comme nous l'avons dit – voit pour la première fois dans l'histoire de l'humanité l'aurore d'une société planétaire.

Pour nous, l'humanisme qui apparaît avec force en Europe durant la Renaissance et qui place l'être humain et sa dignité au centre de tout n'est pas un fait exclusivement européen. Il était déjà présent dans d'autres cultures. On le nommait certainement d'une autre façon puisque les paramètres culturels de référence étaient différents ; mais "l'attitude" et la "perspective face à la vie" étaient identiques. De notre point de vue, l'humanisme est un phénomène qui naît et se développe à différentes époques et dans différentes parties du monde. Et c'est précisément pour cette raison que l'humanisme peut imprimer une direction convergente aux cultures distinctes qui sont actuellement contraintes à être en contact, et le sont de manière conflictuelle.

Ceci dit, sur la base de quels indicateurs historiques pouvons-nous parler en ces termes et développer cette interprétation ? Comment pourrait-on identifier "l'humanisme" dans des cultures qui ont eu une histoire extrêmement complexe et variée ? Notre opinion est qu'il est possible de découvrir dans toutes les grandes cultures de la terre ce que nous appelons des "moments humanistes", et qui se reconnaissent aux indicateurs suivants :

- l'être humain occupe une position centrale comme valeur et comme préoccupation ;
- l'égalité de tous les êtres humains est reconnue ;
- les différences personnelles et culturelles sont reconnues et valorisées ;
- on essaie de développer la connaissance au-delà de ce qui était accepté jusque-là comme vérité absolue ;
- la liberté de pratiquer tout type d'idée ou de croyance est respectée ;
- la violence est rejetée sous toutes ses formes.

Peut-être qu'aucune cité d'Italie ne s'est autant approchée de ces critères d'humanisme que la Palerme normande, qui aujourd'hui nous inspire pour la création, dans cette ville, d'un Centre des Cultures Méditerranéennes.

C'est tout. Merci de votre attention.

## HOMMAGE À SILO

*Anniversaire de l'Internationale Humaniste  
et formation de la Régionale Humaniste Latino-américaine  
Santiago du Chili, le 7 janvier 1999*

La tâche que l'on m'a attribuée, tracer le profil d'un homme comme Silo et lui rendre hommage, n'est pas des plus faciles, car Silo et son œuvre échappent aux classifications habituelles, concernant les multiples et diverses formes d'expériences humaines cataloguées et reconnues conventionnellement.

Pour moi, son disciple et ami depuis plus de vingt-cinq ans, Silo est un homme spécial ; plus encore, il est unique. On pourra dire : les hommes dont on fait l'éloge ne sont-ils pas tous spéciaux et uniques ? N'est-ce pas la convention rhétorique qui oblige à rendre extraordinaire ce qui sinon serait commun ? L'affirmation que Silo est un homme très spécial, un homme unique – affirmation que je fais avec une totale sincérité de cœur – doit être démontrée. C'est ce que je me propose de faire par ce bref discours.

Je dois préciser que je n'utiliserai pas les instruments de la logique pour soutenir ma thèse. Je ne pèserai pas les arguments, en pour ou en contre, avec la balance de la raison, car je suis tout simplement incapable de le faire. Silo et son œuvre, le Mouvement Humaniste, font partie intégrante de ma vie ; plus que cela, ils constituent la grande part de ma vie. Il m'est donc impossible d'avoir la distance nécessaire pour effectuer une évaluation froide et impartiale des faits, évaluation que les historiens contemporains invoquent continuellement. Je présenterai donc mon expérience, je relaterai ce qu'ont été et ce que représentent pour moi Silo et le Mouvement Humaniste, ce qu'a signifié et signifie pour moi être disciple, collaborateur et ami de Silo.

Mon premier contact avec le Mouvement eut lieu en juin 1973. J'étais assis au pied de la statue de Giordano Bruno sur la place *Campo dei Fiori* à Rome. La statue est érigée à l'endroit précis où, en janvier 1600, brûla le bûcher auquel l'inquisition condamna le grand humaniste pour avoir affirmé, avec une extraordinaire vision du futur, non seulement que la terre tourne autour du soleil, mais aussi que l'univers est infini de même que les mondes qui l'animent.

Cette place, symbole de toutes les injustices perpétuées contre la liberté humaine, contre l'envol de la pensée vers le nouveau et vers le futur, était le lieu de rencontres et de débats des jeunes de toutes tendances révolutionnaires qui surgissaient après les années 68.

Comme de coutume, dans ce lieu donc, j'étais occupé à discuter, avec un ami anarchiste, sur la stratégie révolutionnaire. Un jeune homme était assis à côté de nous et écoutait notre conversation sans intervenir. Lorsque mon ami partit avec son groupe, ce jeune me demanda si j'avais déjà entendu parler de la révolution globale : une révolution qui impliquerait autant le monde externe – les structures économiques, les superstructures culturelles – que le monde interne, c'est-à-dire la conscience. Il me dit qu'aucune révolution ne pourrait changer le monde par la violence, que l'unique révolution possible devrait être accompagnée d'un changement radical à l'intérieur de ceux qui se proclament révolutionnaires. Il me parla de non-violence active, de guérison de la souffrance, de travail sur soi-même, afin de parvenir à une transformation intérieure ; il me parla de la recherche du sens de la vie. Il me dit qu'il était Chilien et qu'il appartenait au Mouvement Siloïste, mouvement fondé par un penseur latino-américain que l'on appelait Silo. Il me dit aussi qu'il était en train de former un groupe

de travail d'auto-connaissance et il m'invita à y participer. Piqué par la curiosité, j'acceptai et j'entraî dans le groupe.

Nous avons travaillé durant des mois sur un système de techniques psychologiques et de méditations. En peu de temps, je me suis rendu compte que ce travail, à la portée de l'homme commun et apparemment simple, constituait en réalité une synthèse extrêmement fine concernant des expériences issues des plus diverses traditions culturelles d'Occident et d'Orient. Quelques techniques dérivait de la psychologie moderne, d'autres du Bouddhisme, d'autres de l'Orphisme ou du Christianisme ou encore de l'Islam. C'était un système qui dénotait une vaste connaissance et un grand travail de simplification, d'adaptation et de synthèse. Mais ce qui me sembla le plus insolite fut l'aspect ludique de ce travail ; la profondeur associée à la légèreté, au jeu et au divertissement. Je compris qu'il existait une alternative à la froide psychologie académique déshumanisée et à la dramatique angoisse de la psychanalyse. Je découvris de nouvelles choses sur moi-même, sur mes conditionnements culturels et sociaux, sur les racines de ma violence et de ma souffrance, sur mes peurs et mes espoirs. Mais surtout, devant moi apparut ce grand vide que j'avais toujours gardé à l'intérieur, ce terrible vide que Silo avait dénommé "le non-sens de la vie".

Des travaux plus avancés avaient été programmés pour 1974, l'année suivante. Ils devaient se dérouler à Cordoba en Argentine. Des représentants de plusieurs groupes siloïstes qui, comme en Italie, s'étaient formés dans d'autres pays d'Europe, d'Amérique latine, d'Asie et des États-Unis devaient y participer. Avec l'accord de mon groupe, je décidai de partir et ainsi de connaître le pays où le Mouvement avait surgi et peut-être le fondateur en personne.

Aussitôt arrivé à Buenos Aires, je pris un autobus direct pour Cordoba et de là un taxi jusqu'au lieu de rencontre : une maison de campagne, à l'extérieur de la ville. À l'entrée du jardin, je vis des hommes au loin près de la maison et je m'écriai : « C'est ici la rencontre du Mouvement ? ». « Oui Monsieur, venez, venez, Monsieur » me répondirent-ils. J'étais heureux, j'étais arrivé à l'endroit dont j'avais rêvé, à une espèce de paradis du Mouvement. La réalité fut bien supérieure à mes attentes. Rapidement, je me rendis compte que ces hommes étaient des soldats et qu'ils braquaient leurs mitraillettes vers un groupe de personnes face contre terre, les mains derrière la nuque : mes compagnons du Mouvement, auxquels je ne pus faire autrement que de me joindre.

Nous arrivâmes à une prison de Cordoba où nous passâmes trois jours de diète stricte et au froid, sans qu'aucune charge précise ne soit portée contre nous. Nous étions du Mouvement et cela suffisait. Je n'avais pas besoin de beaucoup d'explications pour comprendre que le pays d'origine du Mouvement, tout comme la grande partie de l'Amérique Latine, était tombé entre les mains d'une bande d'assassins sadiques et que le Mouvement était persécuté malgré le développement d'activités uniquement non-violentes. Quelques semaines plus tard, Silo fut emprisonné à Buenos Aires après avoir tenté de donner un discours public.

Une fois remis en liberté, nous terminâmes les travaux prévus et je partis pour Mendoza afin de connaître Silo, qui, à ce que l'on m'avait dit, voulait rencontrer les représentants Italiens. Je le vis pour la première fois dans un bar où il nous avait donné rendez-vous. Il était debout, face au comptoir, parlant avec quelques personnes. Je m'assis à une table, attendant que cela se termine et je me mis à l'observer. Il portait un costume beige, une cravate avec de petits dessins géométriques et des chaussures très bien cirées. Le plus bourgeois que l'on pouvait imaginer ! Ce n'était pas possible, un révolutionnaire, un maître avec une cravate, tout clochait ! Je m'attendais à voir une espèce d'hybride entre Che Guevara, un gourou indien et un guérisseur mexicain. Je voulais quelque chose d'insolite, d'extraordinaire, quelque chose de coloré, d'exotique. Au lieu de cela, j'avais en face de moi un homme normal, vêtu comme



un bourgeois avec cravate et tout et tout. J'essayai de me consoler en me disant que Magritte, peut-être le plus visionnaire des artistes modernes, s'était lui aussi toujours habillé ainsi, en gris ou en marron – avec cravate – et il avait vécu presque toute sa vie avec la même femme dans un quartier bourgeois d'une ville pluvieuse. Mais la désillusion me dévastait. À ce moment-là, Silo se tourna et me regarda avec un sourire moqueur, comme s'il avait perçu mes pensées.

Nous avons parlé tranquillement, de même que les jours qui suivirent. Je lui demandai de m'informer à propos des bases de sa pensée et il me présenta quelque chose d'absolument nouveau, du moins pour ce qui était du panorama culturel de l'Occident. Il me présenta une *théorie globale du psychisme humain*. Comprenons-nous : il s'agissait d'une théorie ouverte et non un système fermé comme cela était courant à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Quiconque, un minimum informé sur la situation contemporaine de la psychologie, sur ses balbutiements incohérents et sa recherche infructueuse d'un fondement sur lequel pouvoir ancrer la masse chaotique de données et de procédés, savait bien que proposer une théorie globale du psychisme humain était quelque chose d'extraordinairement risqué. Si une telle théorie s'avérait cohérente, exhaustive et efficace, elle aurait représenté une énorme avancée scientifique, peut-être comparable à l'introduction de la méthode expérimentale en sciences physiques.

Je me rendis compte que la théorie proposée par Silo – et qu'il allait exposer en détail durant les leçons qu'il devait donner à Corfou en Grèce l'année suivante – contenait une quantité énorme de données, d'expériences et de procédés, ainsi que les découvertes mises en évidence par la psychologie expérimentale, le béhaviorisme, la Gestalt, la psychologie des profondeurs. Des phénomènes très controversés comme la sensation, la perception, les rêves, l'hypnose, les états altérés de la conscience, etc. trouvaient une explication cohérente et élégante. Mais surtout, ce fut *la théorie des images* qui me toucha le plus, car celle-ci était totalement originale et amenait à la pratique certaines intuitions de Sartre et de Jung qui sur le tard écrivit *Psychologie et Alchimie*. *La théorie des images* de Silo était le chaînon manquant entre les explications physiologiques et psychologiques, et l'image telle qu'il l'entendait, constituait l'union entre les aspects somatiques et les aspects comportementaux. Agir sur les images signifiait donc intervenir sur le comportement humain individuel et collectif... Devant mes yeux s'ouvrait alors un horizon très vaste d'investigations et d'expériences.

C'est ainsi que je commençais à penser que Silo était un homme spécial. Je me disais que ce qu'avait dit Alcibiade à son maître Socrate, lors de l'hommage rendu par Platon dans l'un de ses plus beaux dialogues *Le Banquet* était valable pour Silo. Tout comme chez Socrate transparaissait une grande beauté intérieure derrière un aspect satirique, Silo, au-delà de son aspect bourgeois et peu attirant, apparaissait avec une audace intellectuelle et une force révolutionnaire que je n'avais rencontrées chez aucun leader politique, ni aucun gourou à la mode. Je dois ajouter de plus, qu'avec le temps, son aspect extérieur et son style de vie devint clair pour moi. Il s'agissait d'une stratégie : D'un côté, c'était un acte de mimétisme qui le protégeait en le rendant peu visible dans une société provinciale et conservatrice, d'un autre côté c'était une façon de se rapprocher de l'homme commun, de l'homme moyen, qui en fait était le destinataire de son message.

Cependant, les contributions originales de Silo ne se sont pas limitées au champ de la psychologie. Avec le temps, Silo a produit des travaux avant-gardistes dans les domaines de l'historiographie, de la sociologie, de la politique et de la religion, qui ont touché pratiquement tous les aspects fondamentaux du comportement humain. Au travers de ses œuvres, Silo a dessiné – et divulgué avec une anticipation peu commune – une nouvelle conception de l'être humain, ainsi qu'un projet politique universel et une nouvelle utopie pour le monde global dans lequel nous vivons déjà.

Je ne vais pas faire ici une analyse des œuvres de Silo ; je me limiterai à aborder les aspects les plus profondément innovateurs, caractérisés par certaines d'entre elles.

Dans l'essai intitulé *Discussions historiologiques*, dédié à l'analyse des problèmes non encore résolus dans le champ de la philosophie et de l'histoire, Silo reprend le fil de la discussion entamé par Heidegger, à propos de l'impossibilité de tracer un discours historique sans avoir éclairci auparavant ce que l'on entend par "temporalité", sans avoir auparavant éclairci – pour le dire avec des mots moins précis mais plus simples – le fonctionnement temporel de la conscience humaine et de quelle façon ce fonctionnement est en relation avec le temps externe, c'est-à-dire avec le monde, avec les faits extérieurs à la conscience. En suivant la pensée de Heidegger et de son maître Husserl, Silo découvre la racine de la dynamique historique dans la temporalité intrinsèque à la conscience humaine, dans la tension constante de la conscience à "futuriser", à se projeter. Mais en reprenant une intuition de Ortega y Gasset, Silo voit dans les différentes générations – auxquelles correspondent différents temps mentaux et différents paysages culturels – l'incarnation d'une telle dynamique. L'histoire se fait par la dialectique entre générations. Dans l'histoire prévaut également le futur – les projets humains se heurtent à la réalité existante – et ainsi, faire l'histoire, c'est avant tout faire l'histoire du futur, c'est-à-dire l'histoire des projets humains qui tentent de transformer le présent. Ce point de vue, qui dépasse le célèbre débat des années 60 entre Sartre et les structuralistes, à propos de la signification et de l'intelligibilité de l'histoire humaine, place Silo en haut lieu dans le panorama actuel, pas très brillant, de la philosophie de l'histoire.

Une autre contribution originale et féconde de Silo aux sciences de l'histoire – une contribution qui est en même temps un projet culturel et politique – est la nouvelle interprétation qu'il donne du concept *d'humanisme*. Dans la signification historique commune, on entend par humanisme un phénomène culturel propre à l'Occident, lié à une période historique et à un lieu précis : d'abord en Italie, puis dans toute l'Europe Occidentale durant la Renaissance. L'humanisme place l'homme et sa dignité au centre de tout et le considère comme valeur suprême, en opposition à la dévalorisation produite par le Moyen-âge Chrétien. Avec l'humanisme de la Renaissance, la civilisation occidentale connaît une transformation de fond qui la rendra différente de toutes les autres civilisations traditionnelles. Mais pour Silo, l'humanisme n'est pas seulement un phénomène européen. L'humanisme existe à différents moments historiques précis, dans toutes les grandes civilisations humaines. On l'appelait certes autrement, parce que les contextes culturels dans lesquels il se manifestait étaient autres. Mais l'humanisme se reconnaît toujours grâce à quelques indicateurs fondamentaux, comme : l'importance et la place centrale qu'il donne à l'être humain, à sa dignité et à sa liberté, au travail pour la paix et au rejet de la violence, à l'égalité entre tous les êtres humains, au respect des différentes croyances et habitudes de vie, et enfin au développement de la science. C'est précisément parce qu'il se manifeste dans toutes les cultures à leurs meilleurs moments, que pour Silo, l'humanisme, ou plus précisément un *Nouvel Humanisme Universel* dont il est le promoteur, peut donner une réponse à l'affrontement entre les cultures qui se produit dans ce monde unifié de force par les mass médias, mais profondément divisé quant au respect des croyances religieuses, des valeurs et des styles de vie. Un monde où s'introduit à nouveau le spectre du fondamentalisme et des guerres de religion.

Dans ce monde qui a perdu tout sens du futur, tout sens du projet et qui regarde avec angoisse l'arrivée du nouveau millénaire, Silo propose la grande utopie pour l'an 2000 : créer *la Nation Humaine Universelle*, incluant tous et chacun des peuples de la planète au même niveau, mais sans détruire leur spécificité culturelle. Il propose, de plus, *l'humanisation de la terre*, c'est-à-dire la disparition progressive de la douleur physique et de la souffrance

mentale, grâce aux avancées de la science, grâce à une société plus juste et égalitaire, libérée de toutes formes de violence et de discrimination, et grâce à la reconquête du *sens de la vie*. Avec ce projet adressé à toute l'humanité, Silo se place parmi les grands utopistes modernes, comme Giordano Bruno, Thomas More, Campanella, Owen, Fourier et Marx. Ici *utopie* – qui signifie lieu qui n'existe pas – représente une image, un projet qui guide et organise le présent et entraîne vers le futur. C'est un projet dirigé vers les nouvelles générations et qui trouvera ici, en Amérique latine, un de ses centres les plus représentatifs.

Je disais que Silo, par ses œuvres, a construit une nouvelle image de l'être humain, en opposition à celle qui domine actuellement. Ce fut la même tâche que développèrent les premiers humanistes de la Renaissance italienne, comme Pic de la Mirandole. Pour lutter contre le christianisme médiéval qui rabaisait l'homme à une dimension faite de péché et de douleur, qui le concevait comme un être dont la seule aspiration était le pardon d'un dieu lointain, les premiers humanistes proposèrent l'image d'un être conscient de sa propre liberté et de sa propre dignité, ayant foi dans sa capacité de transformer le monde et de construire son propre destin. L'image moderne de l'être humain, celle proposée par le rationalisme scientifique et dans laquelle, en Occident, nous croyons presque tous dans une mesure plus ou moins grande, n'est en fait qu'apparemment plus positive que celle offerte par le christianisme médiéval. Le dieu chrétien a été remplacé par un autre dieu beaucoup plus obscur et énigmatique : le hasard, c'est-à-dire le dieu du fortuit. L'être humain a été réduit à une simple dimension zoologique et est devenu aujourd'hui un singe sans poils dont l'évolution s'est faite au cours de millions d'années, par l'effet du milieu ambiant et de mutations hasardeuses. Je dirais même plus : c'est une machine biologique, c'est-à-dire une chose déterminée par sa constitution chimique – le patrimoine génétique – et aussi par les stimuli du milieu qui l'entoure. Dans cette dimension – la dimension de l'homme-chose – il n'y a aucune place pour la liberté et le choix ni aucune place pour la construction intentionnelle d'un futur, et la vie perd son sens, en se transformant en une course absurde vers la mort.

Pour Silo, l'être humain est un être historique et social, et la dimension qui lui est propre n'est pas celle de la biologie mais celle de la liberté. Pour Silo, la conscience humaine n'est pas un reflet passif du monde naturel, mais une activité intentionnelle, une activité incessante d'interprétation et de reconstruction du monde naturel et social. Même s'il participe du monde naturel du fait qu'il possède un corps, l'être humain n'a pas de nature, pas d'essence définitive comme tous les autres êtres naturels ; il n'est pas réduit au passé, c'est-à-dire à quelque chose d'établi, de construit, de terminé. L'être humain est futur ; c'est un projet de transformation de la nature, de la société et de lui-même. Contre tout déterminisme, contre tout dogme qui congèle et bloque le développement de l'humanité, Silo reprend cette lignée philosophique qui, en Occident, au travers de l'idée centrale de la liberté humaine, remonte de Pic de la Mirandole et va jusqu'à Sartre, pour la revitaliser et la transformer en un projet culturel et politique : le Mouvement Humaniste.

À ce niveau, on pourrait croire que la dimension religieuse est étrangère à la pensée de Silo. En réalité, c'est le contraire : la recherche du sens de la vie et de la transcendance opposée à l'absurde de la mort, trouve une place centrale dans son œuvre. Cependant, tout comme Bouddha, Silo ne demande à personne d'avoir la foi dans ses idées sur le divin. Il ne prétend pas non plus proposer une nouvelle religion faite de rites et de dogmes. Il offre des chemins et des expériences, afin que chacun puisse vérifier par lui-même la véracité et l'utilité de ce qu'il dit. Selon moi, les disciplines transformatrices – comme par exemple *la Méditation transcendantale* – qui sont des voies expérimentales pour s'approcher d'un niveau de conscience supérieur, constituent la partie la plus extraordinaire et la plus profonde de toute son œuvre. Deux de ses plus beaux écrits se réfèrent à cette thématique. Le premier, *La mort*,

est une leçon qu'il donna aux îles Canaries en 1976, dans laquelle il analyse – en un rigoureux procédé rationnel que l'on retrouve en Occident uniquement chez Epicure – la racine illusoire de la peur de la mort. L'autre écrit, *Le sens de la vie*, est un discours que Silo prononça à Mexico en 1980, dans lequel il décrit en détail les différentes postures que l'on peut assumer face au sens de la vie et à la transcendance. Dans ce discours, en plus de déclarer sa foi inébranlable sur le fait que la mort n'arrête pas l'existence, mais qu'elle n'est qu'un pas vers la transcendance immortelle, Silo proclame pour chacun la liberté de croire ou de ne pas croire en Dieu et en l'immortalité.

C'est pour tout ce qui vient d'être dit que je considère Silo comme un homme très spécial, voire même unique. J'ose même dire que dans cette culture latino-américaine, qui a produit de grands révolutionnaires, de grands écrivains, de grands artistes, Silo est le seul penseur de dimension mondiale.

Mais je suis certain qu'à ce niveau, quelques-uns se disent en eux-mêmes : « Oui, mais qui est Silo dans la vie privée ? ». Il est très connu que des hommes, qui ont été grands dans leurs actions et qui ont même contribué à changer la face du monde, se sont révélés bien piètres dans le milieu affectif, avec leurs amis et en général dans les relations humaines. De même, on sait, comme on le disait de Napoléon, qu'aucun homme n'est grand pour son majordome, qui lui connaît les côtés obscurs, les faiblesses, les manies qui se manifestent uniquement avec le temps et la familiarité. Alors, comment Silo est-il au quotidien pour toi, qui a été son disciple, son collaborateur et ami depuis tant de temps ?

Je dois dire que l'un des aspects que j'apprécie le plus du caractère de Silo est son sens de l'humour, sa capacité à capter le côté comique ou grotesque des situations et des personnes. Qualité qui déconcerte certains lorsqu'ils s'en approchent en croyant qu'un grand penseur doit être une personne au front plissé, distante et ennuyeuse. Silo est capable de jouer et de rire comme un enfant, de s'émerveiller continuellement de la grande comédie humaine. Mais son rire n'est pas un rire distant, de supériorité quant aux innombrables stupidités qui tissent la vie de tous les hommes, grands ou petits. Ce rire est accompagné, comme les deux faces d'une même pièce, de patience et de compassion, avec lesquelles il observe la misère et la grandeur de la condition humaine. Parce que selon moi, Silo est avant tout un homme bon. La bonté est, pour moi, sa qualité la plus grande.

Que dire de plus ! Uniquement ceci : Dernièrement et malgré notre long côtoiement, il m'est surgi chaque fois plus fort cette même question. Qui est vraiment Silo ? Alors, afin de trouver une réponse, j'ai suivi le conseil que lui-même me donna lorsque je cherchais des réponses à des questions importantes que je me posais sur ma vie. J'ai lancé la question vers le plus profond de ma conscience et j'ai attendu la réponse. Qui fut : Silo est un guide, un initié, quelqu'un qui possède une clé pour ouvrir la porte du monde de l'esprit.

## QU'EST-CE QUE LE NOUVEL HUMANISME ?

*Conférence de présentation  
De l'édition française d'Interprétations de l'Humanisme.  
Amphithéâtre Descartes, La Sorbonne  
Samedi 29 mai 1999*

Je remercie les amis du Mouvement Humaniste français d'avoir organisé cette conférence afin de présenter les idées fondamentales du Nouvel Humanisme dans cet amphithéâtre Descartes, lieu symbolique de la culture européenne.

C'est dans cette salle que, les 23 et 25 février 1929, Edmond Husserl donna deux conférences intitulées *Einleitung in die transzendente Phaenomenologie (Introduction à la phénoménologie transcendantale)*. Il voulait expliquer au public français le sens et l'essence de sa philosophie. Comme on le sait, ces conférences revues et augmentées par l'auteur furent publiées en 1931 sous le titre de *Méditations cartésiennes*. Dans cette œuvre, Husserl approfondit les thèmes de la subjectivité transcendantale et du rapport de celle-ci avec le monde et les autres subjectivités. Il renouait ainsi le fil du discours commencé trois siècles auparavant par Descartes dans ses *Méditations de Philosophie Première*.

Je me suis permis d'évoquer cet événement, car la pensée du Nouvel Humanisme doit beaucoup à la phénoménologie husserlienne, non seulement en ce qui concerne nombre de ses idées mais surtout en ce qui concerne sa méthode d'investigation philosophique. Mais cela deviendra clair avec la suite de mon exposé. On pourrait même dire que, par certains aspects, le Nouvel Humanisme constitue une application de la recherche phénoménologique au champ de la psychologie et de la sociologie, lesquelles sont encore aujourd'hui dominées par un ensemble d'idées de type naturaliste du XIX<sup>e</sup> siècle.

Mais venons-en aux contenus de cette conférence. Avant tout, je chercherai à présenter les aspects principaux de mon ouvrage, *Interprétations de l'Humanisme*, ainsi que les motivations qui m'ont poussé à l'écrire et les quelques conclusions auxquelles j'ai abouti au terme de mon investigation historico-philosophique. Ceci servira de préalable pour comprendre le sujet de cette conférence qui cherche au fond à répondre aux questions suivantes : qu'est-ce que le Nouvel Humanisme ? Quel est le sens de son apparition dans l'arène philosophique et politique ? Quelles sont ses conceptions fondamentales de l'être humain et de la société ? Quelles sont ses réponses à la situation de crise généralisée que nous vivons ? Et quelles sont ses propositions pour la construction d'une civilisation globale en ce nouveau millénaire ? Je m'efforcerai d'utiliser le plus possible un langage simple, cependant, je suis conscient que ce choix peut nuire à la précision des idées que je vais exposer. Je m'en excuse par avance.

En premier lieu, nous pouvons nous demander : pourquoi parler d'Humanisme aujourd'hui ? Quel sens cela a-t-il de nous occuper de ce sujet ? Avant de répondre à ces questions, il est nécessaire de clarifier la signification de ce mot dans le langage actuel. Si nous y réfléchissons un peu, nous arrivons à la conclusion que le terme humanisme indique de nos jours une attitude générique, une disposition à se préoccuper de la vie humaine ; cette vie humaine qui est assaillie par tous les problèmes que posent l'organisation sociale, le développement incontrôlé de la technologie, et le manque de "sens". Mais avec une signification si vague et si indistincte, le terme peut être entendu sous des formes les plus diverses et les plus contradictoires. Ainsi pour parler d'humanisme correctement, il est nécessaire de reconstruire de façon précise les multiples interprétations que le mot a eues dans

l'histoire – au moins les interprétations les plus importantes. Et il est nécessaire d'expliquer pourquoi on en est arrivé à cette indétermination de sa signification.

Mais pourquoi se lancer dans cette investigation qui devrait être laissée aux spécialistes de l'histoire de la philosophie ou de la culture ? Quelle importance cela peut-il avoir pour nous hommes et femmes ordinaires ? Cela est important car en y regardant bien, chaque interprétation de l'humanisme nous parle – explicitement ou non – de quelque chose qui, nécessairement, nous intéresse tous en tant qu'êtres humains. En fait, chaque interprétation de l'humanisme est aussi une interprétation de l'essence humaine, la construction d'une conception de l'homme et un discours sur qui sont ou que sont les êtres humains. Bref, étudier les diverses interprétations de l'humanisme dans la culture européenne – de la fin du Moyen-âge jusqu'à nos jours – a signifié étudier les différentes images que l'homme européen a construit de lui-même durant ces six cents dernières années. Réaliser cette investigation fut comme entrer dans une galerie de miroirs qui renvoyaient une image toujours nouvelle d'un objet unique : l'être humain. Mais l'expérience fut plus complexe, car cette image protéiforme, mobile comme du mercure, entraînait également dans sa transformation le paysage dont elle émergeait. En effet, l'être humain vit toujours dans un monde naturel dont l'image est nécessairement liée, voire corrélative, à celle qu'il construit de lui-même. C'est comme si les traits, les tons, les caractères qu'il retrouve en lui s'étendaient à la nature et la modelaient. En outre, l'apparition d'une nouvelle image montrait toujours la fin d'une époque et l'élan vers la construction d'une nouvelle culture. À l'inverse, la crise d'une image établie pouvait être considérée comme un des indicateurs les plus fidèles de la crise de la culture à laquelle elle appartenait. Pendant un temps, l'ancienne et la nouvelle conception luttaient pour la suprématie et leur conflit pouvait sortir des milieux philosophiques pour rejoindre la rue.

Rien n'illustre mieux cela que la crise du monde médiéval et l'apparition, en Italie, du premier humanisme européen, celui de la Renaissance. Les premiers philosophes de l'humanisme, comme Manetti, Valla, Alberti, Pic de la Mirandole s'efforcent tout autant de démolir la conception de l'homme et du monde propre à la chrétienté médiévale que d'en construire une image nouvelle. Le monde médiéval a dans l'idée que l'essence humaine est mauvaise, dégradée par le péché originel ; le monde d'ici-bas est une vallée de larmes que l'on a juste envie de fuir, l'homme ne peut rien pour lui-même sinon espérer la grâce et le pardon d'un dieu lointain aux desseins insondables. Les premiers humanistes opposent à cette conception l'idée que l'homme est digne et libre, et même, qu'il est "un grand miracle", un infini qui est au centre de l'univers et en reflète toutes les propriétés. D'autre part, l'univers n'est pas le piège qui emprisonne les âmes dans le péché, il n'est pas non plus une simple matière inanimée, il est un être vivant et beau qui, tout comme l'homme, sent et vibre. L'univers est macro-anthropique et l'homme qui en est la synthèse – c'est-à-dire un microcosme – est la clé qui permet de le comprendre. Mais l'idée la plus radicale que l'humanisme de la Renaissance nous a transmise, et qui parvient jusqu'à ce siècle (avec Heidegger et Sartre), est que l'être humain n'a pas une nature ; c'est-à-dire il n'a pas une essence fixe, déterminée une fois pour toutes, comme c'est le cas pour les animaux, les plantes, les minéraux, c'est-à-dire tous les autres êtres naturels. L'être humain se caractérise par l'absence de conditions, c'est un être libre qui s'auto-construit, qui est ce qu'il a fait de lui-même. Il se situe au point moyen de l'échelle de l'être et peut, par ses actions, soit s'abaisser au rang de l'animal ou de la plante soit s'élever vers un niveau de conscience plus haut, celui de l'homme supérieur, celui du sage. C'est l'idée centrale qui apparaît dans le *Discours sur la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole, ouvrage qui constitue un véritable manifeste de l'humanisme de la Renaissance.

Mais la percée de cet humanisme s'épuise déjà dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, et l'image de l'homme comme centre et métaphore du monde, cette image, que la peinture de

l'époque nous a transmise sous d'innombrables versions, se dissout. Avec l'âge de la Raison, puis avec les Lumières commence la création de l'image moderne qui apparaîtra dans toute sa clarté au XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit alors d'une image double, hybride, une sorte de "monstrum", dans l'acception latine du mot, désignant un être aux membres disproportionnés et provenant d'espèces différentes. En effet, d'une part l'homme perd son centrisme et sa spécificité dans le monde et il tend à se transformer en un phénomène purement naturel : son essence est pensée dans la dimension zoologique ou purement matérielle ; il devient l'expression d'un arrangement particulier de certaines structures de la matière sujettes aux lois inflexibles et aveugles du déterminisme physique. D'autre part, par une étrange torsion de la pensée, cet être se trouve dans un courant ascendant d'évolution et de progrès, il est porteur d'une charge de liberté et de rationalité avec laquelle il doit transformer la nature et la société en les réordonnant à son image. La nature, qui à la Renaissance était comme imprégnée d'un subtil réseau de forces psychiques, se dépouille de son âme, *l'anima mundi*, et devient le royaume de la quantité, pure matière, qui d'un côté doit être travaillée et transformée et de l'autre évolue par une mystérieuse dynamique interne vers des formes toujours plus parfaites.

Cette image double de l'être humain – à moitié figure prométhéenne portant la lumière du progrès, et à moitié robot, machine biologique – traverse une grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle. On peut déjà en observer certains traits dans la pensée de Feuerbach, que lui-même définit comme un humanisme. Pour Feuerbach, l'homme est un être purement naturel, matériel, dont le seul horizon est la vie terrestre. Mais pour progresser sur cette terre, l'humanité doit se libérer des superstitions religieuses, elle doit se réapproprier tous les attributs de perfection qu'elle avait naïvement transférés, en s'y aliénant, à la divinité. Attributs qui en réalité appartiennent à l'essence humaine. Chez Comte, l'image se fait plus claire. Pour cet auteur, la science doit prendre la place occupée par la religion, et l'utilisation de la méthode scientifique doit être étendue du champ de la nature à celui de la société. Une fois qu'auront été éclaircies les lois sous-jacentes à la politique, à l'économie et à la morale – encore sujettes à la superstition et aux préjugés – l'humanité pourra passer ensuite au stade "positif" de son évolution dans lequel l'organisation sociale est basée sur la raison scientifique. Alors la foi en un dieu disparaîtra et la "Religion de l'Humanité" surgira, dans laquelle l'idée de divinité est précisément substituée par celle d'humanité. C'est par ces voies qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle apparaît ce phénomène singulier que Foucault appelle la "théologisation" de l'homme. Cette théologisation a sa racine dans la perte de foi dans le dieu chrétien. Avec la mort de dieu et l'avancée de la foi en la raison et en la science, l'homme moderne finit par s'approprier les caractéristiques de la divinité qui disparaît. Ce transfert ne concerne pas l'individu particulier, dont la problématique est généralement ignorée par la pensée de l'époque, mais il concerne la totalité du genre humain. Ainsi naît le grand mythe eschatologique du Progrès de l'Humanité selon lequel, grâce à la connaissance scientifique de soi, c'est-à-dire grâce à la biologie, la physiologie et les sciences humaines alors naissantes (psychologie, sociologie, anthropologie...), l'homme réussirait à se libérer de ses déterminations et de ses aliénations pour finalement devenir libre et autonome, maître de lui-même. Mais comme Foucault l'a encore observé, après avoir tué dieu, l'homme doit rendre compte de sa propre finitude et expliquer comment il peut être à la fois sujet de la connaissance et objet du connaître ; il doit expliquer comment il peut, en tant qu'individu limité et conditionné, construire empiriquement, morceau après morceau, les sciences de sa propre vie et simultanément posséder depuis toujours à l'intérieur de lui-même, ce fondement du savoir que seule peut légitimer la recherche sur soi.

Cette sorte d'humanisme naturaliste trouve, dans la première partie de notre siècle, une nouvelle formulation avec le *Humanist Manifesto*, inspiré des idées de Dewey. Il s'agit d'un texte extraordinairement optimiste sur les destins de l'humanité qui a été publié en 1933,

c'est-à-dire en pleine ascension du nazisme. Il faut également dire que l'image de l'homme sur laquelle se fonde cet humanisme s'est approchée du niveau du pré dialogue – dans la conscience de l'Occident – quand bien même elle était double, circulaire, intimement contradictoire. En fait, cette image a fini par faire partie du substrat formé par les vérités sociales inconscientes – ces vérités sur lesquelles, à l'intérieur d'une culture, on est a priori d'accord et que l'on ne remet jamais en question, tout comme l'on ne remet pas en question que la terre est ronde. Seule une tragédie collective aux dimensions de la deuxième guerre mondiale a pu produire une secousse assez forte pour faire émerger cette couche quasi ensevelie et l'exposer à la discussion et à la critique. C'est en effet dans les années suivant cette seconde guerre mondiale que se rallume le débat philosophique sur comment doit être pensée l'essence humaine et sur la signification de l'humanisme. Le débat commence en France, mais s'étend rapidement à une grande partie de l'Europe.

En 1946, Sartre publie l'essai *L'existentialisme est un humanisme*. Dans cet essai, il s'efforce de reformuler sa propre philosophie comme une doctrine humaniste qui voit en l'homme et dans sa liberté la valeur suprême. En même temps, il invite à l'engagement militant dans la société et à la lutte contre toute forme d'oppression et d'aliénation. Une doctrine ainsi structurée allait servir de base à la construction d'une nouvelle force politique, à l'ouverture d'une "troisième voie" entre le parti catholique et le parti communiste qui, à leur tour, se réclamaient de doctrines humanistes. Ainsi dans la France d'après-guerre, on assiste au conflit entre trois formulations différentes de l'humanisme, trois conceptions différentes de l'essence humaine. Mais ce conflit ne se limite pas aux seuls milieux philosophiques ; à travers les partis politiques qui s'inspirent de ces trois doctrines en lutte, ce conflit descend dans la rue, entraînant et passionnant de vastes couches de la société, comme cela eut lieu en Italie à l'époque de la Renaissance.

Pour Sartre, l'être humain n'a pas une essence déterminée, fixe. L'être humain est fondamentalement une existence lancée dans le monde et qui se construit à travers le choix. La caractéristique fondamentale qui le fait "humain", c'est-à-dire différent de tous les autres êtres naturels, est justement la liberté de choisir et de se choisir, de se projeter, de se faire. Par conséquent, l'homme cesse d'être "humain" lorsqu'il refuse cette liberté et adopte la conduite que Sartre appelle "mauvaise foi", c'est-à-dire lorsqu'il se replie sur des comportements acceptés et codifiés, sur la routine des rôles et des hiérarchies sociales.

Dans l'humanisme chrétien, comme le formula son théoricien Maritain, dans la première partie de ce siècle, l'essence humaine se définit uniquement par rapport à Dieu : l'homme est "humain" parce qu'il est fils de Dieu, parce qu'il est immergé dans l'histoire chrétienne du Salut. Ainsi, l'homme cesse d'être véritablement "humain" quand il refuse la paternité divine et l'obéissance à la loi que Dieu, dans son amour, lui a imposée.

Pour Marx, l'homme est d'un côté un être naturel, comme l'entendait Feuerbach, d'un autre côté il possède une spécificité qui le rend "humain". Cette spécificité est la "sociabilité", c'est-à-dire la tendance à former une société. Marx va plus loin. Pour lui, l'essence humaine ne réside pas dans l'individu, mais dans la collectivité sociale, tout comme l'essence de l'abeille ou de la fourmi ne réside pas dans chaque animal, mais dans la ruche ou dans la fourmilière. C'est dans la société que l'homme, grâce à son travail au coude à coude avec d'autres hommes, assure la satisfaction de ses besoins naturels et transforme la nature en une chose qui se rapproche de plus en plus de lui-même, en quelque chose de plus en plus humain. Et l'homme cesse d'être "humain" lorsque sa sociabilité naturelle est niée, comme c'est le cas dans la société capitaliste où son travail lui est soutiré au bénéfice d'une minorité.

En 1947, Heidegger intervient dans ce débat, sollicité par un philosophe français qui lui demande comment redonner sens au mot "humanisme", sens qui s'était perdu dans la dispute



de tous ces prétendants. Dans un texte célèbre, la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger analyse les différentes conceptions de l'essence humaine, formulées par les différents humanismes, anciens et modernes ; il retrouve en toutes un présupposé tacite commun qui n'est pourtant jamais soumis à l'investigation ou à la critique. Ce présupposé, que tous les humanismes acceptent implicitement, est que l'être humain répond à l'ancienne définition d'Aristote, c'est-à-dire qu'il est un "animal rationnel". Généralement, personne ne doute de la première partie de la définition, c'est-à-dire de "l'animal", tandis que le "rationnel" devient selon les différentes philosophies l'intellect, l'âme, l'esprit, la personne, etc. Certes, dit Heidegger, on affirme ainsi quelque chose de vrai à propos de l'être humain, mais son essence est pensée de façon trop étroite. L'essence humaine est pensée à partir de "l'animalitas" et non à partir de "l'humanitas", l'homme étant ainsi réduit à un être naturel, à un phénomène zoologique et finalement à une chose. De cette façon, on oublie le point fondamental, c'est-à-dire que l'être humain n'est pas un "quoi", un être quelconque, mais un "qui" qui se pose la question de l'essence des êtres et de sa propre essence. Avoir réduit implicitement l'être humain à un être quelconque, à une chose, a provoqué l'appauvrissement des humanismes traditionnels et leur échec historique. La racine du nihilisme et de l'élan éminemment destructeur de la société technologique actuelle se trouve aussi dans cette réduction de l'être humain à une chose. Pour Heidegger, l'essence humaine doit être pensée à partir d'un point de vue totalement différent : pour lui, l'être humain est infiniment plus proche du divin que des autres êtres naturels. Un abîme irréductible le sépare par exemple des animaux. Heidegger ne dit pas de quelle façon on pourrait faire une nouvelle expérience de l'essence humaine. Pour lui, la réalisation d'une telle expérience n'est pas à la portée des hommes qui peuvent uniquement se préparer, en silence, à ce qu'il appelle "la nouvelle révélation de l'être".

L'intervention de Heidegger clôt le dernier grand débat sur l'humanisme. Aujourd'hui, la perte de foi dans le "progrès", qui marque la fin de la modernité et l'entrée dans l'époque postmoderne, a dépouillé l'image du XIX<sup>e</sup> siècle de sa brillante auréole. Aujourd'hui, il ne reste de l'image de l'être humain que l'aspect d'une "machine biologique", c'est-à-dire d'une "chose" déterminée par sa composition chimique – le patrimoine génétique – et par les stimuli arrivant du milieu environnant. C'est une image dans laquelle nous croyons tous, avec diverses nuances. Finalement, on a substitué au dieu chrétien un dieu bien plus mystérieux et énigmatique : le Hasard. Ce hasard qui, par des voies imprévisibles, détermine les mutations de la matière et cette configuration particulière de la matière qu'est la vie, et qui les livre ensuite à la dure nécessité des lois physiques. Dans cette dimension, il n'y a aucun espace pour la liberté et le choix, ni aucune possibilité de fonder un système de valeurs. Et la vie humaine, comme le monde entier, perd son sens et se transforme en un quotidien banal et opaque, en une course absurde vers la mort. Il ne me semble pas utile de m'appesantir sur ces aspects négatifs de la situation culturelle actuelle, car nombre de penseurs et d'artistes contemporains les ont déjà décrits avec une grande profondeur. Je voudrais juste mettre en évidence qu'une telle situation est nécessairement le prélude à une nouvelle "marée montante du nihilisme", si l'on n'y apporte aucune correction.

C'est dans ce vide que naissent le Nouvel Humanisme et le Mouvement Humaniste qui en incarne les idéaux. Je tiens à préciser que le Nouvel Humanisme se définit et se présente comme un système d'idées, une idéologie. Cela semblera peut-être un peu rétro dans cette époque postmoderne où toute forme structurée d'idées est réduite à une simple "narration", à un mythe individuel ou collectif cachant une recherche de pouvoir. Nous ne sommes pas si naïfs pour croire que nos idées sont "scientifiques" et qu'elles représentent la réalité "objective" comme on le disait au siècle dernier. Nous nous plaçons dans la tradition phénoménologique, et c'est pourquoi nous ne parlons pas "d'objectivité" mais d'interprétation, de projet. Le Nouvel Humanisme est une interprétation générale de la

situation de ce monde globalisé et un ensemble de propositions pour sortir de la crise dans laquelle se trouve notre civilisation. C'est un projet, une Utopie pour le nouveau millénaire, qui peut-être accepté ou rejeté, mais qui revendique pour lui-même une dignité au moins égale à celle qui est réservée aux mille propositions partielles que la frénésie pragmatique de cette époque nous présente chaque jour.

Le Mouvement Humaniste naît il y a trente ans grâce à un penseur latino-américain, Mario Rodriguez Cobos qui signe ses œuvres sous le pseudonyme de Silo. L'acte de lancement est un discours que Silo tient le 4 mai 1969 dans un coin perdu des Andes argentines et auquel assistent environ 500 personnes de différents pays d'Amérique latine. Ce discours s'intitule *La guérison de la souffrance* et traite du thème du sens de la vie, de la souffrance mentale, de la violence, et des voies pour les dépasser. Ces trente dernières années, le Mouvement Humaniste s'est étendu et enraciné dans une cinquantaine de pays sur les cinq continents. Il a élaboré une image de l'être humain nouvelle, en opposition avec celle qui domine actuellement, et aussi une nouvelle idée de l'humanisme en cohérence avec le monde globalisé dans lequel nous vivons.

La reconstruction de l'image de l'être humain effectuée par Silo s'encadre dans le développement de la pensée du XX<sup>e</sup> siècle en alternative au naturalisme : c'est la lignée de la phénoménologie et de l'existentialisme qui va de Husserl et Heidegger à Sartre. Pour Silo, la conscience humaine n'est pas un "reflet" passif ou déformé du monde naturel, ni un container de "faits psychiques" existants en soi ; la conscience humaine "transcende" le monde naturel, c'est-à-dire qu'elle constitue un phénomène radicalement différent de ce dernier. Elle est activité intentionnelle, activité incessante d'interprétation et de reconstruction du monde. Par conséquent, la conscience est fondamentalement *pouvoir être*, c'est-à-dire futur, dépassement de ce que le présent nous livre comme "fait". C'est dans cette reconstruction du monde, dans cet élan vers le futur que réside la liberté constitutive de la conscience : liberté à l'intérieur de conditionnements, soumise en effet à la pression du passé, mais liberté de toute façon. Dans l'interprétation naturaliste, la conscience humaine est à l'inverse fondamentalement passive et ancrée dans le passé : elle est le reflet du monde externe et son futur est une actualisation déterministe du passé. Cette interprétation, si elle se veut cohérente, ne laisse aucune place à la liberté humaine.

Pour Silo, par conséquent, bien que l'être humain participe du monde naturel par son corps, il n'est pas réductible à un simple phénomène naturel, il n'a pas de "nature", il n'a pas une essence définie une fois pour toutes. Il est un "projet" de transformation du monde naturel et social et de lui-même. Si nous voulons vraiment le définir, nous pouvons dire tout au plus que « l'homme est l'être historique dont le mode d'action sociale transforme sa propre nature ». En effet, chaque être humain naît dans un monde qui n'est pas seulement naturel mais aussi historique et social, c'est-à-dire nettement humain, et où les objets sont tous chargés de sens, d'intentions, de finalités.

Mais d'où surgit ce moteur qui anime cette continuelle activité de construction et de destruction que l'on appelle Histoire ?

Pour Silo, la racine de la dynamique historique est dans le combat des hommes contre la douleur physique et la souffrance mentale. La douleur concerne le corps ; elle est due à la nature hostile que l'homme combat avec le développement de la science, ou elle est due à la violence avec laquelle certains hommes cherchent à annuler l'intentionnalité et la liberté des autres, en réduisant ceux-ci à des instruments de leurs propres intentions, c'est-à-dire à des objets naturels, à des choses. La violence n'est pas seulement physique, mais peut aussi emprunter les voies de la discrimination raciale, sexuelle, religieuse, économique, qui, outre la douleur physique, génèrent la souffrance mentale.

Pour Silo, la violence physique n'est pas un fait "naturel" comme certains ethnologues ont voulu le faire croire, mais le résultat d'intentions humaines. Elle est bien l'expression de la liberté qui constitue la conscience humaine. De la même manière, la violence économique, qui s'exerce au moyen des mécanismes légaux les plus variés et justifiée par les soi-disant lois du marché, n'est pas un fait "naturel", elle n'est pas la manifestation sur le plan humain de la lutte pour la survie du plus fort, qui selon certains naturalistes du XIX<sup>e</sup> caractérise le monde animal. En économie et en politique, il n'existe pas de lois naturelles, seulement des intentions humaines. À ce propos, on peut d'ailleurs faire remarquer que dans le monde animal, il n'existe pas seulement la lutte mais aussi la coopération ; et l'extension du Darwinisme à la sphère sociale n'a été possible que parce que l'être humain avait été précédemment réduit à un phénomène zoologique. Pour Silo, si la violence et la discrimination sont l'expression d'intentions humaines, un acte libre d'opposition à celles-ci est également possible. Il est aussi possible de choisir entre le camp des oppresseurs et celui des opprimés, il est possible de choisir la solidarité, et un engagement de lutte pour une société plus juste et égalitaire.

Mais ni la justice sociale ni la science ne constituent un remède à la souffrance mentale qui surgit par les voies au travers desquelles se constitue l'individualité humaine, c'est-à-dire la perception, le souvenir et l'imagination. On souffre quand on expérimente une situation contradictoire, on souffre pour ce que l'on a perdu, pour ce que l'on n'a pas obtenu ou que l'on ne pense pas obtenir, on souffre d'humiliation, de frustration, de honte, on souffre par peur de la maladie, de la vieillesse, de la mort. Face à la souffrance, face à la peur de la mort par exemple, l'homme moderne et l'homme d'il y a 5000 ans ne sont pas différents. Seul un sens de la vie renouvelé, dit Silo, seule une nouvelle spiritualité peuvent guérir la souffrance mentale. La recherche de la transcendance, la rébellion contre l'absurdité de l'existence que la mort semble imposer, occupent un grand espace dans l'œuvre de Silo et dans le Nouvel Humanisme. Silo a toujours manifesté une foi absolue dans le fait que la mort physique ne met pas fin à l'existence mais constitue seulement un pas vers la transcendance immortelle. Toutefois, il ne demande à personne d'avoir foi en ses idées sur le divin et ne prétend pas non plus proposer une nouvelle religion avec rites et dogmes. Au contraire, il proclame pour tous la liberté de croire ou non en dieu et en l'immortalité. Il y a dans le Mouvement Humaniste des athées et des croyants de toutes religions. Comme le Bouddhisme, le Mouvement Humaniste offre des voies, des expériences à travers lesquelles chacun peut vérifier la véracité ou l'utilité pour lui-même de ce qui est dit.

Vaincre progressivement la douleur et la souffrance par le développement de la science, par la mise en place d'une société plus juste et par la reconquête du sens de la vie, c'est le projet humain collectif que le Mouvement Humaniste propose pour le nouveau millénaire et qu'il appelle "Humanisation de la terre".

Comme nous le disions, Silo reformule le concept d'humanisme en le plaçant dans une perspective historique globalisante, c'est-à-dire en syntonie avec l'époque actuelle qui voit surgir pour la première fois dans l'histoire humaine une société planétaire. Silo affirme que l'humanisme qui apparaît avec force à l'époque de la Renaissance en revendiquant pour l'être humain centrisme et dignité, contrairement à la dévalorisation effectuée par le Moyen-âge chrétien, existait déjà dans d'autres cultures, comme dans l'Islam, en Inde, ou en Chine. Certes, on l'appelait d'une autre façon, puisque les paramètres culturels de référence étaient autres, mais néanmoins l'humanisme existait de façon implicite sous forme d'"attitude" et de "perspective face à la vie". Dans cette conception, l'humanisme n'est plus un phénomène culturellement et géographiquement délimité ; ce n'est plus un fait européen, mais plutôt un phénomène qui a surgi et s'est développé dans différents points du monde et à différentes époques. C'est pourquoi il peut faire converger des cultures différentes qui, sur cette planète

unifiée par les moyens de communication de masse, sont désormais forcément, et de façon conflictuelle, en contact les unes avec les autres. Mais comment reconnaître les "moments humanistes" de cultures qui ont parfois une histoire millénaire ? Pour Silo, de tels moments sont identifiables grâce aux indicateurs historiques suivants :

1. L'être humain occupe une position centrale en tant que valeur et préoccupation.
2. On affirme l'égalité de tous les êtres humains.
3. On reconnaît et on valorise les diversités personnelles et culturelles.
4. On tend à développer la connaissance au-delà de ce qui est accepté comme vérité absolue.
5. On affirme la liberté d'idées et de croyances.
6. On rejette la violence.

L'humanisme, défini par cette attitude et perspective de vie personnelle et collective, n'est donc pas le patrimoine d'une culture spécifique, mais celui de toutes les grandes cultures de la terre, et en ce sens, il se présente comme un humanisme universel. En faisant appel aux moments humanistes existants dans leur histoire, les grandes cultures qui aujourd'hui s'affrontent peuvent construire ensemble ce grand rêve que le Mouvement Humaniste appelle la Nation Humaine Universelle.

J'ai terminé. Merci de votre attention. À tous : Paix, Force et Joie.

## LA GLOBALISATION : UNE MENACE À LA DIVERSITÉ CULTURELLE ?

*School of social work – Hunter College  
New York – 27 janvier 2000*

Bonsoir. Je veux remercier les autorités académiques de l'Université de Hunter et le Centre Humaniste des Cultures de m'avoir invité à parler ici aujourd'hui. Le sujet de mon discours sera la globalisation, un terme dont on a beaucoup parlé récemment dans divers milieux. La globalisation se présente généralement comme un processus accéléré d'interactions économiques entre pays et cultures, monté sur un grand appareil de technologies modernes de communication. Dans une perspective généralement optimiste, on dit qu'à travers la globalisation, le progrès et la richesse parviendront aux pays les plus arriérés, et que la qualité de vie s'améliorera de toutes parts et pour tous.

La globalisation se présente aussi comme un processus naturel, dans le sens où il obéit aux lois naturelles de l'économie de marché. Cependant, devant les résultats possibles d'un tel processus, surgissent quelques peurs de tréfonds, une sorte d'anxiété.

Ces peurs semblent être liées à trois points :

- a) Le processus est perçu comme trop grand, trop rapide et hors de contrôle de la citoyenneté.
- b) Pour le citoyen moyen, la globalisation implique de s'ouvrir sur le monde, et par conséquent aux *problèmes* du monde, problèmes qui quelquefois sont le résultat d'histoires longues et compliquées, difficiles à comprendre. En devenant conscients de ces problèmes, les gens craignent d'en devenir responsables et de devoir les résoudre.
- c) L'échange d'objets, de personnes et d'idées crée une situation de confusion générale dans laquelle on ressent une perte des références traditionnelles, c'est-à-dire, la perte de ce qu'il est convenu d'appeler l'identité culturelle.

Ce sont quelques-unes des préoccupations qui circulent en ce moment, et auxquelles nous essayerons de répondre en accord avec la perspective du Mouvement Humaniste. Cette perspective peut paraître radicalement différente de celle que présentent quotidiennement les médias. Mais avant de continuer, il faudrait définir quelques-uns des concepts que nous allons discuter, puisqu'ils sont souvent présentés de façon diffuse et vague. Nous essayerons en particulier de clarifier la nature du processus de globalisation et nous développerons un contexte approprié pour comprendre le concept d'identité culturelle.

Pour commencer, nous dirons que le processus de globalisation n'est, en aucune manière, un processus naturel, c'est-à-dire, un processus qui se développe selon certaines lois naturelles comme les lois du marché, ainsi qu'on l'explique généralement. Ces lois naturelles du marché n'existent pas et n'existeront jamais parce que l'économie, comme toute autre activité humaine, est quelque chose d'intentionnel, dépendant de la volonté, des désirs et des projets des êtres humains. La globalisation s'observe comme un processus intentionnel, guidé, comme l'expression d'un modèle économique qui véhicule une idéologie spécifique et une vision du monde. Cette idéologie a un nom, elle s'appelle le capitalisme spéculatif, c'est-à-dire, le capitalisme dans sa phase la plus récente de développement, dans laquelle l'expansion de l'économie n'est pas liée à la production mais au marché financier spéculatif. Pour le dire plus simplement, nous sommes en train de parler de l'idéologie de faire de l'argent avec l'argent, et au niveau culturel, de la religion de l'argent.

À l'avant-garde de cette idéologie, il y a les corporations multinationales et les banques. Ce sont des institutions intrinsèquement transnationales, elles ne sont pas nécessairement liées à un pays en particulier, même si beaucoup d'entre elles ont leurs racines en Occident. Depuis que ce processus a commencé au siècle dernier, ces structures n'ont cessé d'étendre leur influence vers chaque recoin du monde et elles ont concentré leur pouvoir à travers des acquisitions et des fusions étonnamment rapides. L'augmentation de leur pouvoir est directement liée à la perte d'autorité et de légitimité des États nationaux, un phénomène caractéristique de la seconde moitié du siècle passé. Ces multinationales et ces banques ont essayé de dépasser et de transcender les barrières et les restrictions imposées par les États nationaux, et en faisant cela, elles ont créé une sorte d'État parallèle avec ses propres règles et procédés. Cet État parallèle a atteint un incroyable niveau de pouvoir. Le capital peut aujourd'hui s'écouler d'un pays à l'autre en une seconde, et les pays les plus puissants, y compris les blocs régionaux reconnaissent leur incapacité à le contrôler.

Pour donner un exemple récent, l'Union Européenne composée de 15 États membres est actuellement le plus grand bloc économique du monde. Lors de son dernier sommet semestriel à Helsinki, en décembre 1999, l'un des sujets de discussion fut : « comment payer les programmes d'aide sociale des États membres ? ». À cause des restrictions auto imposées de contrôle du déficit, l'argent devait provenir de recettes quelconques. On proposa un impôt sur les bénéficiaires du capital des citoyens européens qui investiraient dans la bourse de Londres. Les autorités britanniques s'y refusèrent, expliquant qu'un tel impôt aurait pour conséquence la fuite des capitaux de Londres vers d'autres marchés. Il s'est ainsi produit un blocage entre la Grande Bretagne et le reste des États membres de l'Union Européenne, qui demeure irrésolu. Ce qui est évident dans cette situation, c'est que le bloc économique le plus grand du monde n'est pas capable de percevoir des impôts sur ses citoyens les plus riches : ceux qui peuvent se payer le luxe de spéculer dans le marché financier. C'est pour cette raison que nous voyons une diminution mondiale des budgets de la santé, de l'éducation, des retraites et des autres formes d'aide publique. Il semble qu'aucun pays ne puisse dompter ce monstre sans contrôle qu'est le capital spéculatif.

En plus de leurs propres règles, les multinationales et les banques qui dirigent ce processus de globalisation ont leur propre culture, articulée comme un système de valeurs et de conduites. Cette culture se transmet à travers les écoles et les médias, gourous et prophètes, qui nous expliquent tous les jours que l'unique valeur est l'argent : l'argent est recherché, multiplié et adoré ; l'argent est l'unique dieu et par conséquent, il justifie tout. On continue de parler d'autres valeurs – égalité, opportunité, démocratie – mais sous cette épaisse couche d'hypocrisie, le message persiste en étant le même : l'argent est l'unique valeur réelle. Même les couches les plus pauvres de la population sont affectées par cette culture : elles croient que l'argent est la seule défense contre les dures réalités de la vie quotidienne, et ainsi les gens orientent leur vie dans cette direction. Qui veut être millionnaire ? Tout le monde.

À ce point de mon discours, je veux rappeler que la pauvreté n'est pas une valeur pour nous. En dénonçant le culte de l'argent, nous ne sommes pas en train de peindre un cadre romantique de la pauvreté, ni de promouvoir un style de vie ascétique. Bien au contraire. Nous voulons simplement mettre l'accent sur le fait que le problème fondamental de l'économie au jour d'aujourd'hui n'est pas la production de la richesse, mais sa distribution. Au niveau mondial, nous avons une énorme capacité productive et un fort excédent, mais la richesse est concentrée fondamentalement entre les mains d'un petit nombre. L'argent va vers l'argent, et l'écart augmente chaque jour entre les plus riches et les plus pauvres. Nous savons tous que dans ce moment historique existe la possibilité technique de pourvoir en alimentation, en logement, en soins médicaux et en conditions de vie décentes toute la population de la planète. Si ceci ne se produit pas, c'est parce que le processus de

globalisation n'est pas dirigé vers la solution de ces problèmes mais vers l'augmentation du pouvoir et de la richesse de quelques uns.

Je veux aussi pointer deux institutions internationales sur lesquelles repose une responsabilité fondamentale dans l'expansion de ce processus de globalisation : le Fond Monétaire International et la Banque Mondiale. Pour rivaliser dans cette économie globale, les pays s'empressent de recourir à des crédits énormes à travers ces organisations. Dans la mesure où le taux d'intérêt de ces crédits s'accumule, l'État se voit forcé de vendre les ressources du pays : ses entreprises, ses terres, ses ressources naturelles, jusqu'à ce que l'infrastructure du pays ne soit plus contrôlée par le peuple, mais par des institutions et des individus étrangers. Aujourd'hui, une vingtaine de pays utilisent le dollar comme monnaie nationale, renonçant de cette façon à leur capacité de réguler leur propre économie. Des générations ont travaillé très dur pour construire quelque chose qui aujourd'hui est détruit en quelques mois. Nous en avons vu beaucoup d'exemples récemment : Mexique, Thaïlande et Amérique du Sud. L'argent est dirigé vers un pays si on pense qu'on peut y gagner quelque chose, mais quand l'argent s'en va, l'économie du pays s'effondre sans considération aucune pour ceux qui en sont affectés.

Ce modèle de globalisation est devenu le modèle d'une vie réussie, un modèle qui se diffuse jusqu'aux endroits les plus reculés de la planète. Et à mesure qu'il se diffuse, l'idéologie de l'argent, la compétition et l'individualisme avancent avec lui. L'être humain, l'environnement, les cultures, sont tous considérés comme des aspects secondaires qui peuvent être utilisés ou détruits s'ils deviennent un frein à ce processus, ceci étant renforcé par la croyance généralisée qu'il n'existe pas d'autre alternative.

Cette idéologie d'exportation produit aujourd'hui des chocs avec de nombreuses cultures dans le monde, particulièrement avec celles qui étaient structurées autour de la famille ou des croyances religieuses. Ces cultures élèvent des murs entre elles et le reste du monde parce qu'elles ne veulent pas s'intégrer à ce modèle de vie, qu'elles ne considèrent pas comme une alternative. Ceci se produit aussi dans une certaine mesure, ici, dans ce pays, où l'intégration qu'on voyait précédemment – le modèle "melting-pot" – n'est plus encouragée pour de nombreux nouveaux immigrants. Dans ces cas, l'imposition de ce modèle unique a commencé à produire des réactions qui s'expriment sous forme violente et irrationnelle. Il n'y a aucune raison de croire que ces explosions vont diminuer, tout au contraire, elles augmenteront en importance et en nombre à mesure que la pression vers le conformisme augmentera. Elles apparaîtront aussi dans ce pays, comme l'ont démontré les récents événements à Seattle contre l'Organisation Mondiale du Commerce.

L'autre problème que nous rencontrons, c'est que les cultures, dans la mesure où elles sont forcées à se défendre, finissent par défendre tout, même leurs aspects secondaires ou négatifs. En conséquence, une sorte de "fondamentalisme culturel" se forme dans lequel tout ce qui est extérieur à la culture est rejeté, dans lequel seul le propre style de vie et la propre religion sont considérés valables.

À ce propos, je veux préciser que nous ne voyons pas ce processus de globalisation comme quelque chose d'uniquement négatif. En réalité, nous sommes reconnaissants du fait que ce processus nous ait amené à un point où tous les pays et toutes les cultures convergent pour la première fois. Ce processus a permis un niveau d'interaction entre les gens inconcevable il y a seulement deux générations. Il a généré des opportunités pour échanger des idées, des croyances et des modèles culturels. Il a aussi démontré que les différences entre

les gens sont insignifiantes en comparaison des expériences et des aspirations qu'ils ont en commun.

J'essayerai maintenant de clarifier la signification de ce concept diffus "d'identité". On croit normalement que l'identité personnelle ou culturelle se réfère seulement au passé, que c'est un reflet de l'accumulation historique d'expériences vécues par une personne ou par un peuple. C'est comme si des couches d'expériences s'étaient accumulées et déposées, et que ceci formait l'identité. Cette croyance est dérivée d'une autre, plus générale, qui se réfère à la passivité de la conscience humaine, où la conscience est conçue comme une sorte de miroir qui simplement reflète le monde. En réalité, les choses ne sont pas ainsi. Si nous nous regardons, nous verrons que dans les moments les plus importants de nos vies, nous établissons une corrélation, une liaison entre nos expériences passées et l'idée d'un projet personnel futur. Cette image du futur – qui nous voulons être – a une influence permanente sur nos actions dans le présent. Cette image que nous formons du futur est aussi importante que notre passé dans la création de notre identité personnelle. Non seulement nous sommes ce que nous avons fait, ou ce qu'on nous a fait, mais nous sommes aussi nos projets, nos désirs, nos aspirations.

La même dynamique est applicable à un peuple, et dans ce cas, nous parlons d'identité culturelle. L'identité culturelle n'est pas simplement l'accumulation d'idées, de coutumes, de langues, de façons de manger et de s'habiller, que nous ont transmis les générations antérieures ; c'est aussi ce que la culture choisit de faire avec tout cela à un moment de son histoire. C'est le projet qu'elle se donne à elle-même.

Ceci est particulièrement certain pour les cultures anciennes. Par exemple, comment se définit la culture indienne avec ses milliers d'années d'histoire ? Sur quel type d'héritage se baserait-elle ? Se référerait-elle aux Vedas, au Vedanta, au Bouddhisme, à Gandhi, à la bombe atomique ? À chaque moment de son histoire, une culture est obligée de conserver de son passé ce qui lui sera le plus utile pour son projet. En résumé, l'identité culturelle est le projet qu'un peuple crée pour le futur, extrayant les éléments particuliers de son passé. Ce n'est pas quelque chose de passif comme le contenu d'un sac, mais quelque chose que nous recréons continuellement pour relever le défi que nous présente le moment actuel. Il y a toujours un choix. Il y a toujours une sélection. Il y a toujours liberté.

Nous pouvons aussi reconnaître que dans la vie des individus et des cultures, il y a des expériences autant positives que négatives, qui font partie de son héritage culturel. Une personne ou un peuple peuvent choisir un projet qui élimine ou neutralise les expériences négatives et renforcent les positives. Est-ce que nous voulons, nous Italiens, traîner dans le nouveau millénaire la tragique expérience de la Mafia ? Ou est-ce que nous voulons faire un choix conscient pour changer ce comportement social négatif ? Ce choix nous permet de distinguer une *identité mécanique*, créée par le fait de reproduire automatiquement les éléments de notre culture sans pensée ni réflexion ; et une *identité intentionnelle*, constituée du choix de quelques aspects que nous estimons être de la plus haute valeur pour le futur.

Ce processus de globalisation s'accélère rapidement, et bientôt nous nous retrouverons coude à coude, culture à culture, regardant pour la première fois vers un futur commun. Ce futur n'appartient à *aucune culture en particulier*, mais il doit être un projet partagé qui permette l'inclusion de tous. C'est là que se pose la question suivante : qu'apporterons-nous au troisième millénaire ? Chaque culture sera appelée à réfléchir, à faire l'examen de son passé et à identifier ses qualités, ses expériences et ses traditions les plus précieuses pour elle-même et pour les autres cultures de cette planète.



Ayant défini et éclairci notre position par rapport à la globalisation et à l'identité culturelle, je voudrais maintenant terminer en commentant brièvement les propositions et les activités du Mouvement Humaniste en relation avec ces thèmes.

À la différence du processus destructif de globalisation dirigé par les banques et les multinationales, le Mouvement Humaniste est engagé depuis 30 ans dans la création d'une Nation Humaine Universelle, dans laquelle les différences culturelles seront considérées comme une valeur et non comme quelque chose qui doit être marginalisé ou éliminé. La Nation Humaine Universelle sera l'expression de la première civilisation planétaire qu'aient vu les êtres humains, et aura surgi du cœur des hommes et non de leurs leaders. Chaque culture devra contribuer à cette civilisation par quelques-unes de ses expériences, en faisant partie d'un projet majeur et inclusif. Je voudrais répéter à nouveau que nous ne voulons pas quelque chose d'homogène – comme Mc Donald's et des yuppies partout. Le développement d'un projet commun ne requiert pas que les gens renoncent aux particularités de leurs cultures. Au contraire, nous voyons ces particularités, cette diversité, comme des qualités et des ressources dont il faut profiter, comme un projet commun entre individus qui incorpore les talents et les points de vue de ses membres.

À la base du travail du Centre Humaniste des Cultures, il y a cette question : quelle contribution fera chaque culture au projet commun de la Nation Humaine Universelle ? Apporteront-elles la frustration, la discrimination, les guerres et la violence qui ont caractérisé certains moments de leur passé ? Ou chercheront-elles ce que nous appelons "les moments humanistes" de leurs cultures, ces moments dans lesquels l'être humain fut considéré comme la valeur la plus importante, dans lesquels la paix et la coopération entre des groupes différents furent considérées comme fondamentales, dans lesquels on rejetait la violence comme le pire ennemi de l'humanité, dans lesquels toutes les croyances religieuses, incluant l'athéisme, furent respectées, et dans lesquels la science et les nouvelles idées furent développées pour diminuer la douleur et la souffrance des êtres humains ? Toutes les grandes cultures de la planète ont eu des moments humanistes dans leur histoire, et c'est à ceux-ci qu'il faut faire appel dans ce moment si spécial et si critique de la civilisation.

Pour conclure, je dirais que vous êtes dans une situation sans égale pour continuer cette discussion, puisque New York est de nombreuses manières, un modèle en miniature de la globalisation qui se déploie sur la planète. Ici, vivent ensemble des gens de tous les pays, de toutes les cultures et religions du monde. Le travail qui peut être réalisé ici aura des répercussions bien au-delà des limites géographiques de la ville. La tâche de tous les Centres des Cultures – et, de fait, notre tâche à tous – est d'aider les gens à prendre conscience que leurs différences culturelles peuvent être quelque chose de précieux, que l'être humain, et non l'argent, est la valeur la plus importante, que la solidarité est plus importante que la compétition. Tout ceci peut paraître pour beaucoup un rêve utopique, spécialement quand nous marchons sous les grands gratte-ciel et que, comme des fourmis insignifiantes, nous regardons les lieux élevés depuis lesquels les puissants dirigent ce processus destructeur de globalisation. Mais nous devrions toujours nous souvenir que ces fourmis insignifiantes représentent 90% de l'humanité.

Merci de votre attention.

# **LES ORGANISATIONS MONASTIQUES DANS L'HISTOIRE**

(Notes inédites)



## LES ORPHIQUES

### 1. Introduction : Orphée et Dionysos

C'est à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. que nous commençons à entendre parler du mouvement orphique en Grèce. Nous ne savons ni comment ni où il surgit, pas plus que la façon dont il se diffusa. En revanche, nous avons la certitude que ce mouvement introduisit en Grèce une vision religieuse radicalement opposée à la vision traditionnelle centrée sur les Dieux olympiens, chantés par Homère. De fait, les mythes de ce mouvement tournent autour de deux figures qui n'appartiennent pas au monde homérique : Orphée et Dionysos.

Selon la tradition, Orphée vivait une génération avant celle d'Homère et participa à l'expédition mythique des argonautes à la recherche de la Toison d'Or. On disait qu'il était prêtre d'Apollon et dévot de Dionysos ; il aurait inventé la lyre et enseigné aux hommes la musique et l'écriture ; il aurait interdit toute forme de tuerie ainsi que la consommation de viande. Mais surtout, on se souvenait de lui en tant que maître des initiations et des mystères. Il aurait introduit en Grèce les "orgies", c'est-à-dire les rites de Dionysos, et aussi les Mystères de Déméter, la déesse mère.

On disait qu'il était originaire de Thrace et on le représentait fréquemment avec le bonnet phrygien pendant qu'il enchantait les bêtes féroces, les plantes et les rochers avec la musique de la lyre, attendrissant même le cœur des guerriers sauvages de sa terre. Il était le plus grand des poètes, inspiré des Muses, théologien.

La tradition rappelle son voyage aux Enfers pour libérer de la mort son épouse aimée Eurydice qui avait succombé à la morsure d'un serpent. Ce mythe relate qu'Orphée obtint d'Hadès, le seigneur du monde souterrain, le pouvoir de reprendre son épouse et de l'amener de nouveau à la lumière à condition de ne pas se retourner pour la regarder durant le chemin du retour. Mais Orphée ne put réfréner le désir de regarder si Eurydice le suivait réellement, et en raison de cette transgression, les portes du monde des morts se refermèrent à jamais sur son épouse.

Un autre récit nous raconte qu'il fut poursuivi, assassiné et son corps dépecé par les femmes de Thrace auxquelles il n'avait pas prêté attention. On dit que la tête coupée tomba dans la mer sans cesser de chanter. Selon une autre version du mythe, sa mort serait due à Dionysos, jaloux du culte exclusif qu'il rendait à Apollon.

La figure de Dionysos, malgré un siècle d'intenses recherches, continue de rester mystérieuse et controversée. De nombreux auteurs ont soutenu que son culte est entré en Grèce de l'extérieur, de Thrace ou de Phrygie<sup>145</sup>. Mais on avance maintenant l'hypothèse d'une origine plus ancienne du dieu en Crète. Dans des tablettes crétoises, qui datent environ des XV-XIII<sup>e</sup> siècles avant J.C., on a retrouvé les noms de Dionysos et de la "Dame du Labyrinthe", divinité identifiée à Ariane<sup>146</sup>.

Dans la littérature grecque à proprement parler, la première mention de Dionysos se trouve dans l'Illiade. Mais en tant que figure divine, Dionysos est en net contraste avec la religion d'Homère, même à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C., quand il commence à apparaître dans la peinture sur céramique<sup>147</sup> à côté des autres dieux de l'Olympe, il reste d'une certaine

---

<sup>145</sup> C'est la thèse soutenue par E. Rohde dans son célèbre livre *Psyché*.

<sup>146</sup> G. Pugliese Carratelli dans *La parola del Passato*, fasc. 154-155, pp. 108-126, 135-144, Naples, 1974.

<sup>147</sup> Par exemple sur le fameux Vase François du Musée de Florence daté du temps de Pisistrate (VI<sup>e</sup> siècle avant J.C.)

façon comme un étranger parmi eux. De fait, dans les poèmes homériques où il n'est mentionné qu'accidentellement, il n'est pas reconnu comme un membre de la famille des divinités olympiennes et ne figure pas parmi les dieux honorés par les héros dont on conte les prouesses. Aucune cité grecque ne se trouve sous sa protection, peu de temples lui ont été dédiés, même dans la religion domestique son culte n'était pas pratiqué. Donc dès le début, un profond contraste apparaît dans la culture grecque entre la religion olympienne officielle et le culte de Dionysos. Ce conflit se trouve d'ailleurs clairement exposé dans le mythe du dieu comme nous le verrons plus loin.

Dans tous les cas, à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C., le culte de Dionysos acquiert une grande popularité dans tout le monde grec et dans toutes les classes sociales. Cette popularité coïncide avec la diffusion de la littérature orphique qui fait de Dionysos la figure centrale de la spéculation religieuse qui en a été faite.

Dionysos est une figure extrêmement complexe et ambiguë<sup>148</sup>. Voyons maintenant ses principales caractéristiques selon les références que nous trouvons dans tout l'éventail de la culture grecque et par les témoignages iconographiques. Plus loin, nous nous occuperons de l'aspect de son mythe tel qu'il fut développé de façon particulière par l'Orphisme.

1. C'est le dieu du vin et de l'ébriété qu'il produit : c'est Bacchus. C'est à lui qu'on attribue d'avoir enseigné aux hommes la culture de la vigne et la préparation du vin. L'iconographie, sous cet aspect, le montre comme un jeune imberbe et efféminé, avec la tête ceinte d'un rameau de vigne brandissant le thyrses, c'est-à-dire le bâton qui se termine par une pomme de pin et autour duquel s'enroule du lierre. Un cortège de femmes ivres, de satyres et de silènes, le suit. Le mythe relate qu'il est le fils de Zeus et d'une mortelle, la thébaine Sémélé<sup>149</sup>. Celle-ci, déjà enceinte de Dionysos, est assaillie par le désir d'être visitée par le dieu dans toute sa splendeur. Zeus lui apparaît, entouré d'éclairs et du feu céleste : la jeune femme meurt foudroyée, mettant prématurément au monde Dionysos. Zeus recueille l'enfant dans sa cuisse où il vit une nouvelle gestation. On entrevoit dans ce mythe les propriétés agricoles de la vigne, manifestation végétale du dieu, qui est repiquée par greffe.

2. C'est le dieu de l'énergie vitale du sexe et de l'ébriété sexuelle. Il est représenté sous l'aspect d'un homme barbu et viril ou comme un phallus ou une simple pierre dressée. Sous la forme animale, il apparaît comme un taureau, le plus viril des animaux, comme un bouc ou encore un serpent qui entoure souvent le thyrses. On organise en son honneur les phallophories ou fêtes au cours desquelles des grands phallus de bois sont portés lors de la procession. Avec Ariane la crétoise, sa parèdre (c'est-à-dire compagne divine), Dionysos accomplit une union sexuelle mystique, un mariage sacré.

3. C'est le dieu du théâtre, de la musique, de la danse, et de l'ivresse qu'ils produisent. Dans le monde grec, tous les arts ont toujours été sous son patronage. Sous cet aspect, il est représenté comme un masque, comique ou tragique.

4. C'est le dieu de l'extase, de l'ébriété mystique, de la "mania", de l'enthousiasme (mot qui signifie littéralement "être possédé par le Dieu") qui amène le dévot, le bacchant, à un miraculeux contact avec le divin qui se trouve dans la nature en le faisant transcender ses limites d'homme mortel. C'est le dieu qui donne la joie, la paix.

---

<sup>148</sup> Il n'existe même pas de concordance entre les chercheurs sur la signification de son nom. Celui-ci se compose d'une partie grecque, Dios (de dieu, de Zeus divin) et d'une partie -nysos, inexplicable en grec. Cela pourrait signifier "le dieu de Nysa" ou "le dieu de la nysai", les nymphes, les femmes.

<sup>149</sup> Sémélé est probablement un nom phrygien qui signifie "terre", Sémélé serait donc une déesse de la Terre. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris 1951 ; Payot, p. 336.

5. C'est le dieu qui meurt écartelé par les Titans et qui ressuscite. Connaissant la mort, il est donc le dieu des mystères et des initiations qui promettent aux mystes, c'est-à-dire aux adeptes, la révélation du grand secret de la mort. Il est celui qui libère et qui sauve, qui enseigne comment se transformer en bienheureux après la mort, en dieu.

6. C'est le dieu de la Lumière. Sous le nom de Phanès, le Lumineux, c'est celui qui illumine les ténèbres du chaos avec ses ailes d'or et sa torche. Il est le premier dieu né parmi tous les Dieux, il est Eros, la force attractive et génératrice. Il est hermaphrodite.

Mais Dionysos est aussi :

7. Le dieu qui rend les femmes folles à tel point qu'elles détruisent sans pitié ceux qui ne le reconnaissent pas et ne le vénèrent pas. C'est un Dieu cruel et vengeur.

8. C'est le dieu de la nature sauvage, des forêts et des fauves, des montagnes abruptes. Ses rites se déroulent toujours à l'air libre, jamais à l'intérieur d'un temple. On l'invoque dans les forêts, de nuit, à la lumière des torches, au sommet des montagnes. Il est vêtu de la peau d'un animal sauvage, de panthère ou de cerf. On l'appelle Zagrée, le Grand Chasseur, le Vagabond de la Nuit. Il est aussi nommé le Mangeur de chair crue.

9. C'est le dieu du monde souterrain. Héraclite<sup>150</sup> dit qu'il n'est autre que Hadès, le dieu des morts. Il vit sous terre. On l'évoque dans les marais, dans les grottes. À Athènes, les plus anciennes fêtes en l'honneur de Dionysos, les *Anthestéries*, ou fêtes des fleurs, étaient célébrées en mars, lors des jours considérés comme néfastes durant lesquels revenaient sur terre les esprits des morts. Dionysos-Hadès venait de la mer dans une barque en forme de carrosse (char-naval dont provient le mot *carnaval*), suivi d'un cortège d'hommes masqués dont les corps étaient peints de couleur blanche, et qui simulaient les morts.

Ainsi, Dionysos est le dieu de tous types d'ébriété qui annule la condition psychique normale de l'être humain, son niveau de veille normal, son moi qui contrôle, calcule et a peur. L'état d'exaltation dionysiaque peut être induit par le vin, par la musique, par la danse ou le sexe. Mais sa finalité est l'expérience religieuse : l'extase, sortir de soi-même, du niveau de conscience normal, ce qui permet de communiquer avec le divin. À son tour, l'état d'extase peut être allégorisé par différents types d'exaltation : celle induite par le vin ou les autres drogues, l'esthétique (la musique, la danse) ou celle de nature sexuelle. Tous ces types de "mania" sont des approches de l'état d'extase mystique et prophétique, ils sont dans ce sens des descriptions approximatives d'un autre niveau de conscience indescriptible.

Mais Dionysos Phanès est aussi le lumineux, celui qui illumine les ténèbres du chaos avec ses ailes d'or et sa torche et, comme dieu des mystères et des initiations, c'est lui qui transmet la lumière de la connaissance divine.

La coprésence de ces attributs apparemment contradictoires permet de déduire que les bacchantes cherchaient une extase lucide, de laquelle la lumière de la connaissance et de la compréhension n'était pas séparée. La "mania" dionysiaque serait donc un niveau supérieur de conscience, dans lequel l'ébriété et l'enthousiasme se trouveraient unis à un état de clarté mental<sup>151</sup>. Il ne fait pas de doute que la matière première pour atteindre ce nouvel état dans le culte dionysiaque était l'énergie du sexe. L'iconographie et les mythes associent toujours le dieu au phallus. Ainsi donc, les attributs du dieu, c'est-à-dire la vigne qui entoure son front, la torche ou les ailes d'or, le phallus en érection, synthétisent l'image d'une ivresse lucide dont la racine se trouve dans l'énergie sexuelle.

---

<sup>150</sup> Héraclite, Fragm. 15, Diels.

<sup>151</sup> Cf. le fameux fragment de Phèdre où Platon, analysant la "mania", considère quatre types : la prophétique, la poétique, la "téléstique" – grâce à laquelle le possédé se transforme en guérisseur – et l'amoureuse.

Mais par ailleurs, comme nous l'avons vu, le dieu de la jouissance et de l'extase présente aussi un aspect terrible et destructeur : c'est le Grand Chasseur, le Mangeur de chair crue, attributs du dieu de la Mort, c'est celui qui crée la folie qui mène à l'autodestruction.

Il est présenté sous ce double aspect dans les Bacchantes d'Euripide. Cette tragédie est une véritable représentation sacrée, un "discours sacré" qui nous approche de ce que devait être le "mystère", le rite central du culte dionysiaque. La trame est la suivante :

Dionysos, qui a converti l'Asie à son culte, revient à Thèbes, sa ville natale, guidant sous un aspect humain le cortège des bacchantes. Mais Thèbes refuse de le reconnaître comme dieu. Le roi Panthée, dont le nom signifie souffrance, deuil, emprisonne les bacchantes et interdit le culte dionysiaque car il est considéré comme obscène, barbare et dangereux pour la stabilité de l'État et les bonnes mœurs. En effet, les femmes de Thèbes guidées par la mère de Panthée, abandonnent les tâches domestiques et fuient vers les montagnes où elles pratiquent les orgies. Dionysos est aussi emprisonné par Panthée, mais il se libère miraculeusement. Un taureau reste à l'endroit où il se trouvait dans la prison. Conduit devant le roi, Dionysos l'invite à aller à la montagne pour assister personnellement au rite des bacchantes : de cette manière, il pourra se rendre compte qu'il ne s'agit pas de pratiques obscènes, mais de rites sacrés. Peu à peu, le dieu rend Panthée fou et le convainc de s'habiller en femme pour ne pas être reconnu, Dionysos conseille au roi de monter à la cime d'un pin pour espionner les bacchantes. Celles-ci vivent en communion avec la nature : les plantes, les animaux, les pierres. Elles allaitent les lions et les serpents, font surgir de l'eau des rochers et la convertissent miraculeusement en vin. C'est alors que sa mère entrevoit Panthée sur le sommet de l'arbre. Dans son ivresse, elle le prend pour un lion. Elle appelle les autres bacchantes qui avec une force prodigieuse abattent l'arbre, poursuivent et capturent Panthée, puis l'écartèlent. La mère lui arrache la tête qu'elle brandit avec orgueil comme si c'était un trophée de chasse.

Dans d'autres mythes, ce terrible destin est réservé au dieu lui-même. Déjà Homère avait raconté comment Dionysos avait été persécuté par Licurge, l'homme-loup et comment, pour le fuir, il s'était jeté dans la mer.

Dans le mythe orphique, Dionysos-Zagrée naît dans une grotte en Crète où il est élevé par des nymphes. Mais les Titans, dieux violents et sanguinaires, attirent l'enfant au dehors de la grotte au moyen de jouets pour enfants : une toupie, un miroir et des grelots. Pendant que l'enfant se regarde dans le miroir, les Titans l'attaquent. Dionysos se transforme en taureau pour s'échapper, mais les Titans le capturent, le tuent, le dépècent et le dévorent<sup>152</sup>. Seul le cœur de Dionysos est sauvé par Athéna qui le confie à Zeus. Celui-ci l'avale et fait ressusciter le dieu. Après, Zeus punit les Titans en les foudroyant et de leurs cendres, il crée l'actuelle race humaine<sup>153</sup>.

Dans ce récit qui est le mythe central de la spéculation religieuse orphique, la folie homicide est imputée aux Titans. D'après ce que nous relate un auteur chrétien, la mort de l'enfant divin est commémorée chaque année en Crète par des cérémonies : « Les Crétois...instituèrent des jours de deuil... répétant tout ce que Dionysos avait dû faire et souffrir quand il fut assassiné. Ils lacéraient avec les dents un taureau vivant ce qui donnait lieu lors des commémorations annuelles à des banquets atroces ; dans la densité des forêts, avec les étranges clameurs qui produisent et simulent la folie d'une âme frénétique pour faire croire que le délit a été commis non par méchanceté, mais par démence. Une arche où Athéna

---

<sup>152</sup> Nonno, *Les Dionysiaques*, 6, 173.

<sup>153</sup> Olympiodore, *Commentaire de Phédon de Platon*, 61c. Les principaux textes anciens relatifs à la passion de Dionysos ont été réunis par Lobeck dans *Aglaophamus* et par Kern dans *Fragment orphique*.

avait caché le cœur de Dionysos est emmenée au cours de la procession, la musique des flûtes et le tintement des cymbales imitent les sons des jouets utilisés pour attirer l'enfant divin<sup>154</sup>. »

Nous avons vu qu'il y a un thème commun dans les mythes de Dionysos-Zagrée, d'Orphée et de Panthée : une persécution, un assassinat et le démembrement du cadavre de la victime (diasparagmos). Le délit se déroule toujours dans une forêt, sur une montagne. Il y a aussi un autre thème qui se répète avec insistance dans les mythes et dans les rites du cycle dionysiaque : celui de l'omophagie, c'est-à-dire un repas de chair crue. De fait, on dit que quand les bacchantes s'abandonnent à la "mania", elles se nourrissent de chair crue. Elles dépècent le corps de Panthée avec les ongles et les dents ; les Crétois, comme nous l'avons vu, démembrèrent un taureau vivant et l'on sait également que les rites de Dionysos-Zagrée incluaient un repas à base de viande crue<sup>155</sup>.

En prenant en compte la constance de ces thèmes, il est possible de déduire que l'orgie dionysiaque consistait en : 1/ l'ascension d'une montagne à la lumière de torches ; 2/ une danse extatique accompagnée de musique et de "chants" qui conduisaient à la "mania" ; 3/ la narration ou représentation d'une histoire sacrée dans laquelle les bacchantes évoquaient la passion de Dionysos assassiné par les Titans et sa résurrection et 4/ un banquet sacré de chair crue.

Dans un fameux passage de sa *Poétique*, Aristote nous informe que la tragédie attique naquit parmi "ceux qui chantaient le dithyrambe"<sup>156</sup>. Le dithyrambe était un chant dévotionnel dédié à Dionysos<sup>157</sup> accompagné par une musique et une danse extatique. Il devait s'agir d'une action rituelle très similaire au Kirtan hindou. Dans le Kirtan, ou "chant de gloire" en l'honneur de Shiva, les fidèles, guidés par un récitant, chantent les louanges du dieu en effectuant des mouvements rythmés qui produisent un état de transe durant lequel les participants peuvent manifester des capacités à prophétiser<sup>158</sup>.

Les mouvements du dithyrambe, qui était une sorte de macumba, sont probablement tels que représentés sur tant de vases grecs où l'on voit des bacchantes et satyres dansants. Les instruments de musique : la flûte, la cymbale, le tambour étaient les mêmes que ceux utilisés par les Titans pour attirer Dionysos enfant, selon la légende. À travers la musique, la danse, le chant, les fidèles entraient dans la "mania". Au moyen du récit et de l'imitation de la passion de Dionysos, un *myste* revivait la mort, le démembrement et la résurrection du dieu. Il est très probable que l'orgie comprenait le sacrifice d'un animal comme cela se faisait en Crète, un taureau ou un bouc qui était poursuivi, écartelé et dont la chair crue était mangée par les bacchantes<sup>159</sup>. L'animal était l'Épiphanie, la manifestation de Dionysos. Le dieu était mangé par les fidèles de la même façon qu'il l'avait été par les Titans. Il s'agissait d'un repas sacré, d'une eucharistie.

---

<sup>154</sup> Firmico Materno, *De errore prof. Relig.*, 6

<sup>155</sup> Euripide, *Les Crétois*, frag. 3, dans Porphyre, *De Abstinencia*

<sup>156</sup> Aristote, *Poétique*, 4, 1449 à 9

<sup>157</sup> « Toi qui mènes le chœur des astres enflammés et présides aux appels qu'on lance dans la nuit, enfant, fils de Zeus, apparais à nos yeux, seigneur, à côté de tes servantes, au milieu de ces Thyiades, dont les danses frénétiques te célèbrent toute la nuit, Iacchos le Dispensateur », Sophocle, *Antigone*, 1146-52  
« Apparais-leur, taureau ! Montre, dragon, tes mille têtes ! Révèle-toi, flamboyant lion ! Sus, sus ! Jeune bacchant, jette en riant le lacet de la mort, Sur le chasseur tombé parmi la troupe des Ménades. », Euripide, *Les Bacchantes* 1017-21.  
Une étude sur le dithyrambe en tant que chant d'invocation se trouve dans H. Jeanmaire, *op.cit.* p. 302.

<sup>158</sup> A. Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, 1979, p. 194

<sup>159</sup> Ceci expliquerait le mot énigmatique "tragédie" qui littéralement signifie "chant pour le bouc" ou "chant des boucs", c'est-à-dire des hommes déguisés en boucs mâles, les satyres. Euripide, *Bacchantes* 135-41 : « Quelle joie sur la montagne, Après la course du thiasse, De se laisser tomber par terre ! Sous la sainte livrée de la nébride, poursuivre le bouc, le faire saigner, manger sa chair crue ! S'élançant sur les monts de Phrygie, de Lydie, quand c'est Bromios qui sonne l'évohé ! »



En synthèse, si cette reconstruction est correcte, il semblerait que le rituel de l'orgie avait pour objectif d'annuler le niveau de conscience normal et de réveiller la force qui y était bloquée. Cette force dérive des fonctions primaires de la vie, l'alimentation et le sexe que l'être humain et l'animal ont en commun. Mais dans les mythes dionysiaques cette force a toujours deux aspects : l'un est sauvage, dément, homicide, comme on le voit dans les bacchantes assassinant Panthée et Orphée, ou dans les Titans et l'homme-loup. L'autre aspect de cette force produit une infinie béatitude, la communion avec le divin qui vit dans la nature, la pacification et l'harmonie : les animaux les plus sauvages, les guerriers les plus féroces sont apaisés et ravis par le chant d'Orphée ; les lions et les serpents se nourrissent au sein des bacchantes.

Ainsi donc, si cette énorme force qu'est Dionysos est mal dirigée, elle mène à la folie destructrice ; si elle est purifiée, elle procure la jouissance suprême, l'extase. Sans aucun doute les pratiques orphico-dionysiaques étaient destinées à obtenir une purification, une conversion dans la direction de cette force. La purification (catharsis) était le noyau central des pratiques orphiques. Si les choses étaient bien ainsi, les pratiques aussi cruelles que le démembrement et le fait de manger de la chair crue, avaient une finalité purificatrice et libératrice.

Dans un fragment des *Crétois* d'Euripide, un personnage s'exprime ainsi :

« Je mène une vie pure depuis que je suis devenu un initié du Zeus de l'Ida, bouvier de Zagreus aux courses nocturnes, ayant accompli les repas de viande crue et brandi les torches pour la Mère sur la montagne,... J'ai été appelé Bacchant. Portant des vêtements tout blancs, je fuis la procréation des mortels et sans effleurer les sépulcres des morts, je m'abstiens de consommer les nourritures qui ont été vivantes. »<sup>160</sup>

Le *myste* qui est passé par l'orgie a expérimenté l'aspect terrible du dieu, la folie sauvage et destructrice ; il a mangé de la chair crue comme un animal et seulement maintenant il est purifié. Il a souffert une conversion : il s'abstient de manger de la viande et il n'expérimente plus le cycle de la naissance et de la mort auquel il serait destiné de par sa nature animale.

Nous sommes ici au cœur de la spéculation religieuse orphique. Nous avons vu dans le mythe de Dionysos-Zagrée que la race humaine est née des cendres des Titans. À cause de cette origine, elle possède un aspect mauvais, cruel et homicide ; mais elle possède aussi une étincelle divine qui vient du corps de Dionysos qui a été dévoré par les Titans. L'être humain est animal et dieu. L'objectif de la vie orphique est la purification de l'animal humain et la libération de sa partie divine. Les Orphiques plaçaient les rites cathartiques sous le patronage d'Apollon, figure divine qui présentait des caractéristiques opposées à celles de Dionysos. Apollon est le dieu de la sagesse calme et ordonnée, de l'art en tant que proportion et harmonie. Son attribut est la lyre qui crée une musique persuasive, apaisante, contrairement à la flûte de Dionysos qui induit la frénésie, l'agitation de l'âme, la "mania". Mais l'opposition entre les deux figures divines est seulement apparente : un des mystères sacrés était précisément la reconnaissance de son unité comme l'affirme ce témoignage : « Dans les cérémonies sacrées, on réalise cette pratique d'un mystère sacré : quand le soleil se trouve dans l'hémisphère supérieur, c'est-à-dire durant le jour, on l'appelle Apollon, et quand il se trouve dans l'hémisphère inférieur, la nuit, on le nomme Dionysos<sup>161</sup> ».

---

<sup>160</sup> Euripide, frag.3 cité.

<sup>161</sup> Macrobie, *Saturnales*, 1, 48. Ce témoignage est d'époque tardive, mais l'identité entre Apollon et Dionysos est clairement affirmée à travers l'échange d'attributs déjà au V<sup>e</sup> siècle dans deux fragments incontestables : Eschyle, fr. 86 : « Apollon couronné de lierre, Bacchus le devin. » Et Euripide, fr. 447 : « Oh Bacchus dominateur, ami du laurier, oh Peana Apollon, ami de la lyre ! ».

Dans le sanctuaire de Delphes, la liturgie était ordonnée de telle sorte que les quatre mois d'hiver étaient consacrés à Dionysos, le reste de l'année était consacré à Apollon. Nous voyons donc que la force sauvage et potentiellement destructrice, qui est un aspect de Dionysos avec lequel le *myste* a pris contact par la purification, se convertit en une force calme et harmonieuse et après la bouleversante expérience de l'orgie nocturne, vient le moment de l'ordre et de la paix symbolisé par Apollon qui est l'autre aspect de Dionysos. Mieux encore, à ceux qui rejettent Dionysos et vivent dans une paix apparente en accord avec les conventions de la société et de l'État, comme c'est le cas pour Panthée, le dieu leur fait perdre la tête en les poussant à la folie autodestructrice.

En synthèse Orphée a enseigné à travers les mystères de Dionysos qu'il n'est pas possible de connaître la vie si l'on n'a pas expérimenté la mort. Il est lui-même le prototype du bacchant : il a été assassiné et dépecé par des femmes folles, il a expérimenté l'angoisse de la division et de la mort et il est descendu aux Enfers. Mais il a également enseigné à ne pas regarder en arrière, vers le destructif et le monstrueux après l'avoir connu, et son attribut est la lyre apollonienne qui procure la paix dans l'âme.

## 2. La cosmogonie orphique

Pour les orphiques, Dionysos est le protagoniste du drame divin qui a donné lieu à la formation de l'Univers. La cosmogonie orphique, qui selon toute probabilité a été systématisée dans le VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. ou peut être avant<sup>162</sup>, considère une série de générations divines, tout comme Hésiode. Le cosmos se trouve en continuelle transformation et à chaque étape de son développement correspondent différentes races de dieux et différentes races d'hommes. Un fragment orphique dit : «Orphée a enseigné que les règnes des dieux qui ont régi l'univers sont, selon le nombre parfait, Phanès, la Nuit, le Ciel, Chronos, Zeus et Dionysos. Ce fut Phanès qui régna le premier,... après régna la Nuit qui obtint le sceptre du père ; en troisième lieu il y eut le Ciel qui le reçut de la Nuit, en quatrième il y eut Chronos qui, d'après ce que l'on dit, l'obtint en faisant violence au père ; ensuite, le cinquième fut Zeus qui l'enleva au père et après lui, en sixième lieu, il y eut Dionysos<sup>163</sup>».

Dionysos-Phanès est le premier mais aussi le dernier dieu. Phanès le lumineux s'appelle aussi Éros, l'amour, la force génératrice et créatrice. Dans un autre mythe, on dit qu'étant le premier, il surgit de l'œuf cosmique<sup>164</sup> : de ses ailes d'or, il illumine les ténèbres et donne origine à l'univers. Le règne de Phanès est l'âge d'or. Les générations divines continuent pacifiquement jusqu'à l'âge de Chronos qui introduit la violence dans le développement harmonieux de l'univers. A l'âge de Chronos ou des Titans correspond le crime primordial, le péché originel, qui pèse encore sur la race humaine. Le désordre qui existe en l'être humain correspond au désordre qui existe encore dans l'univers. Mais cet état des choses prendra fin avec l'arrivée du nouveau Dionysos. L'enfant divin, ressuscité, recevra le sceptre de commandement de son père Zeus<sup>165</sup> et initiera le début du nouvel âge du monde. Dans la spéculation orphique existe l'idée de grand cycle temporel, avec le retour de toutes choses à l'état de perfection originelle (*apocatastasis*) et de rénovation du monde (*palingenesis*)<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> On dit qu'un orphique, Onomacrite, avait réorganisé les mythes de Dionysos au VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. à Athènes. Pausanias, 8, 35, 5.

<sup>163</sup> Kern, f. 107, dans *Proclo*, commentaire du *Timée* de Platon, Proemio.

<sup>164</sup> Damascio, *Sur les Principes*, 123.

<sup>165</sup> Proclo, *Commentaires sur le Cratyle de Platon*, 396b.

<sup>166</sup> E. Rohde, *op. cit.* Chap. X.11

Un autre point caractéristique des doctrines orphiques est le panthéisme : la nature est le corps de Dionysos et ses infinis aspects sont les fragments du corps dépecé du dieu. Mais même s'il est apparemment divisé, le corps de Dionysos n'est qu'un. Dans l'extase, le fidèle reconnaît l'unité de la nature dans la force divine qui anime et qui compénètre toute chose (panpsychisme).

Enfin, il est intéressant de noter que dans la cosmogonie orphique, un dieu obtient le pouvoir ou une fonction déterminée en mangeant celui qui la possède : ainsi Zeus, pour faire ressusciter Dionysos avale son cœur, pour obtenir la sagesse, il avale la déesse qui la possédait... Aliment et sexe sont les moteurs de la vie.

### 3. Le destin de l'âme

Un autre point fondamental dans la spéculation religieuse orphique est le destin de l'âme humaine. Ici, nous nous trouvons aux antipodes de la vision grecque traditionnelle. Dans les poèmes homériques, les morts vivent une existence larvée, ce sont de pâles ombres, des échos à peine perceptibles du vivant. Il vaut mieux être le dernier des esclaves sur terre que le roi des morts, dit l'ombre d'Achille à Ulysse. Pour les héros homériques, la véritable vie est la vie du corps. Les orphiques inversent complètement cette vision : l'âme est la partie divine de l'être humain, elle fait partie de Dionysos et se trouve prisonnière au sein du corps comme dans une tombe. C'est le fameux dicton orphique *soma-sema*, dans lequel on équipe le corps (*soma*) d'une tombe (*sema*)<sup>167</sup>. Mais qu'est-ce que l'âme pour les Orphiques ? Ce n'est pas l'intellect ou son produit, le raisonnement discursif, qui différencie l'être humain de l'animal, ce n'est pas non plus la conscience. Pour les Orphiques, les fonctions rationnelles ou sensibles font partie du corps et meurent avec lui<sup>168</sup>. En revanche, l'âme est un être divin – un *daimon* – qui est attiré par le corps et qui intronisé dans celui-ci, lui donne vie. Sans l'âme, le corps ne peut pas vivre, mais l'entrée dans le corps est une sorte de mort de laquelle elle se libère avec la mort physique.

L'âme peut se manifester véritablement, seulement dans la "mania", dans l'extase et dans le rêve. Elle connaît le passé et le futur. Pindare dit :

*« Le corps de tous obéit à la mort puissante  
et ensuite demeure encore vivante une image de la vie  
étant donné que seule celle-ci provient des dieux :  
elle dort pendant que les membres agissent,  
mais dans beaucoup de rêves, elle montre aux dormeurs  
ce qui de plaisir ou de souffrance  
est secrètement destiné. »*

Avec la mort du corps, l'âme va sous terre, dans l'Hadès, où a lieu un jugement. L'idée d'une justice équitable dans l'autre monde a été développée en Occident par les Orphiques. Des châtements terribles attendent le pêcheur, tandis que le juste vivra en communion avec les dieux souterrains en participant au "banquet des purs", où il jouira d'une exaltation ininterrompue.

Mais en définitive, l'abîme restituera les âmes à la lumière, ni les peines, ni les jouissances ne sont éternelles. Et les âmes retournent sur terre pour se réincarner. Un principe

---

<sup>167</sup> Platon, *Gorgia*, 493a : « Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau... ».

<sup>168</sup> La discussion sur les deux âmes, la mortelle liée aux fonctions du corps et l'immortelle (*daimon*), a été développée par Rohde, *op. cit.* Chap. XI et reprise par Rostagni, *Le verbe de Pythagore*, Turin, 1924, chap. VI.

qui est cosmique et moral en même temps, *Anankè*, la Nécessité, régule le mouvement des cieux et le destin des âmes. L'inexorable loi de cycle fait que les cieux tournent et que les âmes passent de la mort à la vie et de la vie à la mort. Lorsque le temps établi est écoulé, les âmes entrent dans un nouveau corps. Celui-ci sera choisi en fonction des actions accomplies durant la vie précédente : ce que tu as fait à d'autres durant cette vie-là, te sera fait dans la suivante<sup>169</sup>.

L'âme qui se réincarne oublie son passé. C'est pour cela que dans l'Orphisme, on donne une grande importance à la Mémoire, *Mnémosyne*. La même chose vaut pour l'âme qui a abandonné le corps : le voyage à l'Hadès qu'elle affronte une fois de plus doit être rappelé, guidé, enregistré.

Les Orphiques ont développé une littérature funéraire analogue à l'égyptienne (*le Livres des Morts*) dans laquelle l'âme du défunt reçoit des indications sur le chemin qu'elle doit suivre et sur les difficultés qu'elle rencontrera. L'archéologie a mis en lumière de nombreuses lamelles d'or provenant des tombes orphiques, dans lesquelles se trouve gravé l'itinéraire à suivre dans l'Hadès. L'une d'entre elles dit ceci :

« *Quand tu devras mourir  
tu te rendras aux demeures bien construites d'Hadès ;  
à droite il y a une fontaine,  
et près d'elle se dresse un cyprès blanc ;  
là, les âmes des morts qui descendent s'y rafraîchissent.  
Ne t'approche pas trop près de cette source ;  
mais en face tu trouveras l'eau fraîche qui s'écoule  
du marais de Mnémosyne, les gardiens se tiennent au-dessus,  
ils te demanderont avec le mental sage,  
ce que tu vas cherchant dans les ténèbres du funeste Hadès ;  
Dis-leur : je suis le fils de la Terre et du Ciel étoilé,  
Je suis desséché par la soif et je meurs, mais donnez-moi vite  
l'eau fraîche qui s'écoule du marais de Mnémosyne.  
Et ils te traiteront avec bienveillance par la volonté du roi  
qui est sous la terre  
et ils te laisseront boire à la source de Mnémosyne ;  
enfin, tu chemineras longuement,  
par la voie sacrée que parcourent  
glorieusement aussi les autres initiés et possédés par Dionysos »<sup>170</sup>.*

Le voyage dans le monde des morts (*Katabasis eis Aidou*) faisait vraisemblablement partie de l'initiation orphique. Sophocle dit :

« *Oh trois fois heureux  
ceux d'entre les mortels qui vont à l'Hadès  
après avoir contemplé  
ces mystères ; de ce fait ils sont les seuls  
que la vie attend ici-bas.  
Pour les autres tout va mal en bas*<sup>171</sup> »

---

<sup>169</sup> Rohde, *op. cit.*

<sup>170</sup> Lamelle d'or découverte à Hippone, V<sup>e</sup>, IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., version française de la trad. G. Colli, *La sagesse grecque*, vol I, p. 173 avec quelques variantes.

<sup>171</sup> Frag.837. Cf. aussi *L'hymne homérique à Déméter*, 476-82 et Pindare, frag. 137.

La descente vers l'Hadès était la contrepartie de l'ascension de la montagne. Sur la cime des montagnes se manifestaient Dionysos-Zagréé et sa parèdre Perséphone, la reine des morts. Mais pour l'initié qui connaissait le chemin et qui avait été purifié au cours des orgies sacrées, tous deux représentaient des divinités bénéfiques. Voici le dialogue entre l'âme du *myste* et Perséphone, gravé sur deux autres lamelles d'or :

*« Pure, je viens d'entre les purs, ô reine des Enfers  
et vous, que l'on appelle Seigneur de la Bonne Renommée  
et Seigneur du Bon Conseil<sup>172</sup>  
et vous tous, dieux et démons,  
car je me flatte d'appartenir à votre lignée bienheureuse,  
j'ai souffert de la punition d'actions injustes...  
Je me tiens maintenant suppliant auprès de la chaste Perséphone  
Afin que, bienveillante, elle m'envoie au séjour des purs... »*

Et Perséphone répond :

*« Réjouis-toi, toi qui a souffert la passion :  
cela tu ne l'avais pas encore souffert.  
D'homme, tu es né dieu »<sup>173</sup>*

De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, on peut conclure que les Orphiques ont développé un système d'opposition radicale entre le corps et l'âme et ont déprécié la vie terrestre de façon dramatique. Mais en observant plus attentivement, cette dévalorisation inclut aussi la vie souterraine dans l'Hadès. En effet, même les joies de l'Hadès aussi extraordinaires soient-elles, ne peuvent récompenser l'âme immortelle car celle-ci continuera en une nouvelle incarnation.

La vie terrestre, tout comme l'Hadès, maintiennent l'âme enchaînée à un cycle éternel : et ceci est sa véritable punition. Naissance et mort, plaisir et douleur, paradis et enfer sont pour les Orphiques, comme pour les Bouddhistes, les polarités du cycle inexorable du devenir. Seule la sortie de ce cycle représente une récompense pour l'âme qui a suivi la vie orphique et a purifié la force qui l'oblige à errer entre ce monde et l'autre.

Cette force, c'est Dionysos, c'est Éros, le principe générateur qui attire l'âme dans un corps et la fait naître sur terre, c'est Zagréé, la chair, l'aliment du monde, c'est la vie du corps qui se nourrit d'autre vie, c'est Hadès, le dieu de la Mort qui déchaîne l'âme du corps et règne sur l'enfer et le paradis. L'Orphique a souffert le drame de cette force qui anime le monde, il a expérimenté comme Dionysos la naissance, la division, la mort. Pour celui qui connaît et se souvient, la réincarnation vécue aujourd'hui est la dernière, après la dernière mort, son âme purifiée se transformera en un être divin et sortira du cycle du devenir.

#### **4. Les mystères de la Déesse à Éleusis**

À Éleusis, à environ 30 km d'Athènes, se tient le sanctuaire de Déméter où sont célébrés depuis des temps immémoriaux les fameux Mystères<sup>174</sup>. De nombreux témoignages confirment que l'Orphisme fut étroitement lié aux mystères d'Éleusis<sup>175</sup>; de plus, la figure de

---

<sup>172</sup> Épithète de Dionysos.

<sup>173</sup> Lamelles 3-4 découverte à Thurium.

<sup>174</sup> Les excavations archéologiques ont démontré que le sanctuaire d'Éleusis est très ancien : la strate primitive est datée du XV<sup>e</sup> avant J.C., c'est-à-dire à l'époque mycénienne. Au VI<sup>e</sup> siècle le sanctuaire fut agrandi. La proximité d'Athènes contribua à faire d'Éleusis un centre religieux panhellénique. Il fut détruit à l'époque des invasions barbares par Alaric.

<sup>175</sup> Cf G. Colli, *op. cit.*, Introduction, pp. 35-36.

la Déesse Mère et de sa fille Perséphone sont toujours unies dans le mythe à celle de Dionysos-Hadès<sup>176</sup>.

Les rites des Mystères étaient gardés rigoureusement secrets et un silence strict a été respecté durant tout le temps de leur existence. Le peu d'informations que nous avons, sont dues aux auteurs chrétiens qui ne semblent pas en avoir bien compris l'importance et la profondeur. Cependant, il y a suffisamment d'indices pour nous permettre de déduire que certaines pratiques se référaient à une mort rituelle et à une renaissance<sup>177</sup>, et que d'autres avaient un caractère sexuel. Ces dernières étaient peut-être alors des pratiques tantriques dans lesquelles on utilisait l'énergie du sexe afin d'obtenir une expérience religieuse.

Le centre du Mystère était probablement un "mariage sacré" entre le Dieu et la Déesse, compris comme archétype des deux sexes et la naissance d'un enfant divin. Un auteur chrétien nous dit : « ...Les athéniens dans l'initiation d'Éleusis montrent à ceux qui ont été admis au degré suprême, le grand, absolument parfait et admirable mystère vu de là ; l'épi de blé fauché en silence.

L'hierophante en personne... qui s'est rendu impuissant avec la ciguë et s'est séparé de toute génération charnelle, de nuit, à Éleusis, entouré de la lumière des torches, en accomplissant les rituels sacrés des grands et ineffables mystères, proclame en clamant : « La puissante Déesse a généré l'enfant sacré, le Puissant ! »<sup>178</sup>

Selon certains chercheurs, la puissance génératrice du sexe était mise en évidence par la croissance miraculeuse, en quelques heures, de l'épi de blé que l'on mentionne dans le texte<sup>179</sup>.

Il semblerait que les objets les plus sacrés que le myste devait manipuler étaient un phallus et une matrice<sup>180</sup>. En outre, certains récits mystiques présentent le dieu et la déesse comme des serpents entrelacés dans un nœud<sup>181</sup>, comme dans le caducée, image qui nous rappelle les descriptions tantriques de l'énergie sexuelle Kundalini.

On a connaissance aussi d'une cérémonie où les mystes manipulaient des serpents d'or qui avaient été cachés sous les vêtements. Mais n'étaient admis à ces pratiques qu'un petit nombre d'initiés – hommes et femmes – qui s'étaient déjà purifiés dans des mystères mineurs.

## 5. Le théâtre et le carnaval

Depuis l'antiquité, il a été universellement reconnu que le théâtre et la tragédie grecque sont nés dans le cadre du culte dionysiaque. Comme nous l'avons déjà vu, dans l'origine de la tragédie, on trouve la représentation sacrée de la passion du dieu. Mais il y a un point important à considérer. Dionysos est rarement le protagoniste de la tragédie ; ceci n'est pas seulement valable pour le peu de tragédies qui nous sont parvenues (une trentaine) mais aussi pour celles qui se sont perdues (plusieurs centaines) et dont, pour nombre d'entre elles, nous connaissons le titre et la trame.

---

<sup>176</sup> Il existait un mythe complexe autour de la Déesse et de sa fille, mythe lié aussi à la fondation du sanctuaire et à l'invention de l'agriculture. Hadès enlève Perséphone et l'amène au royaume des morts. La mère désespérée la recherche sur toute la terre. Au cours de son voyage, elle arrive à Éleusis où elle fonde le sanctuaire et enseigne l'agriculture. En connaissant le destin de sa fille, elle parvient à ce que Zeus permette à Perséphone de passer les quatre mois d'hiver sous terre et le reste de l'année à la lumière.

<sup>177</sup> Cf. Plutarque, frag. 178, et Luciano, *Metamorphosis*, II, 23.

<sup>178</sup> Hippolyte, *Réfutation* 5, 8, 39.

<sup>179</sup> W. Otto, *The Homeric Gods*.

<sup>180</sup> C. Picard, *L'Épisode de Baudo*, RHR 95, 1927, p. 237 et suiv.

<sup>181</sup> Atenagora, *Pour les Chrétiens*, 20, Frag. 58, Kern.

La tragédie a pour protagonistes des héros c'est-à-dire des figures qui incarnent une force psychique quasiment à l'état pur. Cette force, dans sa forme négative amène le héros à son autodestruction. Ainsi, nous voyons surgir ici avec une force terrible la grande gamme des passions qui dans l'homme commun apparaissent de façon diluée : Médée représente les jaloux, Clytemnestre la vengeance, Héraclès et Ajax la folie. Ou encore, nous assistons à des conflits entre des forces primordiales et à égale puissance : la loi naturelle contre la loi sociale dans Antigone, la loi du sang contre celle de la vengeance dans Oreste...

Mais alors, quelle était la véritable fonction, dans le cadre des pratiques orphico-dionysiaques, de ces représentations qu'Aristote appelle cathartiques de façon générique ? Il n'est possible de répondre que par des hypothèses.

Une hypothèse probable est que la représentation ait été un psychodrame dans lequel l'initié décrivait son daimon, c'est-à-dire, l'âme dans le sens orphique : être divin incarné qui possède sa propre spécificité, sa propre direction vers l'action, son "type" propre. Ce "type" crée un destin particulier. La meilleure description du daimon se trouve dans le mythe orphique d'Er dans lequel Platon avec sa terminologie, décrit comment l'âme au moment de son incarnation choisit un daimon, une force spécifique qui lui créera un destin précis dans un corps adéquat. Immédiatement après, l'âme-daimon se voit obligée de boire dans la source de l'Oubli, c'est pourquoi elle naît dans le corps sans se souvenir de son choix.

Si cette reconstruction est correcte, alors la tragédie héroïque avait pour fonction de décrire les caractéristiques du daimon de l'initié. Les masques étaient les rôles à travers lesquels se manifestait le daimon ou peut-être représentaient-ils les corps auxquels ils avaient été liés dans ce monde. C'était la force non purifiée du daimon qui créait les situations tragiques et qui obligeait celui-ci à passer tout au long de sa vie de rôle en rôle, de masque en masque, et dans le cycle cosmique, de corps en corps. C'est seulement en se "souvenant" et en comprenant le type de daimon qui agissait en lui, que l'initié pouvait se purifier et changer, convertir son destin.

Ce processus est clair dans Oreste d'Eschyle, où Oreste, ayant tué la mère pour venger le père assassiné par elle, est purifié par Apollon. La purification consiste en un jugement rationnel dans lequel les différents aspects du délit sont examinés et évalués. Nous voyons que le psychodrame consistait à revivre l'action conflictuelle, à identifier ses racines et finalement à la comprendre et la transformer.

La comédie grecque, toujours selon le témoignage d'Aristote<sup>182</sup>, naquit des chanteurs de chants phalliques. Il s'agissait de chants obscènes auxquels s'abandonnaient les participants des processions en l'honneur de Dionysos, et desquelles, comme nous l'avons dit, découle le carnaval.

Les fêtes étaient célébrées en hiver et commençaient quand la barque carrosse de Dionysos, le char naval<sup>183</sup>, arrivait de la mer. C'était le moment où les morts guidés par leur roi Dionysos-Hadès revenaient vers les vivants. Des hommes, au corps couvert de cendre ou de plâtre et avec un masque funéraire, interprétaient les morts pendant que d'autres personnifiaient Silènes et Satyres, esprits de chevaux et de boucs, les fidèles compagnons du dieu des Morts. Les morts dans la vision dionysiaque étaient considérés comme les porteurs de richesse et de fécondité – les porteurs de semence – étant donné qu'ils représentaient l'inépuisable réservoir de la vie qui retournait périodiquement à la terre. Les hommes

---

<sup>182</sup> Aristote, *Poétique*, *op. cit*

<sup>183</sup> Dans cette reconstruction, on considère les phallophories et les Fêtes des Fleurs (Antisterias) où était emmené en procession le char-naval, comme une seule célébration. Il pourrait s'agir, comme beaucoup le prétendent, de deux fêtes différentes. Dans tous les cas, les données que nous possédons sur les fêtes de Dionysos sont assez maigres.

portaient en procession de grands phallus en bois et chantaient des chants obscènes qui exaltaient la fécondité et la force virile<sup>184</sup>.

L'arrivée de Dionysos-Hadès, celui qui sépare l'âme du corps et qui annule le moi individuel, dissolvait aussi les liens du moi social, l'état. Ainsi les rôles étaient abolis ou renversés et l'organisation sociale revenait à un chaos festif. La fête comprenait aussi un mariage sacré : la Reine du Carnaval, personnification de la Déesse, de Cybèle ou Ariane, se tenait assise dans le char, unie à Dionysos. Le char se dirigeait vers un palais où était effectuée l'union sacrée du couple divin<sup>185</sup>. À la fin des jours de fête, on expulsait les morts de la dangereuse communion avec les vivants et l'on reprenait les coutumes habituelles.

## 6. L'organisation orphique. Les sièges des mystères et les thiasés

Tout ce que nous avons dit sur l'Orphisme ne nous est pas parvenu de sources directes mais par des citations et des fragments dispersés dans tout l'éventail de la littérature grecque.

Nous possédons seulement 87 hymnes "orphiques" qui, selon la tradition, ont été composés par Orphée lui-même. Mais ceux-ci sont d'une époque tardive (probablement du II<sup>e</sup> siècle après J.C.), bien que nous ne puissions exclure la possibilité qu'ils nous transmettent une tradition beaucoup plus ancienne. De par les informations que nous avons, le mouvement orphique possédait une vaste littérature sous forme de poésie, centrée sur le mythe de Dionysos-Zagrée. On dit qu'un certain Onomacrite au VI<sup>e</sup> siècle avant J.C., à Athènes, réélabora et ordonna, les mythes qu'il trouvait sous le nom d'Orphée avec la collaboration de certaines personnalités d'Italie méridionale, qui étaient probablement des Pythagoriciens<sup>186</sup>. Quelques siècles plus tard, il y eut une tentative de consolider la tradition orphique avec la composition de plusieurs théogonies (les rhapsodies), sur lesquelles nous avons quelques informations.

De toute cette littérature qui devait être imposante (on dit que les rhapsodies étaient plus longues que l'Iliade), rien ne nous est parvenu de façon directe. Mais nous avons la certitude que dès le VI<sup>e</sup> siècle les "rites orphiques" étaient bien insérés dans la vie culturelle hellénique<sup>187</sup>.

Le manque de sources directes peut être expliqué par le fait que les mythes orphiques étaient des "écritures sacrées" utilisées dans la liturgie et dans les initiations des Mystères Dionysiaques et celles de la Grande Mère d'Éleusis. Comme nous l'avons dit, durant des siècles un silence complet a été maintenu autour de ces rites.

À partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C., nous avons aussi des informations sur les thiasés ou confréries dionysiaques qui organisaient les fêtes publiques et les processions du dieu dans les villes ainsi que les orgies dans les montagnes. La thiasé de Delphes était particulièrement connue parce qu'il organisait des orgies sur le mont Parnasse<sup>188</sup>. Il s'agissait de cercles fermés et privés dans lesquels la présence féminine était prépondérante. Nous ne savons pas s'ils

---

<sup>184</sup> Cf. Aristophane, *Les Acharniens*.

<sup>185</sup> Aristote, *La Constitution d'Athènes*.

<sup>186</sup> Selon le témoignage cité de Pausanias.

<sup>187</sup> Selon le témoignage d'Hérodote, 2, 81

<sup>188</sup> Pausanias, X, 4, 3.



disposaient d'une hiérarchie interne ou de normes précises. Ces thiasos furent maintenues durant toute la durée de l'histoire grecque<sup>189</sup>.

Nous voyons donc que sous le patronage d'Orphée et de Dionysos nous avons d'une part, des congrégations privées de fidèles qui vivaient dans les villes, et d'autre part des institutions solides et acceptées par le pouvoir public tels que les sièges des Mystères à Éleusis et à Delphes. En quel sens est-il possible de parler d'organisation orphique ? Une "église d'Orphée" avec sa hiérarchie, ses normes de fonctionnement existait-elle ? Et quelles étaient les relations qui liaient les initiés vivant dans les villes où étaient situés les centres des Mystères ?

Nous savons que la vie orphique comportait certaines pratiques ascétiques (comme la privation de viande) et morales (le respect de la vie et du prochain), mais nous ne savons pas si elle comprenait aussi une certaine organisation<sup>190</sup>.

## 7. Hypothèse sur l'origine du culte de Dionysos

Le problème plus général que pose l'étude de l'Orphisme est de définir comment et où a surgi le culte de Dionysos et comment le mouvement orphique du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. s'est greffé sur lui.

Nous avons vu que l'archéologie récente a démontré la présence de Dionysos en Crète à l'époque minoenne ; en outre, le culte de Dionysos-Zagrée a été pratiqué sur l'île jusqu'à la période chrétienne et la Crète était considérée par la tradition comme le siège et l'origine de tous les Mystères.

Un autre aspect, mis en évidence récemment, est l'extraordinaire ressemblance entre Dionysos et Shiva. En mettant de côté quelques aspects mineurs dus aux différences culturelles, les deux figures divines sont difficiles à distinguer. Shiva est le dieu de l'énergie sexuelle et il est adoré sous la forme de phallus ; ayant enseigné le Yoga, c'est le dieu des Mystères ; c'est le dieu de la Mort et comme tel on l'appelle le Crieur, le Grand Chasseur ; c'est le dieu de la "mania" qui rend les femmes folles et on l'appelle le "fou" ; c'est le dieu Premier-né, le Lumineux, l'Androgyne ; c'est le Seigneur de la Montagne ; c'est le dieu de la joie (Nisah) ; c'est le protecteur du théâtre, de la musique et de la danse ; en son honneur on organise des carnivals et des phallophories ; il est suivi par un cortège de satyres ivres et dansants ; ses fidèles l'appellent Bhakti. On le représente comme un taureau, comme un serpent,...

Sa parèdre, la Grande Déesse, Parvati, est, selon l'étymologie, la Dame de la Montagne ; elle est assise sur une panthère ou un lion comme Cybèle ; elle est aussi la Déesse de la Mort (Durga, Kali). Parvati accomplit une union sexuelle mystique avec Shiva, c'est la protectrice des mystères sexuels (Tantra)...<sup>191</sup>

Tout cela ne peut être un hasard. Aussi, Shiva n'est pas une divinité indo-européenne, aryenne. Les Vedas, parlant avec mépris des populations conquises non-aryennes, les décrivent comme "les adorateurs du phallus". À son tour, Shiva se moque des sages védiques,

---

<sup>189</sup> En outre, nous avons des informations sur des prédicateurs nomades qui allaient de ville en ville en pratiquant des rites purificateurs au nom d'Orphée. Ces prédicateurs, selon le témoignage de Platon, *République* 364e, ressemblaient à des magiciens de type populaire.

<sup>190</sup> En ce qui concerne les cimetières orphiques, voir le paragraphe suivant.

<sup>191</sup> A. Danielou, *op. cit.* Chap. II. Il est nécessaire de rappeler en plus que le mythe met toujours en relation Dionysos avec l'Asie et plus exactement avec l'Anatolie et avec l'Inde.

des brahmanes, préoccupés par leurs privilèges de castes et leurs sacrifices inutiles. Shiva est le dieu des pauvres, des sùdras, des non aryens.

Donc, aussi bien Dionysos que Shiva, sont des divinités qui précèdent l'invasion aryenne. Celle-ci s'est produite probablement en plusieurs étapes entre le XX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle avant J.C. et sa destination a été l'Europe Occidentale, la Grèce, la Perse et l'Inde. Nous ne pouvons localiser précisément le point de départ, mais nous pouvons supposer qu'il s'agit des steppes asiatiques ou des plaines d'Europe Centre-Orientale. La linguistique moderne a démontré que le grec ancien, le latin, les différentes langues germaniques anciennes, le slave ancien, le persan et le sanscrit, sont toutes des langues appartenant à la même famille dénommée précisément indo-européenne. Les Aryens étaient nomades et leurs dieux, en général masculins, s'organisaient en une famille divine et se divisaient selon des fonctions que nous pourrions appeler sociales : dieux guerriers, dieux magiciens, dieux de l'agriculture. C'étaient des dieux anthropomorphiques et en général ils représentaient des phénomènes naturels (naturalisme anthropomorphe). Ce sont les dieux des Védas et d'Homère. Ils ont souvent les mêmes noms en Grèce et en Inde : Zeus, Dyeus ; Uranus, Varuna,... La civilisation que les Aryens conquièrent et détruisirent en Grèce fut la civilisation crétoise ; tandis qu'en Inde, il s'agit de la civilisation dite de l'Indus, dont les villes Mohenjo-Daro, Arapa,... ont été récemment découvertes. La population conquise en Inde fut insérée dans la classe des serviteurs (sùdras) ou bien repoussée jusqu'à la zone méridionale du sous-continent, où ses descendants, les Dravidiens ou Tamouls, résident encore aujourd'hui. Il s'agit de la partie de l'Inde la moins aryanisée.

En Grèce, la lente fusion entre les aryens conquérants et les Minoens produisit la civilisation mycénienne, civilisation féodale de guerriers et de châteaux ; c'est la civilisation de laquelle parlent les poèmes homériques. La civilisation décrite dans les Védas, les livres sacrés des aryens d'Inde, est très similaire à la mycénienne.

Les deux civilisations que les aryens détruisirent et en partie assimilèrent, semblaient avoir beaucoup de choses en commun. Certains chercheurs arrivèrent à l'hypothèse de l'existence d'une unique civilisation qui s'étendait de l'Atlantique jusqu'en Inde. Il s'agirait d'une civilisation mégalithique qui a laissé tant de traces en Angleterre, Bretagne, Espagne, Sardaigne, Malte,... Dans l'iconographie de cette civilisation qui avait son centre occidental en Crète, les symboles les plus fréquents étaient le phallus, le taureau, le labyrinthe. Les dieux principaux, Shiva-Dionysos et la Grande Déesse, Parvati-Cybèle.

Si cette reconstruction est correcte, Dionysos serait le protagoniste du grand mythe crétois du labyrinthe et du Minotaure et les orgies seraient en relation avec les fameuses tauromachies qui étaient célébrées en Crète. La religion de Shiva-Dionysos, pratiquée par les classes soumises, n'a jamais disparu, ni en Grèce, ni en Inde. Opprimée par les conquérants aryens, il est probable qu'elle ait pris la forme d'un culte secret et mystérieux. En outre, la religion officielle, tant en Grèce qu'en Inde, entra dans un processus de dissolution irréversible dans une période que l'on peut situer approximativement entre le VIII<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. C'est à ce moment qu'apparaît en Inde le IV<sup>e</sup> Veda, l'Atharva, qui contient beaucoup d'éléments des sectes shivaïtes et la première littérature des Upanishad qui témoigne clairement de la crise de la religion védique.

En Grèce, la tradition appelle ces siècles "le temps des Bakkides et des Sibylles", indiquant de cette manière un mouvement religieux de type prophétique qui fit irruption dans le monde grec. Il est très probable que "le mouvement des Bakkides et des Sibylles" ait été un revival dionysiaque et qu'il se soit diffusé en Grèce à partir du Nord, depuis la Thrace et la Phrygie. Nous savons que lors de cette période, la Grèce traversait une crise sociale très grave. La "polis", la cité-état, héritière du château mycénien, entra dans un processus de

terribles luttes intestines (la stasis) entre l'aristocratie propriétaire des terres et l'élément populaire, les classes soumises<sup>192</sup>.

Il s'agit de trouver une solution à cette crise interne grâce à l'émigration. C'est durant cette période que les Grecs colonisèrent une bonne partie de la Méditerranée, tant vers l'Orient (Asie Mineure et Mer Noire) que vers l'Occident (Italie Méridionale et Sicile, appelées Grande Grèce) et entrèrent en contact avec les anciennes civilisations de ces terres.

Mais la crise interne de la *polis* ne s'arrêta pas : l'élément populaire voulait toujours plus de participation et dans le VI<sup>e</sup> siècle, il plaça au pouvoir dans plusieurs villes les dénommés tyrans, c'est-à-dire des hommes forts, capables de maintenir l'ordre social et de donner une impulsion au développement économique. Sous la protection d'un de ces tyrans, Onomacrite systématisa la littérature orphique. Au cours de cette période, Dionysos commença à apparaître dans l'iconographie avec les dieux olympiques. Il est donc possible que le surgissement des classes populaires qui avaient conservé l'ancien culte du Dionysos crétois et la crise de la religion olympienne dont nous avons tant de témoignages, aient été fomentés par le mouvement des Bakkides et des Sibylles.

Nous avons des indices qui permettent de penser que le centre de diffusion de l'Orphisme dans le VI<sup>e</sup> siècle se situait dans les colonies de l'Italie Méridionale où est attesté le culte de Perséphone et où ont été trouvées les lamelles d'or les plus anciennes. Dans ces lieux, les Orphiques disposaient de cimetières propres, séparés de ceux qui n'étaient pas initiés. Cela permet de croire qu'une organisation régulait la vie des adeptes. Durant cette même période en Italie, le Pythagorisme était en train de se propager. Celui-ci et l'Orphisme présentent tant de points communs, tout particulièrement dans leur doctrine par rapport à l'âme, qu'il est difficile de les distinguer<sup>193</sup>.

Pour cette raison, on a déduit que ce furent précisément les Pythagoriciens qui donnèrent une grande impulsion au *revival* orphique du VI<sup>e</sup> siècle. Il y a un point en plus à prendre en considération. Les théories orphéo-pythagoriciennes sur le destin de l'âme, les pratiques ascétiques et purificatrices, la privation de viande et de sacrifices sanglants coïncident de façon étonnante avec les mouvements indiens de la même période : le mouvement des Upanishad, le Jaïnisme, le Bouddhisme.

Il résulte de tout ce qui a été dit que les deux cultures possédaient un patrimoine commun : la religion aryenne greffée sur le Shivaïsme-Dyonysisme. Il est donc possible qu'elles aient eu une évolution parallèle qui les a amenées à des conclusions communes. Mais il est également possible qu'il s'est agi d'un phénomène religieux unitaire, avec le passage d'hommes et d'idées depuis l'Inde vers la Grèce et vice-versa. Dans tous les cas, la question reste ouverte étant donné que nos connaissances sont trop fragmentaires et que l'on ne peut donner de réponse certaine.

---

<sup>192</sup> Aristote dans la *Constitution d'Athènes* écrit : « Pendant longtemps il y eut une lutte civile entre les nobles et le peuple... [parce que] les pauvres avec leurs familles étaient les serfs des riches... et n'avaient pas de droits politiques ». Cf. M.Y. Finley, *Early Greece : The Bronze and Archaic Ages*, London, 1970, chap. VIII.

<sup>193</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, p. 199, 1932. W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VIII. (Ndt : Version française, Payot, 1956)

## LES PYTHAGORICIENS

### 1. La vie de Pythagore et l'histoire de l'École pythagoricienne

Selon la tradition, Pythagore est né sur l'île de Samos en Ionie, vers 570 av. J.C. Il était le fils d'un tailleur de pierres précieuses et, durant sa jeunesse, il a probablement exercé le métier de son père.

On dit que, très jeune, il entreprit un long voyage qui le conduisit dans un premier temps en Égypte, où il aurait été en contact avec l'ordre sacerdotal, puis en Babylonie.

Une tradition très répandue dans l'antiquité relate qu'il fut, en Babylonie, le disciple de Zarathoustra et des Mages dont il s'est inspiré pour fonder sa doctrine.

Bien que les nombreuses histoires sur sa vie soient peuplées de fables et de légendes<sup>194</sup>, il n'est pas improbable que Pythagore ait réalisé plusieurs voyages en Orient et qu'il fût en contact avec les traditions religieuses orientales. À l'époque, Samos – et de façon générale l'Ionie – était un carrefour commercial très actif, un lieu de contact et d'échange entre le monde grec et le Moyen-Orient. À ce propos, il est intéressant de noter que l'archéologie a démontré que le fameux théorème de Pythagore était déjà connu en Babylonie à l'époque de Hammourabi (environ 1700 av. J.C.)

À l'âge de 40 ans environ, Pythagore est revenu à Samos où, comme dans de nombreuses autres parties de la Grèce, le gouvernement aristocratique semblait dans la tyrannie soutenue par le peuple.

La tradition rapporte que pour échapper à la tyrannie, Pythagore émigra en Italie méridionale vers 530 av. J.C. Il y développa tout le reste de sa vie une intense activité comme réformateur social et religieux, et y fonda sa fameuse École.

Il s'installa dans la ville de Croton alors centre commercial en plein essor. La tradition nous raconte qu'à peine arrivé à Croton, il se présenta devant le Sénat et y prononça un discours sur les devoirs moraux des gouvernants ainsi que sur la façon juste de gouverner<sup>195&196</sup>. Ce discours connut un tel succès qu'on l'exhorta à en faire d'autres, destinés aux jeunes, aux enfants et aux femmes. Enthousiasmés par l'enseignement de Pythagore, les habitants de Croton décidèrent alors d'abandonner leur mode de vie antérieur, fondé sur le plaisir et le luxe, pour suivre sa proposition : la rénovation morale et la cohabitation harmonieuse entre les différents groupes sociaux. Ce furent principalement les jeunes qui entrèrent massivement à la nouvelle École. Bien que les sources anciennes tendent à magnifier sa capacité oratoire, il est probable que l'influence de l'enseignement de Pythagore ait été plutôt progressive. Cependant, cette influence est incontestable. La présence de Pythagore à Croton ainsi que le développement de son École et des associations politiques pythagoriciennes (les *eteria*, c'est-à-dire les clubs) coïncident avec l'expansion politique et économique de la ville, comme l'atteste l'archéologie. À la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. J.C., environ 20 ans après l'arrivée du maître, les postes politiques les plus importants, à Croton et dans les villes avoisinantes, étaient occupés par les membres des Clubs pythagoriciens.

---

<sup>194</sup> Nous possédons trois *Vies de Pythagore* écrites respectivement par Diogène Laërtius (III<sup>e</sup> siècle après J.C.), Porphyre et Jamblique (III<sup>e</sup>, IV<sup>e</sup> après J.C.). Ces œuvres ont probablement eu comme modèle *la Vie* écrite par le néo-pythagoricien Apollonius de Tyane. À son tour, celui-ci a peut-être utilisé des sources beaucoup plus anciennes comme *Le Timée*, Aristoxène et Dicéarque (IV<sup>e</sup> siècle av. J.C.)

<sup>195</sup> Porphyre, *Vie de Pythagore*, 18

<sup>196</sup> Jamblique, *Vie de Pythagore*, 46

Comme nous l'avons fait remarquer, le VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. se caractérise dans de nombreuses villes-états grecs par la lutte entre le parti oligarchique, appuyé par l'aristocratie propriétaire de terres, et le parti démocratique ou populaire qui aspire à la redistribution de la richesse et des fonctions publiques. La lutte sans merci entre ces deux partis a généré, dans certains cas, le surgissement de tyrannies propres à des gouvernements d'hommes forts et sans scrupules ; dans d'autres cas, le surgissement de gouvernements démocratiques. Dans les deux cas, le facteur populaire et commercial a fini par se substituer à l'aristocratie.

Le gouvernement des pythagoriciens dans la Grande-Grèce a été décrit comme "aristocratique" et la réaction qui lui mit fin fut appelée "populaire". Cependant, il faut être prudent et ne pas accepter ces termes sans sens critique. Si l'on considère d'autres aspects de cette doctrine, il est plus cohérent de penser que l'idéal politique des pythagoriciens était une République de philosophes, c'est-à-dire de sages et de spécialistes du comportement humain. C'est en ce sens que la tradition nous présente l'idéal aristocratique des pythagoriciens : il s'agit d'un gouvernement des "meilleurs" – selon l'étymologie du mot "aristocratique" – et non d'une oligarchie<sup>197</sup> par naissance ou par intérêt. Aussi, l'idéal politique des pythagoriciens devait être très proche de celui de Platon qui, presque un siècle plus tard, fera tout son possible pour créer la République des philosophes dans la Grande-Grèce et ce, avec l'aide de quelques membres de l'École pythagoricienne, notamment Archytas de Tarente.

À Croton, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, eut lieu une révolte contre le gouvernement des Clubs pythagoriciens. Cette révolte fut instiguée par un certain Cylon, décrit comme un homme riche et violent à qui l'on avait refusé l'entrée à l'École en raison de son caractère dépravé. Lors de cette révolte, appuyée par les partis oligarchique et démocratique, plusieurs leaders des Clubs pythagoriciens furent assassinés alors que d'autres membres – dont Pythagore lui-même – réussirent à s'enfuir. Des soulèvements similaires eurent lieu dans les villes avoisinantes. Pythagore se réfugia dans un lieu peu éloigné, Métaponte, où l'on rapporte qu'il y est décédé à un âge très avancé.

Cependant, la défaite de Croton ne représente qu'une interruption momentanée de l'activité politique des Pythagoriciens. Il semblerait que ces derniers ne se sentissent en aucune façon abattus et que, dans les faits, leur influence continua de grandir et de s'étendre dans la Grande-Grèce durant les cinquante années qui suivirent.

Aux alentours de 450 av. J.-C, une révolte bien plus vaste et sanglante que la précédente éclata de nouveau et couvrit toute la Grande-Grèce.<sup>198</sup> La plupart des leaders pythagoriciens furent assassinés et leurs lieux de réunions incendiés. Ceux qui réussirent à survivre s'exilèrent en Grèce continentale. Malgré cette catastrophe, les Pythagoriciens d'Italie méridionale acquirent de nouveau un certain niveau d'organisation et d'influence politique. Mais quand les conditions se dégradèrent, ils fuirent en Grèce, excepté Archytas de Tarente, l'ami de Platon<sup>199</sup>.

Il semblerait que les survivants fussent si effondrés cette fois-ci, qu'ils préférèrent s'éloigner de la compagnie des hommes et vivre dans la solitude. Néanmoins, ils transcrivirent ce qu'ils avaient appris dans l'École et leurs notes furent transmises de génération en génération.

En synthèse, l'École pythagoricienne atteignit son sommet entre les années 500 et 450 av. J.C. dans la Grande-Grèce ; elle continua d'exister durant encore un siècle, sous la forme

---

<sup>197</sup> Diogène Laërce, VIII, 3

<sup>198</sup> Polybe, II, 39-1-4

<sup>199</sup> Jamblique, V.P. 251.

de communautés dispersées dans tout le monde grec. Enfin, elle disparut en tant qu'entité organisée vers 300 av. J.C.

Mais à l'époque hellénistique, à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.C. et dans des conditions très différentes, un nouvel essor se produisit à Alexandrie avec le mouvement des néo-pythagoriciens dont l'expression n'était plus à caractère politique mais philosophique et mystique. Le néo-pythagorisme, qui s'étendit depuis Alexandrie jusqu'à Rome en exerçant une grande influence, principalement dans les milieux cultivés, représenta le dernier bastion de la culture grecque contre le christianisme.

## 2. Doctrines

Nous avons vu que les pythagoriciens se dédièrent de façon résolue à l'activité politique et qu'ils développèrent avec beaucoup de ténacité un travail de réformes sociales, prônant une rénovation de la morale dans la vie publique. Mais cela ne représente que l'aspect externe de leur activité. L'École pythagoricienne, qui donna naissance aux Clubs politiques, avait dès son commencement un caractère clairement ésotérique avec une division hiérarchique bien déterminée et un vœu rigoureux de silence initiatique. Pour cette raison, il est d'ailleurs assez difficile de reconstituer de façon cohérente les doctrines pythagoriciennes. Pour réaliser cette reconstitution, nous devons nous contenter de quelques fragments de textes produits par l'École et qui ont été préservés<sup>200</sup>. Par ailleurs, nous disposons surtout des nombreuses citations d'historiens et de philosophes, essentiellement celles de Platon et d'Aristote. Les nombreux écrits néo-pythagoriciens constituent une autre source importante ; cependant, les documents les plus anciens sont postérieurs d'au moins quatre ou cinq siècles à l'époque du fondateur, ils représentent donc une phase différente de la tradition. Cette incertitude quant à l'enseignement interne de l'École existait déjà dans l'antiquité. À ce propos, Porphyre écrit dans son livre *La vie de Pythagore* :

"Personne ne peut dire avec exactitude ce qu'il enseigna à ses disciples étant donné que ceux-ci observaient un silence véritablement extraordinaire. Néanmoins, certains points ont fini par être connus universellement. Pythagore disait en premier lieu que l'âme est immortelle et que, de plus, elle passe d'une espèce animale à une autre ; il disait aussi que les événements passés se répètent dans un processus cyclique et que rien n'est vraiment nouveau au sens absolu du terme ; enfin, il disait que tous les êtres vivants devraient être considérés comme parents entre eux."<sup>201</sup>

Nous voyons donc que le pythagorisme est principalement une doctrine de l'âme et de son destin, doctrine fondée sur la réincarnation et le pan-psychisme, et ne différant pas de la doctrine des orphiques. En effet, les pythagoriciens utilisaient non seulement les livres religieux divulgués sous le nom d'Orphée, mais ils considéraient, de plus, les membres éminents de leur École – tels que Pythagore lui-même – comme les auteurs de certains de ces livres.

Cette ressemblance entre les doctrines orphiques et pythagoriciennes à propos de l'âme fonde l'hypothèse, fort vraisemblable, que les auteurs du *revival* orphique du VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. aient été précisément les pythagoriciens.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup> Les fragments des pythagoriciens Filolao et Archytas. L'attribution et la date des fragments de Filolao ont donné lieu à de longues controverses parmi les chercheurs. La tendance plus récente les considère comme authentiques et datés plus ou moins du V<sup>e</sup> siècle av. J.C.

<sup>201</sup> V.P., 19.

<sup>202</sup> Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, 1932, p. 199. W. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, VII. (Ndt : Version française, Payot, 1956)

Au centre du raisonnement de Pythagore, nous rencontrons donc un intérêt religieux et sotériologique : purifier l'âme immortelle et la libérer du cycle inexorable naissance – mort. Mais pour Pythagore, de telles purifications et libérations pouvaient être obtenues non seulement par le biais des rites des mystères transmis sous le nom d'Orphée, mais également à travers la "philosophie". Par ce terme – dont on dit que Pythagore en fut l'inventeur – nous devons comprendre une discipline de la Forme qui inclut la musique, l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie.

C'est là que réside l'aspect le plus original de la pensée de Pythagore, aspect qui a influencé de façon déterminante toute la culture occidentale. Il est donc nécessaire d'insister sur le fait qu'il n'existe pas de contradiction entre la dimension religieuse et la dimension philosophico-scientifique des doctrines de Pythagore, même si cette concordance n'est pas facile à comprendre pour l'homme moderne qui considère la religion, la science, la philosophie et l'art comme des disciplines séparées, voire antagoniques.

Pour Pythagore, la science, la philosophie et la musique n'étaient pas une fin en soi mais plutôt des moyens pour purifier et élever l'âme. Les investigations et découvertes que les pythagoriciens ont effectuées dans le domaine de la musique, des mathématiques et de l'astronomie avaient un objectif éthico-religieux. L'étude du cosmos permettait au disciple d'entrer en syntonie avec les lois qui régissent l'univers et, par conséquent, d'adapter son propre comportement à ces lois. De plus, la musique servait comme technique cathartique et comme moyen de guérison, puisque possédant la capacité d'induire, dans l'âme souffrante et divisée, un état d'unité et de paix. Cela se répercutait sur la santé du corps car, selon Pythagore, la musique était fondée sur le même principe de fusion et d'harmonie entre les opposés, principe sur lequel repose l'âme invisible et le corps visible de l'être humain et de l'univers.

On peut dire la même chose de l'activité politique : elle ne fut pas orientée vers la conquête du pouvoir de décision ou du pouvoir économique mais vers la création d'un État dont l'organisation reflète l'ordre mathématico-musical du cosmos, ordre révélé par la doctrine de la Forme.

En synthèse, le Pythagorisme est un ensemble de doctrines articulées et très complexes où prédomine le facteur religieux, mais qui englobe également les aspects les plus divers de l'activité humaine. Ces aspects ne sont ni isolés, ni indépendants, mais renvoient à certains principes de base qui régulent la vie humaine et le cosmos. À cet ensemble de doctrines correspond une série de règles de vie et de procédés ascétiques ainsi qu'un système d'enseignement philosophique, théorique et pratique. La vie pythagoricienne a comme objectif la purification et l'harmonisation de l'âme humaine – aussi bien sur le plan individuel que sur le plan social – et son assimilation au principe divin qui régit l'univers.

Ayant déjà étudié la doctrine de l'âme des orphiques, nous développerons ici la théorie pythagoricienne de la Forme, sans prétendre à une cohérence rigoureuse rendue impossible par des sources trop fragmentées. Cette théorie s'articule en trois aspects : musical, arithmétique et géométrique ; elle se structure en une synthèse cosmologique dans laquelle les trois aspects s'interpénètrent et s'imbriquent.

La tradition plus ancienne attribue à Pythagore la découverte des principes de l'intervalle musical et des relations mathématiques qui régulent l'harmonie en musique. Il semble que Pythagore ait pu faire cette découverte fondamentale grâce à l'étude des cordes sonores. Pour faire ses expérimentations, il aurait inventé un instrument musical – appelé Canon – qui avait une seule corde et dont le pont mobile permettait de varier à volonté la longueur de la corde. Il est évident que, si l'on imprime à la corde un mouvement vibratoire d'une force constante, le son qui en résulte dépend de la longueur de la corde. Mais entre

toutes les longueurs possibles, il en existe quelques-unes qui produisent des sons présentant des relations particulières et fixes. Ainsi, deux cordes dont les longueurs sont en relation de  $1/2$ , c'est-à-dire que l'une représente la moitié de l'autre, vont produire le même son – la même note, dirait-on – dans les tons grave et aigu. Il existe alors un intervalle défini et fixe aux extrémités desquelles apparaissent les deux aspects opposés – grave et aigu – du même son. Cet intervalle – l'octave – s'exprime à travers une relation mathématique précise entre les longueurs des cordes.

L'intervalle de l'octave est régi par la même règle. Il existe deux sons, produits par des cordes, qui se trouvent dans une relation de longueur de  $3/2$  et de  $4/3$  et qui possèdent des caractéristiques particulières : ce sont des tons intermédiaires entre grave et aigu dans lesquels ces deux caractères opposés se concilient et s'harmonisent. Selon Pythagore, il est possible de construire la musique sur la base de ces trois intervalles, appelés harmonies ou concordances. Il existe une infinité d'autres sons qui n'obéissent pas à ces règles mathématiques précises et qui représentent, en se combinant, un fond chaotique et non articulé de bruit. C'est le nombre qui introduit l'harmonie et la beauté dans le monde des sons.<sup>203</sup>

Pythagore fut donc le premier à élaborer une théorie de l'harmonie musicale basée sur les mathématiques. Mais il alla encore plus loin en affirmant que le nombre est le principe constitutif de tout l'univers.

Pour éclairer ce point, il est nécessaire de rappeler qu'à l'époque de Pythagore, le raisonnement des philosophes grecs (appelés les présocratiques) se centrait sur la question du principe qui constitue toute chose (*arqué*). À ce problème fondamental était associé le thème de l'être et du devenir ainsi que celui de la relation entre le Un et le multiple. Divers philosophes ont répondu de façon différente au problème du principe constitutif de l'univers. Pour Pythagore, ce principe est le nombre : tout est nombre. Aristote dit : "Les pythagoriciens affirment que les choses qui existent sont des nombres ; non que les nombres existent séparément d'elles, mais que les choses sont véritablement faites de nombres."<sup>204</sup>

Aristote ne cache pas son irritation face à cette affirmation qui contredit complètement le sens commun. Comment, se demande-t-il, des choses ayant un poids, une mesure, une couleur ou d'autres propriétés sensibles pourraient être constituées par des nombres qui sont des abstractions intellectuelles et qui, de ce fait, ne peuvent avoir ni poids, ni mesure, ni couleur, etc. ? Il peut accepter que les relations de composition entre les différentes substances formant un corps puissent être exprimées par des nombres. Par exemple, dans le bronze d'une statue, le poids des deux composants – le cuivre et l'étain – se trouve dans une relation numérique plus ou moins précise. Mais Aristote refuse absolument de croire que les nombres – ou les composants des nombres – soient le principe (*arqué*) de la statue, sa substance. Pourtant, c'est précisément ce qu'enseignaient les pythagoriciens. Citant toujours Aristote : "... Les pythagoriciens soutiennent que les éléments des nombres sont les éléments de tout ce qui existe et que tout l'univers est une harmonie et un nombre."<sup>205</sup> Il poursuit : "De

---

<sup>203</sup> L'instrument musical pythagorien, la lyre à sept cordes ou heptacorde, était construit avec quatre cordes dites fixes, qui donnaient les intervalles concordants d'octave, quarte et quinte, ainsi que de trois autres cordes, dites mobiles, qui s'ajustaient selon le type d'échelle requis. Les longueurs des quatre cordes fixes étaient : 12, 9, 8, 6, donnant les relations d'octave ( $12/6=2/1$ ), de quarte ( $12/9=4/3$ ) et de quinte ( $12/8=3/2$ ). La relation entre la seconde et la troisième corde ( $9/8$ ) donnait le ton. La seconde corde (9) était en proportion arithmétique entre la première (12) et la quatrième (6). Par proportion arithmétique, on comprend une relation dans laquelle l'écart entre le chiffre moyen et le nombre le plus grand est égal à l'écart entre le chiffre moyen et le chiffre le plus petit. De fait :  $12-9=9-6$ . La troisième corde (8) était en proportion harmonique entre la première (12) et la quatrième (6). Par proportion harmonique, on comprend une relation dans laquelle au chiffre moyen est ajoutée une fraction du nombre le plus grand, elle-même identique à la fraction du chiffre le plus petit. De fait :  $12-8=4$  qui est  $1/3$  de 12 ;  $8-6=2$  qui est  $1/3$  de 6. Cfr Zeller-Mondolfo, *La Philosophie des Grecs dans son développement historique, note sur la philosophie pythagoricienne*.

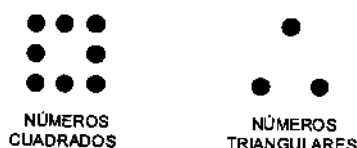
<sup>204</sup> *Métaphysique*, 1090a20.

<sup>205</sup> *Métaphysique*, 985b32



fait, ils construisent tout l'univers à partir des nombres, mais non avec des nombres abstraits, car ils supposent que les unités possèdent une extension."<sup>206</sup>

Il est maintenant important d'éclairer quelques points. Premièrement, pour les pythagoriciens, les nombres étaient des nombres entiers, conçus comme des ensembles d'unités. Deuxièmement, les mathématiques pythagoriciennes étaient une géométrie arithmétique, c'est-à-dire que les nombres avaient en même temps une signification arithmétique et géométrique. Ils étaient représentés par un ensemble de points et l'on parlait ainsi de nombres carrés, triangulaires, etc. Le nombre était un "ensemble d'unités avec une position" qui délimitait un champ.



Par ailleurs, les pythagoriciens mettaient en relation les éléments de la géométrie avec des nombres spécifiques : ainsi le nombre 1 (un) était assimilé au point, le deux à la ligne, le trois à la superficie, le quatre au volume. La raison était que deux points suggèrent l'idée de ligne, trois points non alignés l'idée de superficie, etc.

Ainsi, l'arithmétique était dotée d'un aspect visuel ; il s'agissait aussi d'une morphologie. Depuis cette manière de d'appréhender les choses, il devient plus aisé de saisir la signification du "tout est nombre". Il est clair que, depuis ce point de vue, la forme spatiale pouvait être réduite à une figure géométrique laquelle, à son tour, pouvait être exprimée en termes mathématiques. De plus, ceci était valable non seulement pour la forme visible – pour les limites spatiales d'un objet -, mais cela s'appliquait aussi à sa structure interne. L'affirmation suivante a été attribuée à Pythagore :

"Il existe cinq figures solides appelées les solides géométriques : la terre est faite d'un cube, le feu de la pyramide, l'air de l'octaèdre, l'eau de l'icosaèdre et la sphère – le tout – est faite du dodécaèdre."<sup>207</sup>

Nous voyons donc que, pour Pythagore, les particules élémentaires des différents états de la matière (terre, feu, etc.) et qui entrent dans la composition de toutes choses peuvent se réduire, dans leur structure, à des figures géométriques. Ce sont celles-ci qui déterminent les caractéristiques sensibles des objets.

En synthèse, la vision morphologique des pythagoriciens à propos de toutes choses devait être en quelque sorte similaire à celle proposée par les théories modernes de la chimie structuraliste et celle de la cristallographie. Selon ces théories, les propriétés chimiques et physiques d'une substance peuvent être ramenées à l'ordre spatial des atomes qui suivent toujours des structures géométriques précises. Il est connu que, dans la théorie cristallographique, tous les solides cristallins sont organisés en sept systèmes géométriques selon la position spatiale des atomes qui sont assimilés à des points.

Ainsi, si tout l'univers est nombre-forme, les lois des nombres et leur genèse peuvent expliquer les lois et la genèse de l'univers.

<sup>206</sup> *Métaphysique*, 1080b16

<sup>207</sup> Aetius, qui cite le disciple d'Aristote, Théophraste (DK 44 A 15). La même théorie se trouve dans les fragments de Philolaos.

Tous les nombres peuvent se diviser en deux classes opposées : pairs et impairs. Cette division en opposés se trouve dans tout. Ainsi, nous avons unité<sup>208</sup> et pluralité, droite et gauche, masculin et féminin, quiétude et mouvement, droite et courbe, lumière et obscurité, bien et mal, carré et rectangle<sup>209</sup>.

Par ailleurs, l'opposition entre nombres pairs et impairs dérive d'une opposition primordiale et fondamentale : l'opposition entre ce qui est illimité (*apeiron*) et ce qui est limité (*peras*). Ces deux principes sont, pour les pythagoriciens, les éléments ultimes des nombres et, de ce fait, de toutes choses.

Du point de vue géométrique, l'*apeiron* est l'espace indéterminé dans lequel se détachent les formes ; du point de vue arithmétique, c'est le continu indéfini depuis lequel émergent les nombres rationnels comme des îles ; du point de vue musical, c'est l'intervalle duquel surgissent les sons de l'octave. Il ne peut exister une figure géométrique sans un espace autour et il ne peut exister des unités numériques finies sans quelque chose qui les sépare, ni de notes musicales sans intervalle qui les isole et les définit.

De ce fait, on a noté à juste titre que la physique des pythagoriciens est une physique de la discontinuité parce que tout ce qui est défini et mesurable émerge par bonds depuis un fond indéfini et non mesurable. Mais sans ce fond, l'existence de n'importe quel phénomène limité est inconcevable.

Néanmoins, il ne semble pas que, pour les pythagoriciens, l'*apeiron* soit simplement non-être. Celui-ci est existence, substance, tout comme l'univers limité.

L'univers limité surgit avec l'introduction du premier germe de l'ordre (le premier Un, le point) au sein de l'illimité<sup>210</sup> et se développe à travers un processus de continuelle interaction entre les deux principes. Nonobstant, les doctrines des pythagoriciens ne sont pas dualistes.

Le limité et l'illimité sont seulement deux aspects de l'unité qui les transcende et les synthétise. La même chose vaut pour le nombre : le pair et l'impair. Contrairement à nous, ils considéraient le nombre un comme un nombre à la fois pair et impair, ayant les deux caractéristiques et donnant naissance aux deux catégories de nombres. Nous en arrivons au concept central du pythagorisme : l'Unité. Pour Pythagore, l'Unité est la valeur la plus haute et va au-delà de l'opposition entre le limité et l'illimité. En effet, l'antagonisme de ces deux éléments est surpassé lorsque les deux s'harmonisent.

L'harmonie, un autre concept clé du pythagorisme, est l'expression, la manifestation de l'Unité ; elle est effectivement définie comme "unité du multiple et concordance de la disparité"<sup>211</sup>. Dans l'harmonie, les opposés restent unis par un lien "d'amitié" et non d'antagonisme ; la diversité de cette harmonie constitue la beauté multiforme du monde.

Le principe de l'harmonie dans la morphologie pythagoricienne était symbolisé par le nombre dix, qui est la somme des quatre premiers nombres entiers à travers lesquels il est possible d'exprimer les relations entre les intervalles harmoniques.

Le dix était représenté comme un nombre triangulaire qui, à première vue, paraît formé par les quatre premiers nombres entiers. Ce fut la divine "tetrakys" sur laquelle les pythagoriciens prononçaient leurs serments les plus solennels. (L'opinion de celui qui est en train d'écrire est qu'il s'agit de l'ennéagramme harmonique exprimé sous forme triangulaire).

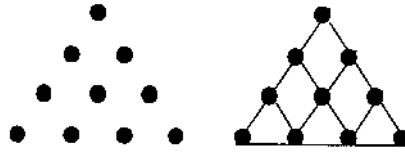
---

<sup>208</sup> Pour la discussion sur le concept de l'unité qui s'oppose à la multiplicité et de ce fait diffère du concept de l'Unité qui transcende les opposés, cf. Zeller-Mondolfo, *La Philosophie des Grecs*, p. 364 et Guthrie, *Greek Phil.*, pp. 247-251.

<sup>209</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1, 5, 986 a.

<sup>210</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1080 b et 1091 a.

<sup>211</sup> Filolao, Diels, *Fragm. Presocr.* 324.



Toutefois, sur terre, l'unité et l'harmonie sont une finalité et non le commencement<sup>212</sup> : Tout tend vers elles, mais le travail d'unification et d'harmonisation n'est pas encore achevé. Aussi, la tâche du pythagoricien est-elle de contribuer à cet ouvrage en créant l'harmonie en soi-même et autour de soi. Pour cela, il prendra comme modèle le cosmos qui est déjà une structure ordonnée par le nombre et l'harmonie. Interrogé sur la raison pour laquelle l'être humain a été créé, Pythagore répondit : " Pour observer le ciel "<sup>213</sup>. Suivant ce précepte, les pythagoriciens se dédièrent assidûment à l'étude de l'astronomie et développèrent une cosmologie complexe dont l'aspect le plus extraordinaire réside dans le fait que la terre, déplacée du centre de l'univers, devient une planète qui tourne autour du centre<sup>214</sup>. Cette idée ne connaît pas de précédent connu jusqu'alors et représente un saut incroyable dans l'imagination scientifique. Ainsi, pour les pythagoriciens, le centre du système n'est pas le soleil : c'est un "feu" central non visible depuis la terre sur laquelle nous vivons. Le soleil, la lune et les autres planètes connues ainsi qu'une "contre-terre" – non visible pour les mêmes raisons – complètent le système selon le nombre sacré qui est le dix. Et le feu central duquel le soleil reçoit sa lumière et la reflète comme un miroir est considéré par les pythagoriciens comme un principe spirituel et non seulement physique.

Les corps célestes se déplacent selon des lois précises et les distances réciproques s'expriment à travers des relations numériques analogues à celles qui régulent les sons harmoniques<sup>215</sup>. Le cosmos est comme une lyre à sept cordes : dans son mouvement ordonné, chacun des corps célestes émet une note de l'octave, créant ainsi une musique d'une indescriptible beauté – l'harmonie des sphères – que seul l'initié peut entendre et de laquelle la musique humaine tente de se rapprocher<sup>216</sup>.

Mais le cosmos n'est pas simplement matière ordonnée, image que même un physicien moderne accepterait. Le cosmos est un être vivant, un animal divin parce que le principe de l'harmonie sur lequel il a été construit est divin. Comme tout être vivant, le cosmos respire : il respire la substance de l'*apeiron* dont il se nourrit. De son âme – l'âme du monde – participe l'infinité des vies individuelles qui sont des parties de cet unique organisme. C'est pour cette raison que tous les êtres vivants doivent être considérés parents entre eux.

En synthèse, la discipline morphologique, dont nous avons fait cette brève et incomplète description, était utilisée par les pythagoriciens comme moyen de purification et d'élévation de l'âme. Ainsi, les âmes individuelles, bien qu'immortelles et de nature divine, possèdent dans leur état incarné des aspects non ordonnés et antagoniques, vibrant avec des notes discordantes et affectées par des formes de désordre et d'irrationalité. C'est ce manque d'unité qui les maintient enchaînées au cycle inexorable de la naissance et de la mort.

À travers la philosophie, les âmes prisonnières du corps et plongées dans l'oubli de leur nature immortelle entrent en résonance avec le principe divin de l'ordre et de l'harmonie ;

<sup>212</sup> Aristote, *Métaphysique*, 1072 b 30

<sup>213</sup> Aristote, *Le Protrepétique*, Fr. 11, Ross

<sup>214</sup> Aristote, *De Coelo*, 293 a 17 et 293 b 15.

<sup>215</sup> La description de la structure du cosmos se trouve dans *Le Timée* de Platon qui y développe les thèmes pythagoriciens. Le dialogue emprunte le nom du pythagoricien Timée de Locres.

<sup>216</sup> La théorie de l'harmonie des sphères est attribuée à Pythagore par Aristote, *Métaphysique* 985 b 32. La description de comment le mouvement des corps célestes génère cette musique primordiale se trouve dans Platon, *La République*, Livre X, 616c-617d (*Le mythe d'Er*). La théorie de l'harmonie des sphères est probablement d'origine babylonienne.

elles se libèrent de leur tombe, se libèrent du monde de l'écoulement du temps. Mais la pérégrination de l'âme d'un corps à un autre, d'un temps à un autre, n'est pas vaine car, selon les pythagoriciens, c'est de cette manière que le principe du désordre et du chaos s'achemine vers l'harmonie. L'incarnation de l'âme et son cycle terrestre ont comme finalité la spiritualisation du monde.

### 3. La théorie politique

Comme nous l'avons vu, pour Pythagore, la vie humaine, bien qu'elle ait une finalité la transcendant, n'est pas pour autant méprisable ou sans valeur. De même, la "contemplation du ciel", qui permet à l'âme de reconquérir sa condition divine, ne signifie pas négation ou rejet de la vie sur cette terre. Il est bien connu que Pythagore était vénéré par ses disciples comme un dieu, notamment pour avoir indiqué "un mode de vie, un chemin" qui rend l'être humain heureux et en harmonie<sup>217</sup>.

En effet, l'enseignement pythagoricien semble animé dans tous ses aspects par une profonde inspiration humanistique ; de ce fait, il serait plus juste de le définir comme une anthropologie. L'être humain reste au centre des intérêts spéculatifs du pythagorisme et constitue l'objet de toute l'encyclopédie du savoir créée par cette école<sup>218</sup>. La "contemplation du ciel" possède une utilité pratique intrinsèque puisque la vie individuelle et sociale doit se conformer aux principes suprêmes qu'elle permet de découvrir. En cela, les pythagoriciens doivent être considérés comme les premiers en Occident à avoir tenté de fonder une science de l'éthique et de la politique. Au principe suprême du nombre qui régit l'univers correspond, sur le plan social, le principe suprême pratique : la "loi".

La loi – ou justice normative – distingue le comportement licite du comportement illicite ; la loi se définit également en termes géométriques comme une limite au chaos indéfini des possibles comportements sociaux contradictoires. Cette sorte de justice est très supérieure à la justice "judiciaire" qui réprime la transgression et, de ce fait, est comparable à la médecine qui guérit les malades. Par contre, la première empêche, dès le départ, le surgissement de la maladie sociale.<sup>219</sup>

Pour Pythagore, les fondements d'un état juste sont la liberté, l'égalité, la mise en commun des biens et l'absence d'égoïsme entre les citoyens. C'est l'amitié et non le conflit qui doit être le lien préservant l'union entre les personnes et les intérêts de la société. Pour mettre en pratique ces théories sociales, les pythagoriciens se dédièrent avec acharnement à l'activité législative et politique. Pythagore lui-même étudia les législations les plus importantes de son époque et certains de ses disciples rédigèrent les constitutions de plusieurs villes de la Grande-Grèce.

Pour que de telles législations et réformes sociales soient acceptées, les pythagoriciens organisèrent des *eteria* ou clubs politiques. Les adhérents aux clubs – qui étaient liés par un serment – formèrent au sein des conseils de citoyens de différentes polis de la Grande-Grèce un véritable parti politique à caractère non pas municipal mais plutôt "international", chaque polis étant aussi un état.

Comme nous l'avons vu, ce parti eut un rôle fondamental dans la vie politique de Crotona et des villes avoisinantes. C'est précisément la résistance aux réformes proposées qui provoqua la réaction de groupes sociaux conservateurs.

---

<sup>217</sup> Cf. Platon, *La République*, 600 b.

<sup>218</sup> Luciano Montoneri, *Introduzione alla Vita Pitagorica di Giamblico*, Roma-Bari, 1973, p. XXXIX.

<sup>219</sup> Jamblique, V.P., 172.

## 4. Organisation de l'École et règles d'admission

L'École pythagoricienne possédait une organisation précise dont l'aspect le plus significatif fut la répartition de ses disciples en deux groupes : les Acousmates et les Mathématiciens. Les premiers appartenaient au cercle plus périphérique de l'École et recevaient une éducation basée sur une série de principes de type religieux et moral utiles pour la vie quotidienne. Ces principes, les *acusmata*, n'étaient pas démontrés ; ils étaient souvent exposés sous forme allégorique ou de fables et contenaient un enseignement pratique, compréhensible pour tous.

Ce type d'enseignement s'adressait aux personnes désireuses d'apprendre et de s'améliorer, mais n'ayant pas le temps ou la base culturelle suffisante pour se dédier à l'étude et aux investigations scientifiques. Il s'agissait surtout de personnes du secteur politique chargées de diriger quotidiennement les affaires sociales et économiques.

Pythagore discutait avec eux de façon simple et était convaincu qu'ils en tireraient profit pour savoir ce qu'il faut faire ou ne pas faire, même sans posséder la connaissance des causes. Il considérait leur situation comme celle des personnes qui suivent une cure médicale : ces personnes font certaines choses ou prennent certains médicaments sans pour autant connaître les principes à la base de leur traitement.<sup>220</sup>

Les mathématiciens représentaient le cercle plus interne de l'École ; ils étaient sélectionnés et admis à la connaissance et à l'étude approfondie de la discipline de la Forme et des doctrines religieuses.

Ils constituaient un véritable Ordre de type monastique – dans lequel les femmes étaient également admises – doté d'une Règle écrite personnellement par Pythagore, mais malheureusement perdue. Ils vivaient à part, et leur vie quotidienne s'organisait de façon précise. Tous étaient vêtus de blanc ; ils pratiquaient la mise en commun des biens et se soumettaient à des règles strictes d'alimentation et de comportement.

L'admission au groupe des Mathématiciens impliquait une série d'épreuves et un long noviciat. Dans les premiers temps de l'École, Pythagore se chargeait lui-même de la sélection des aspirants. Il observait attentivement leur comportement : le type de relation qu'ils entretenaient avec leurs familles et leurs amis ; il étudiait ensuite leurs caractéristiques internes : leur disposition à l'amitié et à la bonté, leur capacité à contrôler leurs propres passions ; enfin, il mettait à l'épreuve leur capacité à apprendre et à mémoriser. Il accordait une grande importance aux traits somatiques et physiologiques : comme il savait les déchiffrer, ces traits pouvaient lui révéler la nature plus profonde du sujet<sup>221</sup>.

Une fois examiné et accepté, le disciple n'avait cependant pas de contact direct avec le Maître durant trois ans. Après cette période, on lui imposait cinq années de silence, ce qui était considéré comme la chose la plus difficile à appliquer parmi toutes les épreuves d'autocontrôle. Pendant les années de noviciat, leurs biens étaient mis à disposition de la communauté et gardés par des administrateurs.

Si le disciple arrivait au bout de son noviciat, il était alors définitivement reconnu comme "ésotérique" – terme qui signifie "faisant partie du groupe interne" – parce qu'il était admis dans l'enceinte où Pythagore enseignait. Jusque là, il était appelé "exotérique", c'est-à-dire qu'il participait aux leçons du Maître, mais à l'extérieur de l'enceinte, sans pouvoir le voir.

---

<sup>220</sup> Jamblique, V.P., 88.

<sup>221</sup> Jamblique, V.P., 71

En revanche, si le disciple ne passait pas le noviciat, on lui restituait le double de ses biens et on lui édifiait une tombe, les pythagoriciens pensant alors que sa possibilité de transformation était morte.

## 5. La journée du mathématicien

Nous ne savons pas avec certitude si les Mathématiciens vivaient ensemble, comme dans une sorte de monastère. Cela, paraît néanmoins fort probable puisqu'on rapporte qu'ils vivaient à part et se mélangeaient peu avec les personnes communes. Par ailleurs, nous savons qu'ils disposaient d'une salle de réunions construite par eux-mêmes<sup>222</sup>. Il semblerait que, au temps de Pythagore, il y ait eu environ 150 Mathématiciens.

La journée du Mathématicien<sup>223</sup> commençait au lever du soleil, salué par une oraison. Mais avant cela, dès son réveil, il programmait ses activités, passant en revue les actions qu'il allait réaliser durant la journée. Les moments précédant le coucher et juste après le réveil étaient considérés comme particulièrement importants et décisifs à la gestion du quotidien.

Ensuite, le Mathématicien faisait une marche solitaire dans un lieu tranquille et lui inspirant la sérénité spirituelle. Normalement, il choisissait les forêts ou les temples parce qu'on considérait inopportun de rencontrer d'autres personnes avant d'être parvenu à l'état d'âme adéquat et d'avoir mis de l'ordre dans ses propres pensées.

Après la marche matinale, les Mathématiciens se réunissaient dans un temple ou dans la grande salle dont ils disposaient ; ils s'y dédiaient à l'étude, à l'enseignement ou aux travaux internes pour améliorer leur caractère. Puis, ils se consacraient à l'entretien du corps par divers exercices physiques tels que la course, le lancement du disque, le combat, etc.

À midi, ils prenaient un repas léger constitué principalement de pain et de miel, et ne consommaient pas de vin.

L'après-midi, ils s'occupaient de la gestion des affaires administratives publiques et de la politique extérieure.

En fin de journée, ils faisaient une autre promenade, cette fois par petits groupes de deux ou trois, au cours de laquelle ils se remémoraient ce qu'ils avaient appris le matin. Ensuite, ils prenaient un bain et se préparaient pour le dîner communautaire qui avait un caractère cérémonial. Ils dînaient par groupes de dix personnes, pas plus, et le banquet durait jusqu'au coucher du soleil. Le repas était essentiellement composé de légumes et de féculents, mais ils se permettaient de prendre du vin et de consommer la viande de certains animaux.

Après le dîner, on lisait un texte ; en général, le plus jeune faisait la lecture et le plus âgé choisissait le texte, indiquant la façon dont il fallait le lire. À la fin de la lecture, le plus ancien donnait la recommandation de respecter la vie et de cultiver de bonnes pensées.

Par la suite, chacun se retirait dans sa chambre.

Avant de dormir, le Mathématicien récapitulait les actions réalisées durant la journée, en faisant l'examen de conscience suivant :

"Ne permets pas que le sommeil gagne tes yeux sans avoir préalablement examiné trois fois le travail de la journée : Quelle règle as-tu transgressée ? Qu'as-tu accompli ? Qu'as-tu oublié ?"<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> Jamblique, V.P., 30

<sup>223</sup> Jamblique, V.P., 96-100.

<sup>224</sup> Texte contenu dans les *Les Vers d'Or* attribués à Pythagore.

## 6. Conclusions

On ne peut sous-estimer l'influence de Pythagore sur la culture occidentale. "L'homme divin" qu'il fut se dresse comme un géant à l'horizon de l'histoire grecque : on ne peut comprendre des personnages tels que Empédocle, Parménide et Platon sans faire référence à Pythagore ; des artistes de la stature de Phidias lui doivent ses idées de mesure et d'harmonie.

De plus, si, le *revival* du mouvement orphique s'est produit grâce à son impulsion – ce qui est fort probable – il ne reste alors que bien peu d'aspects de la culture grecque classique qui ne soient pas marqués de son empreinte.

Un penseur moderne, Whitehead, a écrit que la philosophie occidentale n'est rien d'autre qu'une série de notes de bas de page de la philosophie de Platon. Cependant, si nous considérons tout ce que Platon doit à l'orphisme et à ses idées sur l'âme ; si nous considérons tout ce qu'il doit à la doctrine pythagoricienne de la Forme et à sa cosmogonie ; si, de plus, nous observons l'extraordinaire assemblage du mysticisme et des mathématiques dans l'œuvre de Platon, nous nous rendons compte que tout cela était déjà entièrement présent chez Pythagore. Enfin, si nous considérons l'influence de l'orphisme et du platonisme sur le christianisme, nous pouvons comprendre le rôle déterminant que Pythagore a joué dans la pensée et la vie de l'Occident.

## LES BOUDDHISTES

### 1. Introduction : l'Inde septentrionale au VI<sup>e</sup> siècle av. J.C.

À l'époque de la naissance du Bouddha, au VI<sup>e</sup> siècle av. J.C., le centre de la civilisation hindoue s'était déplacé de la Vallée de l'Indus à la Vallée du Gange. Cette zone, qui dans les textes anciens était appelée "Terre Moyenne", était encore en ce temps-là une plaine couverte de forêts denses où la main de l'homme ouvrait progressivement de nouveaux espaces pour la culture et la colonisation.

C'était encore sous de nombreux aspects une terre vierge avec des conditions beaucoup plus favorables à l'agriculture qu'à l'heure actuelle. Arrosée abondamment par le Gange et ses nombreux affluents, elle était surtout propre à la culture du riz et permettait ainsi des récoltes abondantes. C'est pourquoi, elle était aussi appelée "la terre de la nourriture abondante", exactement le contraire de ce qui se passe aujourd'hui.

Ces caractéristiques produisirent un grand changement dans l'organisation sociale des peuples aryens qui la colonisèrent : provenant de la Vallée de l'Indus et ayant mené surtout une vie d'éleveurs de bétail, ils se transformèrent en agriculteurs. La nourriture abondante produisit une rapide croissance de la population et le développement de nombreuses villes où se concentrèrent les activités marchandes et industrielles.

Au début du VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. le territoire de la vallée se divisait en plusieurs états, certains avec un gouvernement républicain, d'autres avec un gouvernement monarchique. Mais déjà du vivant de Bouddha, les républiques connaissaient une situation de déclin rapide, d'une part en raison des problèmes dus au développement urbain ainsi qu'à l'augmentation de la population qui conduisaient à une centralisation et une spécialisation du pouvoir, et d'autre part en raison de l'expansion de deux monarchies puissantes, celle de Koshala au Nord-Ouest et celle de Magadha au sud-est de la Vallée. Suite à une série de guerres expansionnistes ayant duré plus de deux siècles, ces monarchies réussirent à s'approprier une grande partie du territoire des républiques jusqu'à ce que la plus forte, celle de Magadha, parvint à créer, au III<sup>e</sup> siècle av. J.C. sous la dynastie des Maurya, un empire unifié qui comprenait presque tout le Nord de l'Inde.

Il apparaît alors que le VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. signifie pour la "Terre Moyenne" une période de grand développement, aussi bien en termes économiques qu'en termes de population, et c'est également le début d'un vaste processus d'unification politique. Ces facteurs ont donné lieu à une véritable révolution dans le domaine des coutumes et de l'organisation sociale à laquelle s'ajouta une ferveur intellectuelle et religieuse extraordinaire comparée à juste titre à celle qui à la même période se manifestait en Grèce.

L'aspect le plus remarquable de ce changement culturel réside dans la crise de la religion brahmanique et l'apparition de mouvements spirituels qui représentaient l'antithèse de celle-ci.

Comme nous l'avons déjà fait remarqué, les envahisseurs aryens, arrivés en Inde probablement entre les années 2.000 et 1.500 av. J.C. pratiquaient une religion centrée sur une série de dieux anthropomorphes. La collection d'hymnes consacrés à ces dieux constitue le livre sacré le plus ancien de l'Inde, le Rig-Veda.



Il semblerait qu'au début de l'ère védique, le culte divin était pratiqué personnellement par tous les chefs de famille et comportait des cérémonies très simples<sup>225</sup>. Mais peu à peu, à l'intérieur de la société védique, commença à se former une caste sacerdotale héréditaire – celle des brahmanes – qui réclama le monopole de l'activité religieuse et se spécialisa dans la pratique du culte qui acquit des caractéristiques rituelles toujours plus accentuées. Le sacrifice était au centre de cette pratique.

Les brahmanes multiplièrent le nombre et la complexité des sacrifices : le célèbre sacrifice du cheval, qui se célébrait en l'honneur d'un roi victorieux, comportait une année de préparatifs et le massacre de centaines de victimes animales.

Parallèlement, la caste sacerdotale s'efforça de formuler une théorie du sacrifice ayant pour but de rendre légitime l'autorité et les privilèges qu'elle était en train d'acquérir. Cette théorie, en réalité très singulière, apparaît codifiée de manière définitive dans les textes appelés Brāhmana, qui datent environ des années 1.000-800 av. J.C.

Tandis qu'au début de l'ère védique le sacrifice avait pour but de captiver la faveur des dieux auxquels on demandait en général des biens matériels – longue vie, richesse ou une descendance nombreuse – au temps des Brahmanes le sacrifice était considéré comme étant doté d'une force magique capable d'enchaîner les dieux à la volonté du sacrificateur. Pour que le sacrifice fut efficace, la disposition interne adéquate du sacrificateur n'était pas considérée comme une condition nécessaire, pas plus que la bienveillance des dieux, ce qui comptait était uniquement la correcte exécution technique des actes (en sanscrit, *Karma*) que comportait le rite. Ces actes consistaient en des chants, formules, mouvements liturgiques, permettant la manipulation d'une force magique fondamentale, le Brahman, qui soutenait l'univers. Celui-ci était né du sacrifice du dieu primordial, Prajapati – déchiqueté, émietté dans des êtres et des phénomènes infinis – maintenu en vie et continuellement rénové grâce au pouvoir du sacrifice qu'exécutaient les brahmanes.

Avec cette théorie, la caste sacerdotale prétendit être la partie la plus importante de la société ; voire même, celle qui permettait l'existence de cette société à travers la pratique correcte du rituel.

Déjà depuis l'époque védique, la société hindoue était divisée en quatre castes héréditaires : les prêtres, les guerriers et gouvernants (*kshatrya*), les commerçants et agriculteurs (*vaysa*) et les serfs (*sûdras*).

Le mot "caste" en sanscrit signifie à l'origine "couleur", se référant à la couleur de la peau : les *sûdras*, qui provenaient des peuples Dravidiens conquis, étaient effectivement de peau foncée, tandis que la peau des castes dominantes était blanche.

Toutefois, la prétention des brahmanes d'être les seuls spécialistes du sacré et d'être la partie la plus importante de la société ne fut jamais pleinement acceptée. D'une part cela créa des réserves et des résistances dans la caste des guerriers et d'autre part, la partie non aryenne de la population, les Dravidiens conquis, n'abandonnèrent jamais totalement leurs propres croyances religieuses et leur propre culte centré, comme nous l'avons vu, sur Shiva-Dionysos et la Déesse.

Pour étendre leur propre influence, les brahmanes furent obligés d'inclure dans le panthéon védique toute une série de divinités et de croyances autochtones. Dans le Rig-Veda apparaissent déjà quelques hymnes à Shiva, ce qui nous indique que la tendance à la synthèse et au compromis entre des divinités aryennes et dravidiennes avait commencé dès les premiers

---

<sup>225</sup> Cf. J. Varenne, *La religion Védique*, dans *Storia delle Religioni*, compilée par H. C. Puech, Paris 1970, Rome-Bari 1978, p. 37.

temps. Cette tendance arriva à son apogée à l'apparition du IV<sup>e</sup> Véda, l'Atharva, qui contient beaucoup d'éléments de la magie populaire se rattachant à l'ancienne religion shivaïte.

Pressionnée par plusieurs facteurs – comme le ritualisme exaspéré des brahmanes, les croyances de la partie autochtone de la population, la grande transformation due au mélange de races et le nouveau système de production centré sur l'agriculture et les villes – l'ancienne religion védique se détériora progressivement et au VI<sup>e</sup> siècle av. J.C., elle connut une crise irréversible.

Comme nous l'avons indiqué, la vision du monde qui apparaît dans les Védas, reflète une série de valeurs clairement terrestres. Le conquérant aryen ne s'inquiète pas de l'au-delà : sa vie est la vie du corps, ses désirs et ses satisfactions sont de ce monde.

Mais aux alentours du VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. lorsque la littérature des Upanishad apparaît, la vision du monde change de manière radicale. Commencent alors à se manifester des valeurs opposées à celles de l'homme védique.

Pour donner une idée de la profondeur de cette transformation, voici le dialogue entre le Jeune et la Mort, contenu dans le Katha Upanishad :

Le Jeune : Un doute subsiste sur le sort de l'homme après sa mort : selon les uns, « il existe toujours », selon les autres, « il n'existe plus ». Enseigne-moi la vérité.

La Mort : Sur ce point, le doute a subsisté même chez les dieux dans les anciens temps car mystérieuse est la loi de la vie et de la mort. Demande une autre faveur et épargne-moi celle-ci.

Le Jeune : Ce doute a surgi même chez les dieux et toi, oh Mort, tu dis qu'il est difficile de comprendre, mais aucun maître ne peut l'expliquer mieux que toi et il n'y a pas plus grande faveur que tu puisses m'accorder.

La Mort : Demande des chevaux, de l'or, du bétail et des éléphants, choisis des fils et petits-fils qui vivent cent ans. Accepte une vaste extension de terrain et vis autant d'années que tu désires. Ou alors choisis un autre don que tu juges égal à celui-ci, et jouis-en dans la richesse et la longévité. Choisis d'être l'un de ceux qui gouvernent ce vaste royaume. Je te donnerai tout ce que tu veux. Tous ces désirs si difficiles à obtenir dans le monde des mortels, demande qu'ils deviennent réalité. Pour te satisfaire je te donnerai de belles femmes, des carrosses et des instruments de musique mais, ne me demande pas les secrets de la Mort.

Le Jeune : Tous ces plaisirs sont périssables, oh toi qui es la fin de tout ! Ils affaiblissent le pouvoir de la vie. Et en vérité la vie est bien courte ! Garde donc tes chevaux, tes danses et tes chants. L'être humain ne peut se satisfaire de la richesse. Comment pouvons-nous vivre alors que tu existes ?

Je ne peux te réclamer que la faveur que je t'ai demandée. Lorsqu'un mortel a perçu sa propre immortalité, peut-il au hasard désirer une longue vie de plaisirs, peut-il souhaiter une trompeuse beauté ? Libère moi de ce doute, accorde-moi le don qui révèle le mystère. Ceci est le seul don que je puisse te demander.<sup>226</sup>

Le terme "Upanishad" signifie "s'asseoir à côté" d'un maître et par conséquent est synonyme d'enseignement de type ésotérique, réservé seulement à un nombre limité d'initiés.

---

<sup>226</sup> *Katha Up.*, Y, 20-29. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, Penguin Classics, 1965.

Les doctrines exposées dans les Upanishad les plus anciens<sup>227</sup> ne présentent pas un caractère systématique, toutefois y sont soulignés ces points-clé : le rejet de la validité du sacrifice brahmanique, la préoccupation du résultat des actions (*karma*) accomplies (c'est-à-dire, une préoccupation morale absente dans la religion brahmanique), la croyance dans le cycle des réincarnations, ou la métempsycose, en sanscrit *samsara*<sup>228</sup>.

À ceci s'ajoute le problème fondamental de la relation entre l'être humain et le monde, et la recherche de la partie impérissable, immortelle de l'être humain

Ces questions, qui conditionneront toute la pensée hindoue, sont clairement formulées pour la première fois à l'époque de la naissance du Bouddha et constituent le point central du débat philosophique de cette période.

On a beaucoup discuté sur l'origine de la croyance dans la réincarnation. Il est très probable que son origine ne soit pas aryenne ; son apparition en Grèce à la même époque nous porte à croire que cela provient du substrat religieux autochtone, shivaïte-dionysiaque.

Quoi qu'il en soit, la spéculation sur la signification de l'action était déjà présente dans les textes brahmanes. Ceux-ci avaient considéré l'acte du sacrifice doté d'un pouvoir magique en lui-même, capable d'enchaîner même la volonté des dieux.

Avec les Upanishad, le problème se généralise. Apparaît la question des conséquences des différents types d'actes accomplis dans une vie, puisque l'on reconnaît que chaque acte produit inexorablement son fruit à travers une concaténation causale ininterrompue. On admet que les actes qui ne donnent pas leurs fruits durant une vie obligent celui qui les a produits à renaître dans un nouveau corps et ainsi de suite, dans un cycle éternel.

Le thème central de la recherche dans les Upanishad est comment se libérer du cycle éternel de la naissance et de la mort.

On trouve la sortie de la roue du temps qui s'écoule grâce à la découverte d'une partie immortelle, divine, dans l'être humain. Cette partie est appelée *Atman*. Le mot *atman* provient d'une racine sanscrite qui signifie "respirer" et sa correcte traduction aux langues occidentales n'est pas simple. En tous cas, le mot *atman* dans les Upanishad paraît indiquer la partie divine, indestructible et éternelle, le Soi-même secret qui se trouve dans l'être humain qui n'en a pas conscience, puisque cette partie est couverte par l'écran des désirs changeants, des images et des croyances. C'est l'ignorance (*avidia*) de l'existence de l'*atman* qui oblige l'être humain à agir de manière irresponsable et à désirer et chercher des choses futiles et secondaires. Et ce sont précisément les actes produits de manière irresponsable et aveugle qui enchaînent l'être humain au cycle de la naissance et de la mort.

Le même Katha Upanishad dit :

*« Considère l'Atman comme le maître du chariot  
le corps est le chariot et l'esprit sont les rênes.  
Les sens sont les chevaux et les chemins qu'ils parcourent  
les objets des sens...  
Celui qui ne possède pas la juste compréhension et  
dont l'esprit n'est jamais ferme, ne gouverne pas sa vie,  
et il est tel un mauvais cocher avec des chevaux sauvages.*

---

<sup>227</sup> Selon les docteurs hindous, il existe 108 Up. Canoniques. De ceux-ci, seulement un petit nombre (les Up. Anciens) peuvent être datés entre le VI<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle av. J.C. En réalité les Upanishad sont bien plus de 108 ; certains ont été écrits en des temps moins anciens comme le Alah Up. qui essaie de concilier l'Hindouisme avec l'Islamisme, ou même en des temps modernes, comme le Ramakrishna Up. du siècle dernier. Cf. *L' Upanishad* compilé par C. Della Casa, *Classici delle Religioni*, Turin, 1976.

<sup>228</sup> Ce terme apparaît pour la première fois dans le Katha Upanishad.

...

*Celui qui ne possède pas la juste compréhension, n'est pas responsable, n'est pas pur, n'arrive pas à la fin du voyage et continue d'errer de mort en mort. »<sup>229</sup>*

Mais l'Atman n'est pas connaissable à travers les sens ou la raison ; il les transcende :

*« L'Atman est bien au-delà du son et de la forme, sans tact, goût ou parfum. Il est éternel, immuable et sans début ou fin : il est en vérité au-dessus de la raison. Quand la conscience de l'Atman se manifeste, l'homme se libère des griffes de la Mort »<sup>230</sup>*

Mais cet Atman secret, profond, immortel est par son essence identique au Brahman, mot qui dans les Upanishad acquiert une nouvelle signification et indique l'univers au sens spirituel, l'âme du monde. Ce qui est divin dans l'être humain et dans le monde coïncide.

Le Chandogya Upanishad dit :

*« Ceci est l'Atman qui est dans mon cœur, plus petit qu'un grain de riz ou qu'un grain d'orge ou qu'une graine de moutarde... Ceci est l'Atman qui est dans mon cœur, plus grand que la terre, plus grand que le ciel, plus grand que tous les mondes. Il contient tous les actes et tous les désirs, tous les parfums et tous les goûts... Ceci est l'Atman qui est dans mon cœur, il est Brahman.<sup>231</sup> »*

Le plus grand obstacle qui empêche le contact avec l'Atman-Brahman est le désir. En effet, toujours dans le Katha Upanishad, il est dit :

*« Quand tous les désirs qui s'attachent au cœur se dissolvent, alors un mortel se transforme en immortel et même dans ce monde il ne fait qu'un avec Brahman. »<sup>232</sup>*

En synthèse, les Upanishad montrent la naissance d'une nouvelle forme de pensée hindoue et le passage de la phase védique à celle communément appelée Hindouisme. Les Upanishad introduisent une série de thèmes qui seront une constante dans toute la philosophie qui leur succédera. Toutefois ces thèmes ne présentent pas encore de forme organique, ce qui adviendra avec les systèmes classiques de l'Hindouisme, comme le Samkya et le Védanta.

Mais il est nécessaire de relever le fait que nous trouverons nombre de ces thèmes dans l'ancien Bouddhisme et nous ne pouvons pas exclure, étant donné que les premiers Upanishad ne semblent pas être antérieurs au VI<sup>e</sup> siècle av. J.C., que certains d'entre eux aient été introduits par Bouddha lui-même. Ce qui semble certain, c'est que les doctrines des premiers Upanishad avaient un caractère ésotérique et secret : les sages (*rishi*) qui les enseignaient étaient surtout des brahmanes et des nobles (bien qu'il y eût également des sùdras et des femmes) qui, ayant abandonné la vie ordinaire, la ville et la famille, s'étaient retirés dans les forêts où ils se consacraient à la méditation et aux techniques pré-védiques du yoga.

---

<sup>229</sup> Katha Up., III, 3-7. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, *op.cit.* À noter que la même métaphore se trouve dans Platon.

<sup>230</sup> Katha Up., III, 15. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, *op.cit.*

<sup>231</sup> Chandogya Up., III, 14, 3-4. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, *op.cit.*

<sup>232</sup> Katha Up., VI, 14. Version castillane de la traduction anglaise de J. Mascaró, *op.cit.*

Mais outre ces sages qui vivaient en retrait du monde, nous avons connaissance de philosophes et ascètes errants, appelés *shramanas*, qui se déplaçaient en mendiant de ville en ville. Eux aussi avaient quitté les signes de la vie ordinaire – par exemple l’attribut d’appartenance à une caste déterminée– et prêchaient des doctrines très différentes des doctrines traditionnelles.

Les sources bouddhistes citent plusieurs sectes de *shramanas* et elles nous renseignent sur leurs doctrines. De l’analyse de ces références, il ressort que les différents groupes de philosophes et ascètes errants essayaient de répondre aux problèmes fondamentaux de la signification de l’action et de la libération de l’âme (*atman*) du cycle des renaissances. Tout ceci montre d’une part, que le rejet de la religion brahmanique avait déjà atteint un degré considérable et, d’autre part, que certains thèmes moraux et religieux étaient diffusés vers des couches de la population toujours plus amples.

Certains ascètes niaient la signification de l’action et le fait qu’elle puisse comporter une quelconque rétribution. Les Ajivakas<sup>233</sup> par exemple, soutenaient qu’aucune règle de conduite morale ne pouvait être définie, et que le monde était régi par un principe mécanique et impersonnel sur lequel il était vain d’essayer d’influer au travers des actions. Dans cet aveugle mécanisme, les âmes passaient continuellement à de nouveaux états d’existence sur terre, le dernier étant celui d’ascète. Les Ajivakas pratiquaient des systèmes très rigoureux de pénitence et d’auto mortification. Après l’état d’ascète, l’âme était finalement libérée et ne retournait plus au cycle des renaissances.

Une réponse contraire à celle des Ajivakas, mais qui comportait toutefois la même évaluation du problème du karma, était donnée par les Matérialistes (Lokayatas). Eux aussi rejetaient la possibilité de construire un quelconque type de morale. Ils soutenaient que chaque être avait sa propre nature qui l’obligeait à accomplir certaines actions. Par conséquent, chacun pouvait faire ce qu’il voulait parce que telle était sa nature. Selon eux, le seul critère d’action possible, si toutefois un tel critère existait, consistait dans la recherche du plaisir personnel.

Pour finir, les Sceptiques niaient toute possibilité de donner une réponse aux problèmes métaphysiques car, disaient-ils, les doctrines des différents maîtres étaient contradictoires entre elles et par conséquent il était inutile de chercher un quelconque critère de vérité. Pour eux, la seule chose valable était la recherche de l’amitié et de la paix mentale.

Il est indispensable de mentionner également que la période de la vie et de la prédication du Bouddha coïncide avec celle de Mahâvîra, le Grand Héros, fondateur du Jaïnisme, religion encore vivante en Inde. Le Bouddha et Mahâvîra, appelé aussi Jaïn, c’est-à-dire, le Victorieux, bien qu’ils vécurent à la même époque et dans les mêmes lieux, se sont totalement ignorés.

Les Jaïnistes avaient beaucoup de points en commun avec les Ajivakas et tout comme eux pratiquaient des ascèses très sévères. Mais contrairement aux Ajivakas, ils affirmaient la liberté de choix de l’être humain et la possibilité de mettre un terme au cycle des réincarnations à travers des actions moralement valables. Leur austérité ascétique était alors un libre choix. En outre, les Jaïnistes prêchaient le respect de la vie et le rejet de la violence.

Ces ascètes, *rishis ou shramanes* étaient toutefois une minorité par rapport à la grande masse de la population qui suivait encore les coutumes traditionnelles. Ils étaient certainement l’indicateur de la grande crise spirituelle de l’époque et leur rejet, souvent exagéré, de la

---

<sup>233</sup> Le nom provient de "Ajiva", mot qui indique une façon de vivre particulière, une "alternative à la forme traditionnelle". Cf. A. K. Warder, *Indian Buddhism*, 1956, p. 47.

tradition, devait être probablement un motif de scandale ou de réflexion pour les gens communs.

Ces derniers vivaient en accord avec les croyances traditionnelles qui selon le niveau social, différaient sensiblement. Ainsi les classes élevées, d'ascendance aryenne, étaient restées attachées à l'idéal védique et au système de sacrifice des brahmanes, tandis que les classes inférieures, d'ascendance dravidienne, pratiquaient un ensemble de cultes populaires de type magique, hérités de l'ancienne religion shivaïte. Par ailleurs, comme nous l'avons insinué, les deux composants ethniques et religieux de l'Inde tendaient au VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. à une synthèse. Ainsi Brahmâ, personnification de la force immatérielle et abstraite théorisée par la caste sacerdotale, avait acquis des caractéristiques de dieu créateur et était vénéré des couches populaires, tandis que les brahmanes de leur côté avaient attribué une valeur canonique de tradition sacrée à beaucoup de rites magiques et à des croyances populaires.

Tel était le panorama social et culturel, commun à plusieurs époques de crise, dans lequel s'est développée la prédication du Bouddha.

## 2. La vie de Bouddha

Bouddha naquit en 558 av. J.C. environ à Kapilavastu, capitale d'une république à caractère tribale, celle des Shakyas, située dans la partie septentrionale de la vallée du Gange, aux pieds des premiers contreforts de l'Himalaya.

Kapilavastu se situait dans l'actuel territoire du Népal, à quelques kilomètres de l'actuelle frontière hindoue. Les sources anciennes la décrivent comme une ville dynamique et en plein essor, régie par une assemblée de type aristocratique-tribal, le Sangha, formée par les nobles du peuple des Shakyas. Les décisions étaient prises publiquement et le pouvoir résidait dans l'assemblée. Il semblerait toutefois qu'à l'époque où naquit le Bouddha, le gouvernement des Shakyas était en train d'acquiescer des caractéristiques de type monarchique avec une concentration du pouvoir dans un groupe restreint<sup>234</sup>. Le peuple des Shakyas était uni par une identité nationale profonde ; c'était un peuple hautain et indépendant qui ne reconnaissait pas l'autorité de la caste sacerdotale des brahmanes.

Les légendes qui surgirent autour de sa vie nous décrivent le Bouddha comme le fils d'un grand roi. Toutefois, il est plus raisonnable de croire, se basant sur ce que nous savons de la forme de gouvernement des Shakyas, qu'il était le fils de l'un des citoyens prééminents de Kapilavastu et qu'il jouissait dans sa jeunesse des privilèges et de l'éducation raffinée réservés aux membres de l'aristocratie. Son nom personnel était Siddhârta et il appartenait au clan des Gautama ; l'autre nom par lequel il est souvent appelé, Shakyamuni, signifie simplement "l'ascète des Shakyas".

La vie d'une figure si extraordinaire fut rapidement enrichie d'une série de faits légendaires et miraculeux, surtout lorsque le Bouddhisme se transforma en une religion populaire. On raconta ainsi, avec force détails, les précédentes vies de l'Illuminé, sa naissance miraculeuse, et l'on décrivit également les signes de surhomme qu'il portait dans son corps. Mais dans la littérature plus ancienne, ce sont les paroles du Bouddha et sa doctrine, et non sa vie, qui avaient de l'importance. De la vie du Bouddha, on prenait en considération seulement les faits exemplaires qui avaient marqué les étapes de sa libération. Ces faits étaient :

- 1) Le renoncement à sa vie de noble pour suivre un chemin d'ascèse.

---

<sup>234</sup> T. Ling, *The Buddha*, New York, 1973, chap. IV.

- 2) Son illumination, sa transformation en Bouddha ou Tathagata, c'est-à-dire Éveillé, Illuminé.
- 3) Le début de sa prédication, "la mise en marche de la Roue de la Loi".
- 4) Sa mort ou entrée dans le "Péri-nirvana", c'est-à-dire le Nirvana définitif.

Le grand renoncement du Bouddha au système de vie que sa classe sociale lui avait réservé nous est raconté par la tradition de manière synthétique et exemplaire. À l'âge de 29 ans, Gautama, étant sorti de son palais sur un chariot, fit quatre rencontres qui marquèrent de manière définitive la direction de sa vie.

La première rencontre fut avec un vieillard, la deuxième avec un malade, la troisième avec un mort que l'on transportait au crématoire. Ces rencontres, qui lui montrèrent de manière évidente les aspects douloureux et vraisemblablement irrémédiables de l'existence humaine, le troublèrent profondément. Finalement, il rencontra un ascète qui mendiait, dont l'aspect serein et imperturbable fit surgir en lui le désir de commencer une vie spirituelle. La tradition ajoute qu'au moment même où il prenait cette décision, on lui annonça la naissance de son fils, qu'il appela Rahula, c'est-à-dire "lien", car il le rattachait au type de vie qu'il avait décidé d'abandonner.

Cette histoire est évidemment une allégorie d'une situation de crise interne et de recherche existentielle qui a peut-être duré des années et qui devait être assez commune en Inde à cette époque. Nous avons vu qu'avec la crise de la religion brahmanique et la grande révolution d'idées et de coutumes, beaucoup de gens étaient incités à abandonner les conventions et les rôles sociaux et à se consacrer à une vie d'ascèse. *Rishis et shramanas* faisaient partie du panorama culturel à l'époque du Bouddha ; et à propos de Mahāvīra, le fondateur du Jaïnisme, l'on raconte une histoire analogue de renoncement à la forme de vie traditionnelle pour suivre le chemin ascétique. Et, comme nous l'avons dit en évoquant les Upanishad, la même chose se produisait avec des brahmanes et des nobles.

Nous observons alors qu'une profonde insatisfaction interne et une réflexion sur l'aspect tragique de la condition humaine ont amené Gautama à commencer une vie d'ascète. Il avait donc besoin de choisir un maître qui le guiderait sur ce chemin difficile. Comme nous l'avons commenté, les ascètes de l'époque, même s'ils avaient en commun le rejet du ritualisme brahmanique, suivaient des doctrines différentes et souvent opposées, utilisant des méthodes et des pratiques très diverses.

Gautama se dirigea vers la ville de Vaisali où un brahmane, Kalama, enseignait une doctrine qui devait être une sorte de Samkya préclassique. Gautama incorpora rapidement cet enseignement qui, toutefois, le laissa insatisfait. Il se rendit alors à la ville de Rajagriha où il devint disciple d'un ascète qui enseignait des techniques de yoga. Il apprit également ces pratiques avec la même facilité, mais une fois de plus, rapidement insatisfait, il abandonna le nouveau maître avec cinq autres condisciples et se dirigea vers Gaya. Son apprentissage de la philosophie et du yoga avait duré une année.

À Gaya, il trouva un lieu tranquille où il se dédia six années durant aux mortifications ascétiques les plus sévères : il en arriva au point de se nourrir d'un seul grain de mil par jour. Lorsqu'il fut réduit à un squelette, il comprit l'inutilité de ce chemin de libération austère et interrompit le jeûne. Ses compagnons, scandalisés par ce qu'ils prenaient pour un acte de faiblesse et de résignation, l'abandonnèrent.

Ainsi, à 36 ans, Gautama avait expérimenté toutes les voies possibles qui s'ouvraient en Inde à un homme de son époque : il avait reçu l'éducation privilégiée d'un membre de la classe aristocratique, vécu dans un milieu riche et raffiné, connu l'amour dans un mariage

heureux et la paternité ; il avait ainsi possédé tous ces biens que l'homme ordinaire, aussi bien à cette époque-là qu'à l'heure actuelle, désire et s'efforce d'obtenir. Mais il avait aussi expérimenté les voies alternatives que son époque proposait : la voie du philosophe, celle du yogi et celle de l'ascète pénitent. Aucune ne l'avait satisfait, mais il avait tiré de chacune d'elles une expérience personnelle profonde.

Après avoir terminé le terrible jeûne, Gautama se dirigea vers une forêt proche, il choisit un arbre pippal (*ficus religiosa*) et se mit à méditer. Il passa la nuit en méditant sur le problème fondamental de la condition humaine : la libération de la souffrance.<sup>235</sup>

Sa méditation se déroula suivant un processus – qui par la suite s'est transformé en règle canonique – articulée en quatre étapes successives. La première fut une étape de préparation ; les trois autres constituèrent des états toujours plus profonds de méditation proprement dite correspondant à trois veilles de nuit.

Dans le premier pas, il purifia l'esprit, en obtenant "la concentration, l'impartialité et le détachement" nécessaires à la correcte méditation. Avec l'esprit ainsi éclairci, il contempla dans la première veille, ses vies antérieures.

Dans la deuxième veille, il observa le cycle inexorable des successions (*samsara*) qui oblige tous les êtres à naître et à mourir, et la loi de la rétribution morale des actions (*karma*) qui le meut. Il comprit que le type de vie et la qualité des êtres sont la conséquence de leurs actions antérieures.

Dans la troisième veille, qui correspond à l'Éveil, il découvrit les "Quatre Nobles Vérités" de la condition humaine. Celles-ci se réfèrent : 1) à la souffrance ; 2) à la manière dont la souffrance surgit ; 3) à la manière dont la souffrance cesse ; 4) au chemin qui mène à la cessation de la souffrance.

Avec cette découverte, son esprit se libéra et tandis qu'apparaissait l'aube, il se transforma en Bouddha, en Illuminé. Après l'Éveil, le Bouddha s'en alla à Bénarès qui était le centre intellectuel de l'Inde en ce temps-là. Il y rencontra les cinq disciples qui l'avaient abandonné lorsqu'il avait décidé d'arrêter le jeûne. Bouddha leur exposa de manière systématique la nouvelle doctrine. Ce premier enseignement public est commémoré par la tradition sous le nom de "Discours de Bénarès" ou "Discours de la mise en marche de la Roue de la Loi".<sup>236</sup>

Dans cette session, les cinq disciples atteignirent l'état d'*Araht* ou état de sagesse, de détachement et de libération des liens de l'existence. Ce petit groupe de convertis constitua le premier noyau de base du Sangha ou Communauté monastique bouddhiste.

Le Bouddha resta à Bénarès pendant les quatre mois de la saison des pluies (Juin-Octobre) durant lesquels il était impossible de voyager en Inde à cette époque. Il passa ces mois à enseigner ; les conversions se multiplièrent et vers la fin de la saison des pluies, le Sangha avait atteint un nombre si conséquent que les nouveaux adeptes n'étaient déjà plus ordonnés par le Bouddha mais par d'autres moines.

Après la fondation du Sangha à Bénarès, Bouddha passa le reste de sa longue vie à se déplacer sur la "Terre Moyenne", d'une ville à une autre, prêchant publiquement. Nous ne possédons pas d'information complète sur ses voyages, mais nous savons avec certitude que sa prédication se développa surtout dans des centres urbains : la plupart des discours qui nous

---

<sup>91</sup> Les textes relatifs à l'illumination ont été réunis par A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949, p. 363-4.

<sup>92</sup> Dhamma-cakka-ppavattana Sutta en langue Pali.



sont parvenus furent prononcés dans de grandes villes, et parmi elles, Shravasti et Rajagriha, qui étaient les deux plus grandes métropoles de l'Inde du Nord.

C'est donc dans le milieu urbain, intellectuel, actif, cosmopolite que Bouddha conquiert la plupart de ses adeptes. Parmi ces adeptes il n'y avait pas seulement des personnes ordinaires de toutes les castes et de toutes les classes, mais aussi un nombre considérable de notables, de riches commerçants, de banquiers, d'administrateurs publics et même le roi de Magadha, Bimbisara qui devint disciple laïc. Le premier "lieu de retraite" ou *Vihara* fut construit sur un terrain offert par un riche commerçant de Shravasti.

Après une activité publique qui dura environ 40 ans, le Bouddha déjà âgé mourut en 478 av. J.C. dans un petit village aux bords du Gange, Kushinara, dans lequel il s'était arrêté au cours de l'un de ses voyages. La narration de ses derniers jours, sa mort et ses funérailles nous est parvenue à travers un autre texte célèbre : "Le Discours sur l'entrée dans le Nirvana Définitif".<sup>237</sup>

Accompagné par Ananda, son cousin qui avait acquis une position prééminente dans le Sangha, le Bouddha tomba gravement malade de dysenterie. Ayant senti que sa fin était proche, il s'allongea sur le côté droit, dans la position de la mort, "la position du lion", dans laquelle il sera représenté dans beaucoup de statues. Ananda éclata en sanglots et le Bouddha le reconforta lui disant : « Cela suffit, Ananda, arrête de t'affliger et de gémir... Comment est-il possible que ce qui est né ne meure pas ? ». Ensuite, face à un groupe de moines qui avaient accouru, le Bouddha prononça le dernier discours et donna sa dernière recommandation : « Je m'adresse à vous, ô moines : la caducité est la loi des choses. N'abandonnez pas face aux efforts ! »

Il semblerait que pour compenser une mort si humaine, on rendit hommage au Bouddha avec les honneurs funèbres réservés à un souverain universel (*chacravartin*) et de nombreuses légendes sont nées autour de ses funérailles. Après l'incinération de son corps, les os, miraculeusement préservés furent divisés en huit parties et aux endroits où ils furent enterrés on construisit les premiers stupas, ou chapelles, qui se transformèrent en lieux de vénération et de pèlerinage.

### 3. Les doctrines

Avant de commencer l'exposé des doctrines fondamentales, il est nécessaire de considérer une caractéristique singulière de l'ancien bouddhisme, caractéristique qui le différencie des autres systèmes religieux et qui par conséquent ne permet pas de le situer facilement.

L'expérience intérieure que le Bouddha a expérimentée sous l'arbre de l'Illumination à Gaya ne nous est pas présentée dans les anciens textes comme une révélation due à une certaine divinité. Contrairement à Moïse, Zoroastre, le Christ ou Mahomet, le Bouddha n'apparaît pas comme le prophète ou le révélateur de la parole divine ni comme l'intermédiaire entre la divinité et l'être humain. Sa découverte des Quatre Nobles Vérités fut uniquement le fruit de l'effort d'un être humain, bien qu'il ait été un être humain spécial ; et la méthode employée par Bouddha pour arriver à une telle découverte n'a pas été une méthode "religieuse", mais une méthode analytique, rationnelle, nous entendons par là non pas la rationalité commune, mais plutôt celle qui peut émaner d'un esprit qui a atteint, par ses propres efforts, "la concentration, l'impartialité et le détachement".

---

<sup>237</sup> Maha Parinibbana Sutta

De ce fait, la découverte des Quatre Nobles Vérités semble être une découverte essentiellement humaniste, due uniquement aux capacités de l'esprit humain sans le recours d'aucune sorte d'intervention divine. La méthode utilisée par le Bouddha se base sur l'observation rigoureuse de la condition humaine et se caractérise par son aspect intellectuel, par sa façon rigoureuse de procéder, par sa capacité de pénétration des phénomènes psychologiques. Le Bouddha ne fut jamais un dogmatique qui exigeait de ses disciples de croire aveuglement dans ses paroles ; il ne faisait pas appel à la foi, mais il proposait d'expérimenter sa proposition et de décider personnellement, sur la base de l'expérience personnelle, si elle était valable ou pas. Voyons comment il s'exprimait :

*« J'ai dit ceci, ô Kalama, et tu peux l'accepter mais non parce que... c'est une tradition, ni parce qu'ainsi il a été dit dans le passé, ni parce qu'ainsi disent nos écritures... ni parce que cela est très considéré... ni parce que ton maître est un ascète. En revanche, si par vous-mêmes vous vous rendez compte que c'est louable et non à blâmer et que lorsque cela est accueilli, cela vous apporte avantages et bonheur, alors en effet vous pouvez l'accepter. »<sup>238</sup>*

Cependant, il prêcha dans un milieu spécifique, marqué par une vision religieuse et culturelle caractéristique dans laquelle régnaient les croyances traditionnelles et dominait la problématique du Karma et de la réincarnation. Par conséquent, son enseignement dut nécessairement s'adapter à la forme mentale de son auditoire et assumer des aspects divers en accord avec la condition de ses interlocuteurs : membres du Sangha, ascètes, brahmanes ou simplement des gens du peuple. En tout cas, au centre de la doctrine d'origine du Bouddha se trouvent les Quatre Nobles Vérités ; lui-même, avant de mourir, affirma que c'est tout ce qu'il avait enseigné.

Il existe différentes manières de développer cette doctrine fondamentale sur la condition humaine. Avant de considérer les plus connues, faisons une observation de plus sur la méthode utilisée par le Bouddha. Celle-ci peut être considérée comme une méthode thérapeutique, empruntée à la médecine et consiste à analyser les symptômes de la maladie, à formuler un diagnostic et à proposer un remède.

L'existence est considérée comme une maladie, de laquelle le symptôme fondamental est la souffrance (en pali, *dukkha*). « Tout est souffrance : la naissance est souffrance, la déchéance physique, la vieillesse est souffrance, la mort est souffrance. » Ceci est vrai non seulement pour les êtres humains, mais pour tous les êtres vivants y compris pour les dieux.

La souffrance est alors le point fixe, la marque de toute existence. L'autre point fixe analysé par Bouddha est l'impermanence des choses (en pali : *anicca*). Tout est en transformation, rien ne reste immobile ou immuable ; s'il existe une constante universelle, elle se caractérise précisément par la transformation continue des choses.

L'impermanence est une continue source de souffrance parce que même ce qui est considéré plaisant à un moment donné, étant destiné à se transformer, produit de la souffrance en disparaissant.

En synthèse, aucun aspect de l'existence, étant donné sa finitude, ne peut être considéré comme satisfaisant. Pour le Bouddha, l'impermanence évidente des choses et des corps qui apparaissent, se développent et disparaissent, est encore plus marquée dans le domaine des phénomènes psychologiques. Les états intérieurs sont soumis à des transformations encore plus rapides. C'est uniquement le manque d'attention à leur développement, à leur continuel apparaître et disparaître, qui produit l'illusion de permanence de ces états. De ce fait, l'être

---

<sup>238</sup> Anguttara-Nikaya, III, 65, 14. Version castillane de la traduction italienne de G. Tucci dans *Storia della Filosofia Indiana*, Rome-Bari 1977, page. 77.

humain arrive à croire qu'il existe une continuité dans ses états intérieurs, qu'il existe quelque chose de stable qui lui permet de dire « ceci est mien, je suis ceci, ceci est mon moi. »

Nous sommes arrivés ici au point central et le plus caractéristique du Bouddhisme : l'âme individuelle, le moi (*atman*) n'existe pas : croire en son existence est une illusion nuisible, une auto tromperie. La troisième marque de l'existence pour le Bouddhisme est par conséquent l'irréalité d'un moi permanent (pali : *anatta*). « Ceci est mien, je suis ceci, ceci est mon moi » signifie adhérer, se fixer à des objets, des situations, des idées qui sont nécessairement impermanents, destinés à naître et à disparaître. La peur de les perdre et le désir qu'ils perdurent produit de la souffrance.

Toute existence porte alors en soi ces trois marques : souffrance, impermanence et absence d'une identité stable. Mais l'esprit de l'être humain commun est troublé par une profonde ignorance (*avidia*) concernant ces vérités ; pire, il se trouve emprisonné par quatre "conceptions erronées" qui « font chercher ce qui est permanent dans ce qui est fondamentalement impermanent, qui font chercher le bonheur dans ce qui est inséparable de la souffrance, qui font se chercher soi-même dans ce qui est dépourvu de moi, qui font chercher la satisfaction dans ce qui est substantiellement répugnant et déplaisant. »<sup>239</sup>

Le mécanisme à travers lequel se génèrent ces croyances erronées, cette ignorance, est analysée en détails par le Bouddha dans la théorie appelée "de l'Origine Conditionnée", connue aussi comme "théorie des douze chaînes de l'origine conditionnée de l'existence"<sup>240</sup>, qui a été illustrée d'innombrables fois dans l'art bouddhiste, spécialement tibétain sous la forme de la Roue de l'Existence. Dans celle-ci il est montré comment l'ignorance produit, à travers un processus de 12 pas, tous les autres facteurs qui déterminent l'existence jusqu'à la vieillesse et la mort.

Le processus peut être considéré à l'inverse<sup>241</sup>; on part de la vieillesse et de la mort et l'on cherche la cause précédente, soit la condition qui détermine l'existence de celles-ci. Cette condition, on la retrouve dans la "naissance". Les êtres vieillissent et meurent à partir du moment où ils sont nés. Et qu'est-ce qui détermine la naissance ? La réponse est que "l'écoulement du temps" conditionne la naissance. Celle-ci à son tour est déterminée par un facteur précédent "l'attachement" ; l'attachement, par le "désir" ; le désir, par la "sensation" ; celle-ci, par le "contact". Le contact est déterminé par l'existence des "six organes sensoriels" (les cinq externes et un interne). Ceux-ci à leur tour, par le corps physique individuel (appelé "nom-forme", en sanscrit *nama-rupa*). Celui-ci par la conscience. La conscience par les "impulsions" (ou constructions psychiques conscientes et inconscientes, "images", en sanscrit *samskara*) ; et celles-ci par l'"ignorance"<sup>242</sup>.

Malheureusement, on ignore de nos jours – comme on ignorait aussi dans l'Antiquité – la signification précise de plusieurs termes utilisés dans la théorie de l'Origine Conditionnée. Même les anciens commentateurs avaient des doutes quant à l'interprétation de plusieurs termes et le lien entre eux. En tout cas, cette théorie présuppose une description complexe et articulée de l'appareil psychique humain et de son fonctionnement. Il y a lieu de préciser qu'il ne s'agit pas seulement d'une théorie, mais d'une Discipline Méditative organisée en 12 pas, qui devait amener à une transformation intérieure réelle, à la destruction des différentes formes d'ignorance parmi lesquelles la plus préjudiciable : l'illusion du moi.

<sup>239</sup> E. Conze, *Buddismo* dans *Le civiltà dell'Oriente*, Roma, 1958, p. 755.

<sup>96</sup> Pratitya-Samutpada.

<sup>241</sup> Maha-padana Sutta (La Grande Légende) partie II, 20-22 dans *Canone Buddista : Discorsi Lunghi*, compilé par E. Frola, Turin, 1967.

<sup>242</sup> Pour la traduction des 12 termes, cf. *Canone Buddista : Discorsi Brevi*, compilé par P. Filippani-Ronconi, Turin, 1968, et G. Tucci, *op. cit.* p. 72-74.

Mais le changement intérieur, pour être véritable, devait produire la cessation des comportements égoïstes générés par une telle illusion. C'est pour cela qu'en même temps que la Méditation, le Bouddhisme accorde une importance fondamentale à la pratique quotidienne d'une vie morale. Le Bouddha dit :

« *J'ai compris que les êtres sont méprisables ou excellents, beaux ou laids, avec un bon ou un mauvais destin, en conséquence de leurs actions.* »

Une loi morale, éternelle et immuable (*Dharma*) régit le destin des êtres. Mais il ne s'agit pas d'un mécanisme aveugle ou capricieux : la loi de la rétribution des actions est impartiale et impersonnelle ; toutefois l'être humain possède la liberté de faire le choix des bonnes actions et par conséquent il est capable de construire un destin favorable sur cette terre même. En ce sens, les terribles austérités comme celles pratiquées par les Ajivakas et par les Jaïnistes ne sont pas nécessaires, et la seule recherche du plaisir personnel poursuivie par les Matérialistes n'est pas correcte non plus. Entre les deux extrêmes, le Bouddha choisit la Voie du milieu.

Ce que Bouddha entendait par vie morale est établi de manière concise dans la liste des Cinq Préceptes, qui sont : s'abstenir de tuer tout être vivant (*ahimsa*), de voler, de commettre l'adultère, de mentir et de prendre des drogues enivrantes, y compris l'alcool. Ces préceptes sont valables pour tout être humain. Ils constituent alors la base du code moral du Sangha et celui des laïcs fidèles.

Une autre manière, plus ample, d'exposer la morale bouddhiste se trouve dans les préceptes de ce qui est appelé "Noble Sentier Octuple", où les aspects internes (l'intention, la méditation, etc.) vont de pair avec les aspects externes, c'est-à-dire ceux qui se réfèrent à l'action. Ces préceptes sont : la juste opinion, la juste intention, la parole juste, l'action juste, les moyens d'existence justes, l'aspiration juste, la juste méditation, la concentration mentale juste.<sup>243</sup>

La pratique de la Méditation et d'une vie morale permet d'obtenir la "Sagesse". Par ce mot, dans la terminologie bouddhiste, on comprend la libération définitive de la notion du moi individuel, avec lequel disparaissent aussi le poids entier du Karma et la perspective d'une souffrance continuellement répétée<sup>244</sup>.

Celui qui a atteint cette Sagesse est un *Araht*, un "libéré dans la vie" ; lui est accessible l'expérience suprême accordée à un être humain, celle du Nirvana. La traduction de ce mot sanscrit (en pali : *Nibbana*) dans les langues occidentales n'est pas facile. Il semblerait qu'à l'époque du Bouddha, l'adjectif *nibbuta*, qui présente la même racine que *Nibbana* était un terme courant pour indiquer une personne qui s'est rétablie d'une fièvre. Considérant le contexte dans lequel il est utilisé, le mot Nirvana indique pour les Bouddhistes la "cessation" de toutes les mauvaises passions, comme l'égoïsme, la haine, etc. Celles-ci sont considérées comme une sorte de maladie, de fièvre, et leur disparition, comme une guérison, comme un "rafraîchissement"<sup>245</sup>. Alors, sans oublier le contexte général, il est possible de traduire Nirvana comme "cessation".

L'état de Nirvana est inexprimable et non compréhensible pour celui qui est encore emprisonné dans l'illusion du moi. Le Nirvana est décrit généralement en termes de négation, c'est-à-dire à travers ce qui n'est pas. Bouddha dit :

---

<sup>243</sup> A. Bareau, *Il Buddismo Indiano* dans *Storia delle Religioni* compilée par H. C. Puech, Paris, 1970, Rome-Bari, 1978, p. 10. Pour une analyse de la signification des termes que décrit le *Noble Sentier Octuple*, cf. T. W. Rhys-Davids, *Buddhist Suttas*, Oxford, 1881, pp. 143-145.

<sup>100</sup> T. Ling, *op. cit.* p. 139

<sup>101</sup> T. Ling, *op. cit.*, p. 136

« Ô moines, je dis qu'il n'y a ni aller ni venir, ni rester ni disparaître, ni apparaître ; cela n'a ni appui, ni succession, ni base. C'est la fin de la souffrance... Il existe un non-né, un non sujet-à-devenir, un non-construit, un non-composé. Si ça n'existait pas, il n'y aurait pas de salut pour ce qui est né, ce qui est soumis au devenir, ce qui est construit, ce qui est composé.<sup>246</sup> »

Cet état existe, le Bouddha l'a maintes fois confirmé, et peut être obtenu sur cette terre, dans cette vie.<sup>247</sup>

Mais le Bouddha a toujours pris particulièrement soin de ne pas rentrer dans des discussions purement spéculatives sur la nature du Nirvana ou sur d'autres questions métaphysiques que sa doctrine laissait ouvertes. Le point le plus contesté de son enseignement fut toujours la négation d'une âme individuelle, d'un *atman*. Cette doctrine se prêtait à de multiples contestations : s'il n'existe pas un moi, comment est-il possible d'ériger une morale ? Si le sujet agent est une illusion, qui est responsable des actes accomplis, qui reçoit les punitions pour les mauvaises actions, qu'est-ce qui transmigre de corps en corps, qu'est-ce qui atteint la libération ?

Mais, tel un bon médecin, le Bouddha ne perdait pas de vue la juste médecine et la guérison du malade, et ne se préoccupait pas de spéculations théoriques qui, la plupart du temps, étaient même nuisibles. Il était parfaitement conscient que les différentes positions sur la nature de l'*atman*, le *karma* et la réincarnation – positions que soutenaient ses interlocuteurs en provoquant ainsi d'interminables discussions – se fondaient sur des croyances et non pas sur de véritables expériences intérieures. Il ramenait toujours à l'aspect pratique des problèmes : la souffrance et comment l'éliminer. La sienne était une voie de libération qui devait être expérimentée, non une théorie. Il y a ici quelques exemples. Une fois, un ascète errant demanda au Bouddha qu'il précise son point de vue sur une série de problèmes métaphysiques ou le cas échéant qu'il reconnaisse qu'il ignorait la réponse. Le Bouddha répondit en lui racontant l'histoire d'un homme blessé par une flèche empoisonnée. Les amis et ses parents firent venir un chirurgien, l'homme s'écria : « Je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir qui m'a blessé : si c'est un guerrier ou un brahman... quelle est sa famille ; s'il est grand, petit ou de taille moyenne, de quelle ville ou village il vient ; je ne laisserai pas retirer cette flèche avant de savoir avec quelle sorte d'arc on a tiré sur moi, etc. » L'homme mourut sans avoir reçu une seule réponse à toutes ces questions.<sup>248</sup>

À une autre occasion, un autre ascète errant, Vacchagotta, demanda au Bouddha si l'*atman* existait. Le Bouddha ne répondit pas. Alors l'ascète lui demanda si c'était vrai que l'*atman* n'existait pas. De nouveau, Le Bouddha ne répondit pas. L'ascète s'en alla et restés seuls, Ananda demanda au Bouddha la raison de son silence. Le Bouddha lui donna l'explication suivante :

« Ananda, si à la question de Vacchagotta " Existe-t-il un *atman* ? ", je lui avais répondu : " Oui, il existe un *atman*. ", alors j'aurais été (pour lui) l'un de ces ascètes errants ou brahmanes qui soutiennent la théorie de l'éternel (c'est-à-dire que l'*atman* est immortel et éternel). Mais si je lui avais répondu : " Il n'existe aucun *atman* ", alors j'aurais été (pour lui) l'un de ceux qui soutiennent la théorie de l'annihilation (c'est-à-dire, que tout cesse avec la mort du corps).

*Et si à la question de Vacchagotta " Existe-t-il un *atman* ? ", j'avais répondu : " Oui, il existe un *atman* ", aurais-je été cohérent avec le fait de savoir que toutes les choses sont dépourvues*

<sup>246</sup> Udana VIII, 1-3, version castillane de la traduction anglaise de E. J. Thomas, *History of Buddhist Thought*, p. 129

<sup>247</sup> Majjima-Nikaya, I, 172.

<sup>248</sup> Majjima-Nikaya, I, 426 ; cité par M. Eliade dans *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1978, II, chap. XIX.

*d'atman ? ... Si j'avais dit : " Il n'existe aucun atman ", Vacchagotta, désorienté, se serait senti encore plus désorienté parce qu'il aurait pensé : " Avant cette conversation, mon atman existait, maintenant il n'existe plus " ».*<sup>249</sup>

Ces exemples clarifient les raisons pour lesquelles le Bouddha se refusa à prendre parti sur les grandes questions métaphysiques de son temps. Pour lui, la solution à de tels problèmes était impossible sur le plan de la rationalité ordinaire et pouvait être découverte uniquement par l'expérience de l'Éveil pour laquelle il avait indiqué un chemin pratique basé sur la Méditation et la vie morale.

#### **4. Organisation du sangha**

En accord avec ce qui a été dit jusqu'ici, le Bouddha fut l'un des nombreux *shramanas* ou ascètes errants qui au VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. parcouraient l'Inde du Nord en prêchant et en mendiant. La Communauté ou Sangha qu'il fonda à partir du Discours de Bénarès était constituée de moines mendiants.

Le moine bouddhiste était appelé *Bhikkhu* en pali (en sanscrit : *Bhikshu*), mot qui signifie approximativement "celui qui reçoit une part", faisant référence à la ration de nourriture que recevaient les gens ordinaires parmi lesquels il mendiait. Par conséquent, plutôt qu'à une Communauté de moines dans le sens auquel nous sommes habitués en Occident, le Sangha ressemblait davantage à un ordre de moines mendiants comme il en a existé également en Europe.

Au début, les aspirants moines étaient présentés au Bouddha qui les ordonnait personnellement, mais rapidement, avec l'expansion de la Communauté, les disciples eurent la tâche d'accepter comme nouveaux adeptes ceux qui prononçaient la triple confession, dite des Trois Joyaux : « Je me réfugie dans le Bouddha, je me réfugie dans la Doctrine (*Dharma*), je me réfugie dans la Communauté (*Sangha*) ».

L'entrée dans le groupe était accompagnée d'une formalité minimale : le nouvel adepte se dépouillait de tous les signes distinctifs de caste ou de classe, renonçait à la propriété de biens personnels, se rasait la barbe et la tête. En échange, il recevait, comme il était de coutume parmi les ascètes itinérants, une écuelle pour mendier la nourriture et un simple vêtement de couleur orange.

Les moines, seuls ou parfois en groupe, menaient une vie errante, mendaient, méditaient et prêchaient la nouvelle doctrine, selon la recommandation du Bouddha :

*« Allez de par le monde, ô moines... mus par la compassion, apportez bénédiction, salut et joie aux dieux et aux hommes. N'allez pas à deux par le même chemin. Prêchez, ô moines, la doctrine qui est salutaire en son début, en son cours et en sa fin, dans l'esprit et dans l'écriture. Proclamez la vie pure de la sainteté. »*

Lorsque la saison des pluies approchait, les moines se réunissaient aux alentours d'une ville ou d'un village. Ils s'installaient dans une forêt ou dans un parc offert par quelque riche protecteur et construisaient de simples cabanes pour se protéger de la pluie, et parfois un pavillon central dans lequel ils se réunissaient pour méditer ou discuter. Ces lieux de vie communautaire étaient appelés "lieux de retraite" (*vihara*).

Dans cette institution, nous retrouvons l'aspect le plus innovateur et le plus caractéristique du Sangha bouddhiste. Les autres ascètes itinérants de l'époque, y compris les Jaïnistes, ne vivaient absolument pas en communauté pendant la saison des pluies, ils ne

---

<sup>249</sup> Samyutta-Nikaya, IV, 400. Version castillane de la traduction anglaise de E. J. Thomas, *op. cit.*, p. 127.

construisaient pas de "lieux de retraite". Le Sangha bouddhiste se caractérisa dès les débuts par cette forme de vie communautaire.

Un facteur externe totalement accidentel, la mousson, qui empêchait tout voyage, favorisa l'adoption de cette nouvelle forme d'organisation qui, à partir de ce moment-là eut un tel succès qu'elle devint une caractéristique distinctive de la vie monastique. Toutefois, le fait que d'autres sectes de l'époque ne l'aient ni introduit, ni adopté, nous indique que c'était en résonance avec l'aspect le plus caractéristique de la doctrine bouddhiste : la négation d'un moi individuel. Le *Sangha*, avec son système de vie communautaire et trans-personnel, constituait le cadre adéquat dans lequel il était possible de mettre en pratique cet aspect révolutionnaire de la doctrine.

Nous savons que cette forme d'organisation ne fut pas acceptée par tous les moines bouddhistes : un petit groupe continua la voie traditionnelle des ascètes hindous, se retirant dans la solitude, dans les forêts ou dans des ermitages où ils pratiquaient la méditation individuelle ; ces moines étaient justement appelés "habitants des forêts" (*aranjakas*).

À l'époque du Bouddha, les "lieux de retraite" étaient encore peu nombreux et éloignés les uns des autres. Avec le temps, leur nombre s'accrut et ils se transformèrent en structures plus complexes et articulées, en véritables "monastères". Selon la tradition, ce fut Bouddha lui-même qui donna la Règle du *Sangha* qui est par conséquent la plus ancienne que nous connaissions. Celle de Pythagore qui, comme nous l'avons vu date de la même époque, a été perdue.

Dans la forme sous laquelle elle nous est parvenue<sup>250</sup>, cette règle est très minutieuse et détaillée et contient environ 250 normes de comportement. Il est donc évident que la règle témoigne d'une évolution postérieure du *Sangha*. En tout cas, comme point central, on trouve les Cinq Préceptes fondamentaux prêchés par le Bouddha, prohibant la destruction de la vie sous toutes ses formes : le vol, le mensonge, la consommation de boissons enivrantes, et pour les moines, tout type d'activité sexuelle.

Suivent par ordre d'importance cinq autres préceptes qui traduisent l'aspiration à une vie simple, essentielle, dépouillée de tout aspect mondain au sein de la communauté : ne pas manger d'aliments après le repas de midi jusqu'au matin suivant, ne pas fréquenter de lieux de distraction, ne pas utiliser de parfums ou d'onguents, ne pas dormir dans des lits confortables, ne pas recevoir de donations en argent.

Dans la Règle sont définies également les punitions pour ceux qui transgressent les normes établies. Ces punitions vont de l'expulsion de la Communauté à une simple réprobation, selon la gravité de la transgression. Les péchés qui entraînaient l'expulsion ipso facto sont : 1) transgresser le commandement de non-violence ; 2) avoir des relations sexuelles ; 3) voler ; 4) se vanter faussement de posséder des capacités paranormales.

Suivent ensuite d'autres fautes qui requièrent l'intervention de la Communauté, telle que l'acquisition d'objets, activité illégitime puisque le moine ne doit pas manier d'argent. Cette faute est punie par la confiscation des objets acquis. On considère ensuite les actions qui requièrent une pénitence, celles qui doivent être confessées spontanément, comme la non observation du respect durant l'aumône ou l'enseignement, etc.

On donne une grande importance aux procédures à suivre pour mettre fin aux critiques entre les moines, car l'on considère la paix et la sérénité de la Communauté comme étant le bien le plus précieux. Il est intéressant de remarquer que le traitement de chacune des

---

<sup>250</sup> La Règle est contenue dans le Vinayapitaka ou *Corbeille de la Discipline*, qui est l'une des "corbeilles" dans lesquelles s'articule le corpus des écritures bouddhistes. L'autre "corbeille" contient les Doctrines et s'appelle Sutrapitaka, de Sutra, discours.

transgressions est subdivisé en milliers de cas particuliers, chacun d'entre eux est examiné avec une admirable modération et sagesse. Il s'agit toujours d'appliquer envers l'accusé la bonté et la compassion prêchée par l'Illuminé.

Du point de vue organisationnel, le Sangha était une fraternité de type démocratique, qui reflétait dans son nombre et dans sa structure les anciennes républiques tribales de l'Inde du Nord, Bouddha étant originaire de l'une d'elles. Le Sangha ne possédait ni autorité centrale ni organisation locale. Dans les assemblées, régulières ou extraordinaires, le moine le plus ancien par ordre d'ordination présidait, mais ceci ne lui conférait aucune autorité spéciale.

Le haut niveau de moralité et de discipline que le Sangha maintint durant des siècles ne fut pas obtenu par le biais de la coercition ou de la sévérité rigoureuse, mais à travers une grande clarté dans la définition des normes de comportement, à travers la persuasion et une observation vigilante de la conduite personnelle et collective. Le Sangha était un organisme qui s'autorégulait sans avoir recours à l'utilisation de la force. Celle-ci ne fut jamais utilisée, même dans les moments de plus grave désaccord doctrinaire, ce qui a conduit à des schismes et à la formation de sections séparées. Lorsque dans un groupe les différences doctrinaires ou les différends d'une autre nature étaient considérés comme étant excessifs, les défenseurs des deux points de vue conflictuels étaient simplement séparés. L'inexistence d'une autorité centrale évita les persécutions ou les excès bien connus dans d'autres groupes religieux.

Le Sangha était ouvert à tous les hommes sans distinction de grade ou de caste. Pour les femmes, il existait une organisation parallèle créée, selon la tradition, par le Bouddha lui-même, sur l'insistance d'Ananda qui soutenait la requête de quelques nobles dames désireuses de se consacrer à la vie spirituelle. La tradition ajoute que le Bouddha prit cette décision malgré lui, soutenant que ce faisant, la Roue de la Loi aurait tourné seulement 500 années au lieu des mille années prévues. Mais comme les textes bouddhistes tardifs sont remplis de considérations malveillantes envers les femmes, considérées comme un danger continu pour le moine, nous ne savons pas quel crédit accorder à une telle tradition. La règle des femmes moines était, en tout cas, plus sévère et plus rigide que celle des moines masculins.

Quand le Sangha parvint à être une structure consolidée, comprenant des milliers de moines, les règles d'admission furent codifiées en des termes juridiques plus rigoureux mais elles se sont toujours caractérisées par une grande simplicité formelle. On introduisit aussi le noviciat.

« On a ainsi interdit l'accès au Sangha à certains criminels tels que les assassins et les voleurs, aux personnes affectées par certaines maladies ou déficiences physiques et à ceux qui n'étaient pas *sui iuris* tels que les esclaves, les soldats, les mineurs. Le candidat, après avoir prononcé la formule de renoncement au monde ("je me réfugie..."), entrait en noviciat, période d'instruction durant laquelle la constance de sa résolution était mise à l'épreuve. Pour les convertis d'autres sectes, une période d'essai était requise. L'admission au Sangha était effectuée par délibération de l'assemblée des moines qui devait être constituée de dix membres au minimum. Le moine le plus ancien qui présidait s'assurait soigneusement qu'il n'y avait aucun empêchement à l'admission, que le candidat avait reçu l'instruction requise et qu'on lui avait remis l'habit et l'écuelle monastiques. Une fois l'entrée autorisée par l'assemblée, le moine le plus ancien exhortait le nouveau à éviter les quatre péchés mortels et à limiter sa propriété aux quatre choses nécessaires » (trois habits et l'écuelle).<sup>251</sup>

Il est important de considérer que dans l'ancien Bouddhisme, il n'y a jamais eu de place pour aucune forme de culte. Les seuls actes liturgiques étaient la récitation de mémoire (et ensuite la lecture) des discours de l'Illuminé, l'examen de conscience et la confession

---

<sup>251</sup> G. Foot Moore, *A History of Religions*, N.Y., 1920, Milan, 1969, I, p. 165, avec certaines modifications.



publique des péchés dans l'assemblée bimensuelle. Cette dernière pratique fut sans doute instaurée par le Bouddha lui-même. Deux fois par mois (à la pleine lune et à la nouvelle lune) les moines qui vivaient à proximité, se réunissaient dans un lieu central ; avec le temps on établit les limites des circonscriptions et les salles de réunion. Le moine le plus ancien ou celui qui était compétent, invitait les autres moines à ne pas dissimuler les fautes personnelles et exposait ensuite une par une la liste des transgressions, en s'arrêtant après chacune d'elles pour exhorter chaque moine à la confession. Le silence était interprété comme déclaration de non culpabilité.

Parfois les réunions étaient fréquentées par des laïcs qui voulaient être instruits sur la doctrine et à ces derniers on dédiait un prêche. Une confession analogue avait lieu à la fin de la retraite de la saison des pluies. À cette occasion, les moines se demandaient mutuellement pardon pour les mauvaises actions commises, même inconsciemment.

Une autre pratique qui devint habituelle dès les débuts était l'accomplissement d'un pèlerinage dans les lieux où s'étaient déroulés les faits les plus significatifs de la vie de l'Illuminé et là où étaient enterrées ses reliques. Le pèlerinage n'était pas un acte "religieux" mais un hommage et un acte de respect envers celui qui avait été la "Lumière de l'Asie". En synthèse, la vie du moine bouddhiste se caractérisait par une grande simplicité et austérité ; ses activités fondamentales étaient l'enseignement de la doctrine, la mendicité de la nourriture – qui pendant la période de retraite était apportée au monastère et partagée en parties égales – la pratique de la méditation. Durant les autres périodes de l'année, le moine devait se préoccuper de lui-même et avait la liberté de se déplacer d'un lieu à un autre.

## **5. L'ancien bouddhisme comme doctrine psychosociale**

De tout ce qui a été dit jusqu'ici, il s'ensuit que l'ancien Bouddhisme est une doctrine de salut qui ne comporte ni dieux ni âme individuelle, et où les spéculations métaphysiques et le culte sont réduits au minimum nécessaire. La figure même du fondateur ne fait pas l'objet d'une vénération religieuse : effectivement, une fois qu'il est entré dans le Nirvana définitif, le Bouddha n'a plus de contact avec ce monde et par conséquent ne peut accorder les bienfaits qui sont normalement demandés aux divinités. En outre, ces bienfaits, étant donné leur caducité, sont non seulement considérés comme superflus mais de plus, nuisibles, c'est pourquoi le moine n'a aucun intérêt à les chercher. D'autre part, la libération ne s'obtient ni par la foi ni par l'intercession, mais seulement par l'effort constant, l'attention vigilante et la vie morale.

Toutes ces caractéristiques rendent difficile le classement de l'ancien Bouddhisme dans la catégorie "religion" au sens habituel du terme. Il serait plus adéquat de le définir comme "une théorie psychologique de l'existence" accompagnée d'un chemin pratique de libération.

Mais il y a un autre point important à considérer : une doctrine qui nie l'existence de l'âme individuelle et qui voit dans l'illusion du moi et dans l'égoïsme les plus grands des maux, ne peut pas avoir pour seul but le salut personnel. L'égoïsme ne produit pas uniquement la souffrance individuelle, mais aussi la souffrance collective, par conséquent sa guérison doit être nécessairement sociale. Ceci est un point très important à souligner, bien que les chercheurs occidentaux ne l'aient presque jamais pris en considération, lorsqu'ils présentent le Bouddhisme comme une voie de salut individuel, pratiquée par des moines submergés dans la continuelle et profonde méditation, isolés et oubliés du monde qui les entoure.

Pour l'ancien Bouddhisme, cette image stéréotypée est complètement fautive. La vérité est même exactement le contraire : la manière la plus correcte de définir l'ancien Bouddhisme

est de le considérer comme une doctrine psychosociale qui se proposait de réorganiser la société en la fondant sur la loi morale (*dharma*) enseignée par l'Illuminateur<sup>252</sup>. La Communauté de moines n'a jamais été une organisation isolée, comme l'étaient les groupes de *rishis* qui ont écrit les premiers Upanishad, elle représentait plutôt le centre d'irradiation de la nouvelle doctrine et du nouveau style de vie vers la société en général.

Le Bouddha ne se préoccupa pas uniquement d'organiser le Sangha, mais il a donné également des préceptes précis aux fidèles laïcs et a développé une théorie sur les devoirs moraux des gouvernants ; théorie que nous pourrions définir comme politique.<sup>253</sup>

Et de ce fait, Sangha, fidèles laïcs et pouvoir politique ont toujours été les trois composants fondamentaux des états bouddhistes. Ceux-ci étaient considérés comme des fonctions complémentaires d'un même organisme social, chacun d'eux remplissant sa part dans l'intérêt de tous.

Les fidèles laïcs s'occupaient des nécessités matérielles du Sangha ; celui-ci à son tour avait une importante fonction sociale à accomplir : celle de guider et instruire les laïcs dans la pratique de la loi morale. Finalement, le roi et la classe dirigeante s'occupaient d'appliquer la loi morale à l'administration de l'état pour le bonheur et le bien-être de tous les êtres.

C'est précisément sur la base de cette doctrine psychosociale qu'Ashoka fonda le premier état bouddhiste au III<sup>e</sup> siècle av. J.C., environ 250 ans après la mort de l'Illuminateur. C'est sur la base de ce modèle que s'organisa l'état bouddhiste de Ceylan.

---

<sup>252</sup> Cf. T. Ling, *op. cit.*, chap. VIII.

<sup>253</sup> Katadanta Sutta ; Cakkavatti-Sihanada Sutta

## LES ESSÉNIENS

### 1. Introduction : les découvertes archéologiques à Qumran et les Esséniens

Cette partie de notre étude traite des doctrines, de l'organisation et de l'histoire d'une communauté religieuse juive, celle des Esséniens, qui s'est développée en Palestine pendant les siècles immédiatement antérieurs et postérieurs au début de l'ère chrétienne, plus précisément entre le II<sup>e</sup> siècle avant J.C. et le I<sup>er</sup> siècle après J.C.

La Palestine connaît alors une période historique complexe et tourmentée durant laquelle se manifeste une crise très aiguë, tant dans le domaine religieux que dans le domaine politico-social. Cette crise mènera à la catastrophe nationale avec la destruction de Jérusalem par les Romains en 70 après J.C. et à la dispersion du peuple hébreu.

Toutefois, pendant cette période sanglante et fébrile apparaissent deux mouvements religieux dotés d'une grande vitalité historique dont l'influence dure encore de nos jours : le christianisme et le judaïsme rabbinique.

Malgré l'importance de ces deux mouvements religieux, spécialement pour l'Occident, le cadre religieux et historico-culturel dans lequel ils ont surgi nous était presque inconnu il y a encore quelques décennies, et ceci est dû à la pénurie de documents historiques parvenus jusqu'à nos jours ainsi qu'à leur caractère tendancieux.

La pénurie de documents est due à la position périphérique que la Palestine occupait sur l'échiquier politique de l'époque, dominé au début par les empires grecs puis romain et perse. Les événements qui avaient lieu dans cette petite province ne trouvaient, de ce fait, qu'un faible écho dans les grands centres de pouvoir et d'information de cette époque. En outre, le peu d'auteurs classiques qui se sont consacrés à la Palestine – comme Plin et Philon – ne voyaient les problèmes et les événements que de l'extérieur et n'arrivaient pas toujours à en comprendre la nature, l'origine ou l'aspect socioreligieux. La seule exception est Flavius Josèphe, un hébreu très cultivé et bien informé. Malheureusement, le caractère apologétique de ses œuvres, qui tendent à défendre la nation juive face aux Romains, les rendent tendancieuses.

Il en est de même des informations que les chrétiens et les rabbins nous ont transmises. En effet, même si elles se réfèrent à cette période, elles reflètent un stade ultérieur de la tradition et sont l'œuvre d'auteurs qui n'ont pas personnellement vécu les événements en question.

Plus grave encore, les auteurs chrétiens et rabbiniques se sont évertués à transmettre une version des faits qui leur convenait. Tout cela a généré une grande confusion et des polémiques interminables, comme celles qui durent depuis des siècles, sur l'origine grecque du christianisme et sur la réalité historique de la figure de Jésus-Christ. Sur cette figure, en réalité, nous avons peu d'informations provenant de sources de l'époque<sup>254</sup>.

---

<sup>254</sup> Les sources non chrétiennes de l'époque qui mentionnent le Christ et les Chrétiens sont réduites à :

Flavius Josèphe, historien hébreu romanisé qui a vécu au I<sup>er</sup> siècle après J.C. Il est notre principale source en ce qui concerne l'histoire de la Palestine pour la période qui nous occupe. Dans son livre *Antiquités Judaïques* (XX, 9, 1) il fait allusion à Jacques, frère de Jésus, dit le Christ. Autre passage du même livre (XVIII, 63-64) dans lequel on parle de la résurrection de Jésus qui est considérée quasi unanimement comme une interpolation chrétienne.

a) Plin le Jeune, auteur latin, écrivant entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle après J.C. Par une lettre à l'empereur Trajan, Plin demande conseil sur la conduite à suivre face aux Chrétiens de Bitinie (Asie Mineure), province dont il était le légat impérial. La lettre, datée de l'an 110 après J.C., est le premier texte latin mentionnant la coutume de se réunir un jour fixe

De telles informations sont en outre suspectes dans le sens où, dans certains cas, on a émis l'hypothèse – et parfois vérifiée cette hypothèse – que des auteurs chrétiens étaient intervenus. Ces interventions – sous la forme d'interpolation – avaient pour but de cacher aux yeux du public cultivé la pénurie d'informations historiques relatives à la vie de Jésus, un événement que les chrétiens considéraient comme central pour toute l'histoire de l'humanité. On en était là, lorsqu'en 1947, un événement archéologique extraordinaire changea radicalement les termes du débat historique : une série de documents écrits et de monuments relatifs à une communauté religieuse, celle des Esséniens, qui s'était développée en Palestine entre le II<sup>e</sup> siècle avant J.C. et le I<sup>er</sup> siècle après J.C. furent révélés au grand jour. Pour la première fois, il était possible d'accéder directement et sans crainte de recomposition extérieure, aux doctrines, aux rites et à l'organisation d'un groupe religieux de cette période si importante et mystérieuse.

L'aspect le plus extraordinaire fut de découvrir que le mouvement essénien témoignait de similitudes surprenantes avec l'Église primitive.

Les événements se déroulèrent ainsi : au printemps 1947, dans le désert au Nord-Ouest de la Mer Morte, dans la zone de Qumran, un jeune berger bédouin qui cherchait une chèvre perdue, s'aventura dans une grotte où il trouva huit jarres intactes avec leurs couvercles : toutes étaient vides sauf une dans laquelle il trouva trois rouleaux de cuir. Déçu, le garçon porta les rouleaux à un antiquaire de Bethléem, qui à son tour les porta au monastère de Saint Marc à Jérusalem où il pensait qu'ils pourraient être déchiffrés. Le Métropolitain, responsable du monastère, se rendit immédiatement compte que les manuscrits étaient rédigés en ancien hébreu, mais sa connaissance de cette langue était insuffisante pour comprendre le texte. Quoiqu'il en soit, il devina qu'il devait s'agir d'une importante découverte. Avec habileté, il identifia ceux qui avaient trouvé les rouleaux et réussit à les convaincre de lui indiquer le lieu de la découverte. Ainsi, le Métropolitain eut la certitude que les manuscrits devaient être très anciens, sachant que dans la zone de Qumran, il n'y avait eu aucun établissement humain important au cours des 1500 dernières années.

Après de nombreuses vicissitudes, le Métropolitain porta les rouleaux à l'École américaine des recherches orientales de Jérusalem où un expert en langue et paléographie hébraïque confirma la grande importance de la découverte : un rouleau contenait le texte complet du livre d'Isaïe – qui en fait le plus ancien manuscrit d'un texte biblique – tandis qu'un autre contenait un texte inconnu datant de la période qui va du II<sup>e</sup> siècle avant J.C. au I<sup>er</sup> siècle après J.C. Il s'agissait du texte dénommé plus tard « la Guerre des Fils de la Lumière contre les Fils des Ténèbres ».

Pendant ce temps, la situation politique en Palestine s'accélérait et la guerre entre arabes et hébreux éclatait. Le Métropolitain envoya les manuscrits aux États-Unis où ils furent achetés par le nouvel État d'Israël. Une fois terminée la guerre arabo-israélienne, les archéologues entamèrent, en 1948, l'exploration systématique des grottes de Qumran, exploration qui

---

et de chanter un hymne, en invoquant le Christ comme un dieu. Ce document certifie l'existence du culte du Christ mais ne dit pas expressément s'il était conçu comme un personnage historique ou comme un être purement idéal.

b) Tacite, auteur romain qui vécut entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> siècle après J.C., affirme (Annales XV, 44) qu'en 64 après J.C. pendant le règne de Néron, il y eut à Rome, après l'incendie de la ville, une persécution des Chrétiens, c'est-à-dire des partisans d'un certain Christ, supplicié par le procureur romain Ponce Pilate sous le règne de Tibère.

c) Suétone, historien romain qui vécut entre 75 et 150 après J.C. Dans la Vie de Néron (V, 25, 4) il fait allusion à un Chrestus, fomentateur de désordres dans la Communauté hébraïque de Rome sous le règne de Claude. Nous ne savons pas si ce Chrestus (le "bon") peut être assimilé à Jésus.

Le Talmud et les autres sources rabbiniques donnent des informations sur Jésus qui correspondent à la déformation polémique des traditions chrétiennes. La première mention sur les Chrétiens dans la littérature rabbinique est la malédiction contre eux contenue dans le Shemone'Esre', la prière quotidienne des hébreux (fin du I<sup>er</sup> siècle après J.C.).

permet de mettre au jour de nombreux textes et fragments. En réalité, on découvrit une bibliothèque complète.

Non loin de la grotte, sur un plateau rocheux qui descend vers la Mer Morte, existaient des ruines qui jusqu'alors n'avaient pas attiré l'attention des archéologues. Après les découvertes dans les grottes, les archéologues entamèrent des fouilles dans la zone des ruines. La première campagne, menée à bien en 1951, fournit la preuve indubitable du lien existant entre les anciens habitants des ruines et ceux qui, avec tant d'attention, avaient déposé les manuscrits dans les grottes. On a trouvé de la céramique identique dans les ruines et dans les grottes. En outre, au cours d'étapes ultérieures de fouilles, des monnaies ont été trouvées qui dateraient des débuts du II<sup>e</sup> siècle avant J.C. (monnaies des rois grecs de Syrie) à la moitié du I<sup>er</sup> siècle après J.C. (monnaies des procurateurs romains). Ceci a permis de déterminer la période d'installation de la population à Qumran.

Les fouilles révélèrent un fait plus intéressant encore : la non-appartenance des ruines à un ancien village ou à une garnison militaire mais plutôt à quelque chose qu'en termes modernes nous pourrions appeler un monastère.

En outre, on a pu démontrer que le monastère avait été abandonné précipitamment et peu après, brûlé en 68 après J.C., troisième année de la Guerre Juive qui a conduit à la destruction de Jérusalem par les Romains. La destruction du monastère était due sans aucun doute à un acte de guerre : on a découvert des traces évidentes d'incendie et des restes de flèches utilisées par les légions romaines de l'époque. Sont immédiatement apparues les questions suivantes : qui étaient ces anciens habitants du fin fonds du désert et que faisaient-ils dans un lieu si inhospitalier ? Pourquoi se sont-ils préoccupés de préserver avec tant de soin leur propre bibliothèque ? <sup>255</sup>

Marquons une pause pour citer un texte intéressant. Pline l'Ancien a laissé dans son livre *Histoire Naturelle*, une importante description de la Palestine, qu'il a visitée personnellement, selon toute probabilité. Après avoir parlé de la Mer Morte, Pline poursuit en citant des Esséniens qui vivaient sur la côte occidentale de cette dernière. Voici un extrait de la description<sup>256</sup>. « À l'Ouest de la Mer Morte, les Esséniens se tiennent éloignés de la berge tant celle-ci s'avère dangereuse. Peuple isolé et admirable, plus qu'aucun autre au monde : sans femme, détaché de l'amour, sans argent... Chaque jour ce peuple se renouvelle... parce qu'affluent en masse tous ceux qui, fatigués de la vie, sont poussés par les revers de fortune à adopter leurs coutumes. Ainsi... subsiste un peuple éternel au sein duquel personne ne naît. Au-dessous d'eux se trouvait la ville d'Engadi, etc. ». L'information de Pline est très précise : il parle d'une communauté monastique située à l'Ouest du bord de la Mer Morte, au Nord de l'ancienne ville d'Engadi, c'est-à-dire, précisément dans la zone de Qumran.

Actuellement, la plupart des chercheurs identifient les anciens habitants de Qumran aux Esséniens, une Communauté religieuse juive dont on avait connaissance seulement indirectement, à travers des informations rapportées par Pline, Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe.

---

<sup>255</sup> Des analyses plus détaillées ont montré que la période d'occupation du monastère va de l'an 130 avant J.C. à 68 après J.C. environ, avec une période de splendeur maximale entre les années 100 et 50 avant J.C. En 1 avant J.C. un séisme a sérieusement endommagé le monastère. Les traces du séisme sont encore visibles de nos jours. Les bâtiments ont été restaurés et sont redevenus actifs environ 30 ans plus tard.

<sup>256</sup> Histoire Naturelle, V, 17, 73 passim.

## **2. Encadrement historico-géographique : la Palestine dans la période intertestamentaire**

Les dates que les historiens ont assignées aux découvertes de Qumran nous situent aux II<sup>e</sup> et I<sup>er</sup> siècle avant J.C. et au I<sup>er</sup> siècle après J.C., c'est-à-dire à la période qui, pour la Palestine, est communément appelée intertestamentaire car aux extrémités de cette période ont été rédigés les derniers livres de l'Ancien Testament et les premiers du Nouveau Testament. Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'une période intensément agitée dans la région qui, par ailleurs n'a jamais connu de périodes tranquilles. La Palestine fut en fait un carrefour culturel et ses habitants ont toujours été exposés à l'influence, parfois pacifique, parfois militaire, de leurs voisins asiatiques, africains et européens.

Après l'Exode d'Égypte et la conquête de la Palestine, les hébreux avaient réussi à maintenir de manière précaire leur indépendance et leur spécificité culturelle vis à vis des autres peuples de la région. Ils pratiquaient une religion dans laquelle étaient mélangés des éléments hétérogènes provenant des cultures de la région du Croissant Fertile, avec lesquelles ils étaient entrés en contact lors de la période du nomadisme. Mais, malgré son aspect composite, cette religion a eu dès le début un caractère ethnique très accentué : le peuple hébreu, grâce à l'alliance établie par Abraham et renouvelée ensuite par Moïse, était le peuple élu. Vers l'an 1000 avant J.C., profitant de la faiblesse de ses voisins d'empire – l'Égypte et la Mésopotamie – les hébreux atteignent avec David leur extension territoriale maximale. Le royaume de David s'étend de la Syrie au golfe d'Aqaba et de la Méditerranée au désert oriental.

Après la mort de Salomon, fils de David, le royaume se divise en deux parties : au Nord le royaume d'Israël, avec sa capitale Samarie ; au Sud le royaume de Judée, avec sa capitale Jérusalem, où Salomon avait construit son célèbre temple.

Mais à peine l'Égypte et la Mésopotamie – alors sous domination assyrienne – se réorganisent-elles que les deux royaumes affaiblis sont transformés en terrain de conquête pour leurs deux grands voisins. C'est au cours de cette période, entre 900 et 600 avant J.C., qu'apparaissent les grands prophètes, véritables guides du peuple hébreu. Les prophètes sont en même temps des religieux et des militants politiques. Avec eux, la religion de Moïse subit une remarquable transformation morale et mystique : les prophètes renient les sacrifices à Yahvé qui ne sont pas accompagnés d'une observance personnelle et sociale de la Loi. Une autre de leurs préoccupations fondamentales est de maintenir le patrimoine religieux d'Israël – spécificité propre au peuple élu – pur et libre d'influences externes, y compris quand les chefs politiques se montrent enclin à les tolérer ou à les encourager. C'est pour ces raisons, politiques et religieuses, que les prophètes développent une activité publique intense, mobilisant le peuple ou invoquant la colère ou la miséricorde de Yahvé.

Au cours de l'année 722 après J.C. la situation politique s'aggrave. L'Assyrie envahit le royaume du Nord qui est transformé en une province d'Assour, perdant pour toujours son indépendance. Le royaume de Judée, dernière tribu à s'être encore maintenue autonome, survit de manière précaire jusqu'à ce que les Babyloniens – les nouveaux maîtres de la Mésopotamie – l'envahissent, et au cours de l'année 587 avant J.C. détruisent Jérusalem.

Nabuchodonosor, roi de Babylonie, décide de déraciner de Judée le peuple vaincu et entraîne à Babylone l'élite sacerdotale, les nobles et une fraction de la population urbaine. L'exil babylonien dure environ 70 ans. En Babylonie, les juifs entrent en contact avec une civilisation beaucoup plus évoluée et complexe que la leur, héritière de trois millénaires de civilisation mésopotamienne. C'est probablement à Babylone que la Bible a été écrite et que la religion d'Israël connaît une nouvelle transformation. Nous sommes déjà au VI<sup>e</sup> siècle

avant J.C., siècle crucial qui marque un virage dans l'histoire de l'humanité : aux environs de la Perse apparaît Zarathoustra ; de nouvelles idées germent et sont diffusées partout dans le monde.

En l'an 538 av. J.C., le perse Cyrus conquiert la Babylonie et crée le premier empire mondial : un empire qui s'étend de l'Inde jusqu'aux villes grecques de l'Asie Mineure et qui rapidement, avec le successeur de Cyrus, Cambyse, inclura aussi l'Égypte. Les anciennes civilisations sont finalement réunies sous un seul pouvoir, ce qui facilite l'échange des personnes et des idées.

Durant la première année de son règne, Cyrus promulgue un édit par lequel il autorise les hébreux à retourner dans leur patrie et à reconstruire le temple de Jérusalem. L'année suivante, plus de 40 000 hébreux abandonnent Babylone pour retourner dans leur patrie. Il est probable que l'attitude bienveillante de Cyrus, qui fut un grand monarque, tolérant et éclairé, ne dépendait pas seulement de considérations liées à la politique extérieure, mais aussi du fait que l'idéal religieux des hébreux a dû lui paraître supérieur à celui de nombreux autres peuples de son royaume et plus proche du sien. La Perse à cette époque est imprégnée de la réforme religieuse de Zarathoustra.

Déjà Darius, successeur de Cambyse, dans une célèbre inscription rupestre gravée près de sa tombe, proclame pour les siècles sa dévotion à Ahura Mazda, le Seigneur Sage, le dieu de Zarathoustra. Darius est fils d'Hystaspès, satrape, c'est-à-dire, gouverneur de Parthie. Ce personnage a été mis par quelques chercheurs (bien que sans preuves formelles) en relation avec le prince du même nom qui, selon la tradition avestique, fut converti par Zarathoustra.

Les deux siècles qui suivent le retour à la patrie sous une bienveillante domination perse sont parmi les plus tranquilles de l'histoire juive. Le temple est reconstruit et on reconstitue la lignée héréditaire du sacerdoce suprême. Durant cette période, le sacerdoce de Jérusalem acquiert une importance politique énorme car avec la perte de l'indépendance, il devient le seul point de référence de la nation et le seul garant de la continuité de la tradition religieuse. La Judée est transformée en une théocratie, tandis que les figures prophétiques diminuent peu à peu jusqu'à disparaître.

Mais c'est durant cette période perse que se produit le début de la grande mutation de la religion hébraïque, due probablement à l'influence des croyances babyloniennes et surtout perses dans le contexte de changement général des idées religieuses qui inondent désormais tout l'ancien monde depuis le VI<sup>e</sup> siècle avant J.C.

En fait on peut observer à partir de cette période, deux tendances contradictoires dans le Judaïsme : d'un côté un puissant courant légaliste et ritualiste se manifeste, centré sur le sacerdoce et le temple, essayant de maintenir la religion traditionnelle libre de toute contagion ; d'un autre côté, on assiste à la formation d'un noyau de doctrines d'influence étrangère.

Il s'agit d'un phénomène observable à de nombreux moments de l'histoire du peuple hébreu : deux tendances opposées en matière de religion, l'une traditionaliste et l'autre novatrice, qui coexistent et se conditionnent réciproquement. C'est comme si le peuple hébreu pouvait enrichir sa doctrine – qui était à l'origine très pauvre – avec l'apport de la spéculation théologique d'autres peuples à la seule condition que les valeurs traditionnelles soient protégées par le biais d'une observance scrupuleuse. Le noyau de doctrines étrangères qui pénètre la religion juive postérieurement à l'exil et qui la transforme radicalement, se réfère surtout à :

1. La foi dans les anges qui acquièrent des noms et des fonctions précises. Le Talmud nous informe que « les noms des anges sont apparus avec ceux qui sont revenus de

Babylone »<sup>257</sup>. Dans la Bible, c'est seulement à partir du livre de Daniel (II<sup>e</sup> siècle ap. J.C.) qu'apparaît clairement la croyance dans les anges. Dans les livres plus anciens, la mention des anges est seulement une manière de décrire la personne de Dieu et n'implique pas nécessairement l'existence d'êtres autonomes séparés de lui. Grâce à l'influence babylonienne et perse (la croyance zoroastrienne dans les "archanges"), le Judaïsme développera un angéologie complexe qui passera au Christianisme et à l'Islam.

2. La croyance en un principe du mal, appelé Satan ou Bélial. Le mot Satan veut dire "accusateur" et il est utilisé avec cette signification dans plusieurs passages de l'Ancien Testament. Par exemple, dans les textes prophétiques sous le nom de Zacharie, Satan est l'accusateur du tribunal divin. Il en est de même dans le livre de Job. Il s'agit davantage d'une fonction et non plus d'un nom propre. Mais aux environs de l'an 300 av. J.C., le Livre des Chroniques (I Chroniques XXI, 1) considère Satan comme étant le nom d'un ange mauvais, tentateur et séducteur. Ce développement fera de Satan ou de Bélial (le bon à rien, le vaniteux) la personnification du principe du mal et l'adversaire de Yahvé, ou du moins de ses archanges, comme c'était le cas dans la religion perse avec Ahriman. Yahvé lui-même endosse des caractéristiques toujours plus semblables à celles d'Ahura Mazda : de dieu national, il commence à être transformé en dieu universel et comme Ahura Mazda au cours de la période perse, il est appelé "le Seigneur du Ciel".
3. La croyance en un jugement individuel de l'âme après la mort physique et en la rétribution sous forme d'enfer ou de paradis, en fonction des actions accomplies au cours de la vie. Au contraire, dans la religion de Moïse, les bons et les mauvais descendaient après la mort dans un lieu ténébreux – le Shéol – pour mener une frêle existence d'ombres. En ce qui concerne la rétribution des actions, elle était collective, concernait la nation, non l'individu et elle était donnée au cours de la vie : la justice divine agissait en récompensant ou en punissant avec des biens et des maux terrestres.
4. La croyance en une fin de ce monde proche, avec la Résurrection des morts et la Parousie, c'est-à-dire la présence de l'Esprit Saint parmi les hommes ressuscités avec leurs "corps de gloire". Après la Parousie arrivera le Jugement Universel et l'Apocalypse, c'est-à-dire la restitution des choses à l'état de perfection originelle avec la création d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre.
5. La foi dans l'incarnation d'un ou de plusieurs Messies dont la venue, indiquera le début de l'ère eschatologique, c'est-à-dire la fin des temps. Le Messie (ou Dieu lui-même) présidera le Jugement Universel. L'attente du Messie, présent dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, commence à acquérir une force extraordinaire.

On ne sait pas clairement comment et quand ont été diffusées ces idées eschatologiques et messianiques en grande partie d'origine perse<sup>258</sup> ; mais elles sont déjà populaires et enracinées au II<sup>e</sup> siècle avant J.C. dans la littérature appelée apocalyptique. Toutefois, nous pouvons supposer qu'elles se sont lentement développées au cours des deux siècles précédents, rencontrant probablement des obstacles et des résistances.

---

<sup>257</sup> Talmud de Jérusalem, *Rosh ha-shanah*, 56 d.

<sup>258</sup> Les idées eschatologiques du Mazdéisme sont exposées en détail dans le *Bundahishn* qui fait partie des textes Pahlevi et qui dérive d'un livre plus ancien que l'Avesta original, le Damdat Nask, perdu. Pour démontrer la plus grande ancienneté des idées messianiques et eschatologiques mazdéennes, par rapport aux juives, l'information de Teopompo est fondamentale, auteur grec de la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., cité par Diogène Laercio (Cf. W. J. Jackson, *The Ancient Persian Doctrine of Future Life*, en *Biblical World*, VIII, 149-163).



En 323 av. J.C., Alexandre conquiert l'empire perse, la nouvelle puissance mondiale – la Grèce – règne désormais sur un empire plus vaste que celui de Darius. Mais le nouveau Roi des Rois meurt à 33 ans et l'empire est divisé entre ses généraux ; l'Égypte et la Syrie se disputent la Palestine. Celle-ci se retrouve à nouveau dans une situation politique qui avait duré des millénaires. C'est à cette période qu'un phénomène, initié à l'époque perse, acquiert une grande importance chez les hébreux : ce phénomène, la diaspora, aura de grandes conséquences. Les hébreux émigrent vers les grandes métropoles de l'époque, à savoir, Alexandrie, Corinthe, Antioche, Rome, Carthage. On dit que plus d'un tiers de la population d'Alexandrie, la plus grande ville hellénique, était juive au I<sup>er</sup> siècle avant J.C. En réalité, la plupart des hébreux de la diaspora sont unis à ceux de la mère patrie par des liens ethniques, culturels et religieux, mais ils sont inévitablement exposés à l'influence de la culture hellénistique. À Alexandrie, la Bible est traduite en Grec (Version des LXX) car déjà de nombreux hébreux ne connaissaient pas la langue d'origine. Dans cette ville commence un processus de synthèse des idées religieuses juives – déjà profondément imprégnées de croyances perses – avec les idées grecques, spécialement celles de Platon. Ce processus correspond aussi au climat culturel de l'époque, dominé par le syncrétisme.

Même la Judée est soumise à une forte influence de la culture grecque dominante qui était à cette période la culture par excellence et qui pouvait se flatter de triomphes politiques, littéraires et artistiques sans égal. Cette culture riche, cosmopolite, esthétique, était toutefois vide spirituellement et derrière une façade brillante, elle dissimulait des laideurs considérables : l'esclavage à son extrême développement et un cynisme profond, tant au niveau individuel que politique. La crise de la culture et de la religion juives, sous la pression de l'hellénisme, explose au cours de l'an 173 avant J.C. quand le roi grec de Syrie, Antioche Épiphane, décide d'imposer par la force, la religion grecque en Judée qui se trouve alors sous sa domination.

Antioche, réduite aux abois par d'impérieuses nécessités financières, dépose le Grand Prêtre légitime Onias III et fait élire le frère de ce dernier, Jason, qui lui avait promis en échange une forte somme d'argent. Jason (hellénisation du prénom Joshua, Jésus) favorise l'introduction des coutumes grecques et en conséquence construit des bains, des théâtres, des gymnases, où les jeunes, au grand scandale des traditionalistes, s'exercent nus selon la coutume hellénique. De même, les prêtres commencent à prendre part aux jeux sportifs, en négligeant leur ministère. Finalement Antioche, décidé à éradiquer "la superstition juive", interdit la circoncision, le repos du Sabbat, les rites du culte sacrificiel et, portant la provocation au maximum, fait consacrer le temple à Zeus et place à l'intérieur une statue du dieu.

C'est à cette période qu'apparaît la littérature apocalyptique (du grec, apocalypsis, c'est-à-dire, révélation), ayant la force et l'importance que la littérature prophétique avait dans la religion avant l'exil. La différence entre les deux est substantielle. Tandis que les visions des prophètes présentaient un futur encore non tracé où le croyant pouvait intervenir à travers le repentir et l'accomplissement de la Loi, la vision apocalyptique prévoit un futur déjà déterminé et interchangeable. Pour les prophètes, le croyant peut et doit transformer ce qui est injuste dans les structures sociales ; pour l'approche apocalyptique seule une fraction minimale du peuple peut être sauvée et les structures sociales sont déjà tellement perverses et irréformables que la seule fin qui les attend est la catastrophe. Après la perte de l'indépendance politique, le croyant est impuissant et ses décisions religieuses ou politiques, insignifiantes : les véritables décisions sont prises au cœur de l'empire, à Antioche et ensuite à Rome. Mais, face à l'impuissance apparaît la foi en l'intervention de Dieu lui-même qui enverra un Messie lequel, dans une lutte épique, détruira les forces du mal et instaurera son propre règne. Une caractéristique de la vision apocalyptique est la théorie des deux âges :

l'actuel et le futur. Le premier est irrémédiablement mauvais et terminera de manière catastrophique ; sa fin imminente appelle à une conversion urgente. L'âge futur sera, par contre intrinsèquement bon parce qu'il est le résultat de l'intervention divine.<sup>259</sup>

Dans ce climat apocalyptique, marqué par les scandales de la transaction du Grand Prêtre et de l'hellénisation forcée, un grand mouvement piétiste, déjà apparu avant le II<sup>e</sup> siècle avant J.C, acquiert de la vigueur en Judée et essaie de restaurer les valeurs traditionnelles du peuple hébreu. Dans ce mouvement populaire, appelé les hassidim – les "pieux", les "purs" – une intense religiosité et de ferventes croyances messianiques se fondent sur des aspirations nationalistes fanatiques. Comme nous le verrons plus loin, c'est dans le creuset de ce mouvement que naissent non seulement les Esséniens mais aussi les Pharisiens et les groupes de résistance armée. De nombreux hassidim choisissent la voie du désert pour organiser la guérilla ou pour se consacrer à la vie religieuse, loin des villes contaminées par des scandales.

La résistance armée s'organise autour de Juda Macchabée qui lance depuis le désert une guérilla sanglante contre Antioche et les hébreux collaborationnistes. La mort d'Antioche laisse un répit aux guérilleros et Juda peut entrer à Jérusalem où il détruit la statue de Zeus. Mais le nouveau roi, Démétrios, envoie une autre armée qui met en échec Juda ; celui-ci meurt lors d'une bataille. Jonathan, frère de Juda, prend sa place et continue la guérilla. Grâce à une série d'habiles jeux militaires et d'accords, Jonathan conquiert toute la Judée et entreprend même avec succès une politique d'expansion territoriale. Il obtient aussi de Démétrios le sacerdoce suprême, bien que n'appartenant pas à la lignée légitime, qui était héréditaire. Ainsi, Jonathan unit les deux pouvoirs, sacerdotal et politique, pour la première fois dans l'histoire juive. Mais durant l'année 143 avant J.C. Jonathan, trompé par les Grecs, est capturé puis torturé et assassiné.

Les atrocités de la guerre contre les Grecs et de la guerre civile continuent avec les successeurs de Jonathan. Le peuple se divise en deux partis : celui des Sadducéens et celui des Pharisiens, ennemis pour des raisons sociales et religieuses. Les Sadducéens – de Sadok, nom du Grand Prêtre de David – sont conservateurs dans tous les domaines ; en matière de religion, ils se réfèrent aux vieilles traditions du Judaïsme, centrées sur le sacerdoce, le temple et les rites ; socialement ils sont privilégiés et pour maintenir leurs privilèges, sont toujours disposés à passer des accords avec la puissance étrangère dominante. Les Pharisiens – les "séparés" – dont le mouvement, comme nous l'avons déjà dit, naît des hassidim, sont recrutés parmi les couches les plus humbles de la population. Étant plus proches des masses, ils se font l'écho de leurs revendications sociales et aspirations religieuses. Celles-ci contiennent des innovations représentées par les croyances eschatologiques, que les sadducéens rejettent. Au Temple et à leurs rites, ils opposent la Synagogue, lieu de prière et d'étude de la Loi. Bien que professant des croyances étrangères au judaïsme traditionnel, comme les eschatologiques, les Pharisiens manifestent une fidélité exacerbée à la Loi, dont ils multiplient la casuistique et les observances et font montre, selon leurs ennemis, d'une dévotion religieuse hypocrite.

L'un des successeurs de Jonathan, Alexandre Jannaeus (103-76 avant J.C.), pour se venger des Pharisiens qui l'avaient trahi, en fait crucifier des centaines et assassine ensuite leurs familles devant eux. C'est la première fois que tel supplice est appliqué par des hébreux à d'autres hébreux.

En peu de temps les Maccabées, de libérateurs de la nation se transforment en tyrans qui, comme les autres rois hellénistiques, essaient de gagner un royaume et de créer une dynastie politico-sacerdotale.

---

<sup>259</sup> Cf. J. A. Soggin, *I Manoscritti del Mar Morto*, Roma, 1978, pp. 124-125.

En 69 avant J.C. la puissance grecque en Judée est remplacée par celle de Rome. Pompée assiège Jérusalem, l'investit et profane le temple. Le gouvernement de la région passe aux mains d'un habile aventurier non hébreu, Hérode le Grand, qui sait gagner la faveur des Romains. Les atrocités et les conspirations continuent pendant cette période : le nom d'Hérode reste attaché dans l'histoire à des délits inouïs, comme l'assassinat de plusieurs de ses fils dont il craignait qu'ils ne complotent contre lui. La narration évangélique du massacre des innocents fait allusion à ces assassinats qui reflètent le climat de l'époque.

Toujours est-il qu'Hérode arrive à maintenir une indépendance relative vis à vis des Romains qui lui donnent le titre de roi. Il poursuit une politique de développement économique et donne à la Judée la dernière période de prospérité relative.

Sa mort (4 après J.C.) laisse le pays dans le chaos. Le royaume est divisé entre les quatre fils survivants (les Tétrarques) et les révoltes explosent immédiatement contre les Romains qui, profitant de l'agitation, avaient de nouveau occupé la Judée. L'attente messianique reprend davantage de force et du pharisaïsme naît un nouveau groupe extrémiste qui promeut des revendications sociales et nationales, celui des zélotes (zélés de Dieu et de la Patrie) guidé par un certain Judas le Galiléen. Une fraction des zélotes, appelés les sicaires ("les hommes aux poignards" de "sica", poignard) entreprirent des actions terroristes contre les Romains. À propos des sicaires, une thèse sérieuse soutient que le surnom de Juda Iscariote serait la déformation du mot "sicaire" et que sa trahison serait due au refus de Jésus d'assumer le rôle politico-messianique que les zélotes voulaient lui assigner. Les Romains étouffent dans le sang toute rébellion.

Quand une autre révolte explose en 66 après J.C., les Romains envoient une grande armée commandée par l'empereur Titus. Celui-ci assiège Jérusalem, qui finalement se rend pour cause de famine ; il incendie alors le temple. Les derniers combattants se réfugient dans la forteresse de Massada où ils préfèrent se suicider plutôt que de se rendre aux Romains.

Flavius Josèphe nous informe que les Esséniens furent durement persécutés par les Romains et que durant cette guerre le monastère de Qumran fut détruit par les légions de Titus. Une dernière révolte explose en 132 après J.-C sous le règne d'Adrien, guidée par un nouveau chef charismatique auquel sont attribuées les qualités de Messie attendu, Simon, dit Fils de l'Étoile. Cette rébellion est aussi étouffée de manière sanglante. Beaucoup de survivants de tant de ravages reprennent le chemin de la diaspora tandis que la Judée se trouve déjà sous "pax romana".

### **3. Le maître de justice et la formation de la communauté essénienne**

« Au temps de la colère, 390 années après l'avoir donnée en mains propres à Nabuchodonosor, roi de Babylonie, Dieu a fait germer d'Israël et d'Aaron la racine d'une plante destinée à hériter de sa terre et à la rendre fertile. Ils ont médité sur leurs péchés et ont compris qu'ils étaient coupables : ils étaient comme aveugles et comme des gens qui cherchent à tâtons un chemin pendant vingt ans. Dieu prit en considération leurs actions parce qu'ils l'avaient cherché de tout leur cœur ; il fit alors apparaître pour eux un Maître de Justice pour les guider selon la voie de Son cœur et pour que les générations futures connaissent ce qu'il avait fait avec la dernière génération, celle des traîtres. »<sup>260</sup>

C'est ainsi que commence le début du texte appelé Document de Damas, texte essénien très important dans lequel sont décrites l'histoire et l'organisation de la Communauté. Alors, en 197 avant J.C., c'est-à-dire 390 ans après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens

---

<sup>260</sup> Document de Damas I, 6-12 ; traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci intégrée à celle de L. Moraldi

(587 avant J.C.), est apparu, généré par le peuple (Israël) et les prêtres (les fils d'Aaron, initiateur de la lignée sacerdotale hébreu) un mouvement de rejet vis-à-vis de la situation politique et religieuse. Il s'agit certainement du mouvement piétiste des hassidim qui, comme nous l'avons vu, a montré sa plus grande vitalité pendant l'époque des persécutions d'Antioche Épiphane.

Plus que dans une identification entre Hassidim et Esséniens, il est cohérent de penser que, dans le vaste spectre du mouvement piétiste – duquel sont aussi nés les Pharisiens et les guérilleros de Juda Macchabée – il s'est formé durant l'année 197 av. J.C. un groupe à l'identité plus ou moins définie, caractérisé par des aspirations ascétiques et par une vie spirituelle plus intense. Pour que de telles aspirations se concrétisent dans une organisation, un guide était nécessaire ; ce guide se présenta vingt ans plus tard, en 177 avant J.C., en la personne du Maître de Justice. À cette mystérieuse figure mystique, inconnue auparavant dans l'histoire, il n'a pas été possible de donner un nom. De lui, nous savons uniquement qu'il s'agissait d'un prêtre. Sous sa conduite, le groupe de piétistes s'est organisé en une communauté, avec une hiérarchie et une doctrine précises. Il est également probable que sous sa conduite, les premiers Esséniens se soient déplacés dans le désert.

Un autre personnage dont parlent les manuscrits de Qumran est celui du Prêtre Impie. Dans les textes, le Maître de Justice et le Prêtre Impie apparaissent comme antagonistes et il est fait allusion à la persécution du Maître par le Prêtre. Les termes précis de cet antagonisme font encore l'objet de discussions parmi les chercheurs. Selon certains, les documents de Qumran feraient allusion au supplice du Maître qui présenterait de fortes analogies avec celui de Jésus-Christ. Le texte principal sur lequel se base cette thèse est le suivant : « Le sens de cette prophétie concerne le Prêtre Impie, lequel, persécutant le Maître de Justice, a voulu le détruire avec fureur dans la demeure de son exil ; à l'occasion de la fête du repos, jour du Kippour, il est apparu pour les détruire et les confondre, lors du jour du jeûne, lors du Sabbat, leur jour de repos. »<sup>261</sup>

Comme on peut l'observer, le texte qui, d'autre part contient énormément de lacunes et dont la traduction est difficile, parle d'une tentative d'assassinat dont nous ne savons pas réellement s'il a été mené à bien. Le jour choisi est celui du Kippour, la fête juive de l'expiation des péchés.

L'histoire du Prêtre Impie nous est parvenue racontée ainsi : « L'interprétation de cette prophétie se réfère au Prêtre Impie qui a été appelé au nom de la vérité au début de son ministère ; mais quand il a gouverné sur Israël, son cœur est devenu hautain ; il a abandonné Dieu et a trahi les lois, par amour de la richesse. »<sup>262</sup>

Il semblerait que le Prêtre Impie ait eu une bonne renommée au début mais qu'il se soit ensuite laissé corrompre par le pouvoir. La fin de ce personnage est tragique : « L'interprétation de cette prophétie se réfère au Prêtre Impie qui, pour sa méchanceté envers le Maître de Justice et les hommes de son Conseil, a été livré par Dieu en mains propres à ses ennemis pour le torturer et le blesser à mort, dans l'amertume de l'esprit, parce qu'il avait agi avec méchanceté face à l'élu de Dieu. »<sup>263</sup>

Mais il existe aussi d'autres ennemis du Maître de Justice : « L'interprétation de cette prophétie se réfère à ceux qui trahirent en se joignant à l'Homme menteur, parce qu'ils ne

---

<sup>261</sup> Commentaire du prophète Habacuc XI, 4-8. (Traduction de la version italienne de J. T. Milik).

<sup>262</sup> Ibid, VIII, 8-12. (Traduction de la version italienne de F. Michellini-Tocci).

<sup>263</sup> Ibid, IX, 9-12. (Traduction de la version italienne de F. Michellini-Tocci).

crurent pas aux paroles du Maître de Justice, la bouche de Dieu, et se fièrent à ceux qui, n'ayant pas cru dans le Pacte avec Dieu, trahirent la Nouvelle Alliance. »<sup>264</sup>

Le Maître de Justice a été alors trahi par un groupe de personnes qui étaient guidées par un menteur, peut-être le Prêtre Impie lui-même, groupe qui avait appartenu à la communauté essénienne (la Nouvelle Alliance).

Bien qu'il n'existe pas d'unanimité en ce qui concerne l'identité du Prêtre Impie, de nombreux auteurs pensent que les informations exposées dans les textes ne peuvent faire référence qu'à Jonathan Macchabée. Si cette thèse est exacte, la persécution (et peut-être le supplice) du Maître de Justice devrait se situer entre 152 et 143 avant J.C., sachant que 152 est l'année où Jonathan est nommé Grand Prêtre et 143 l'année où il est fait prisonnier par des Grecs.

Le ministère du Maître doit avoir alors duré environ 40 ans. Selon certains auteurs, le groupe qui l'a trahi est probablement celui des Pharisiens. Pharisiens qui, issus du mouvement des Hassidim tout comme les Esséniens, ont certainement partagé de nombreuses croyances eschatologiques et messianiques.

#### **4. Doctrines**

Les doctrines esséniennes ont un caractère nettement ésotérique, raison pour laquelle on ne les comprend que partiellement. Flavius Josèphe nous informe sur cet ésotérisme quand il mentionne les serments solennels par lesquels les nouveaux adeptes s'engageaient à ne pas révéler les secrets qui leur étaient transmis.

La préoccupation concernant le secret était telle que les Esséniens utilisaient des alphabets cryptographiques, dont deux ont été trouvés à Qumran. Bien que la base doctrinaire des Esséniens soit l'Écriture Sacrée, on s'aperçoit dans ces documents qu'ils se considéraient comme les héritiers des plus anciennes traditions secrètes ; ce qui explique que dans leurs doctrines il y ait des éléments totalement étrangers à la tradition biblique.

Le Maître de Justice nous est présenté comme celui qui a reçu de Dieu la capacité de comprendre le véritable sens occulte à partir de la lecture de l'Écriture Sacrée. De la compréhension de ce sens découle la véritable connaissance des temps que Dieu a voulu pour l'histoire humaine et, par conséquent, le type de comportement correct.

La vision que les Esséniens ont de leur époque présente un caractère clairement apocalyptique ; on peut aller jusqu'à dire qu'ils ont été le véritable centre de diffusion des idées apocalyptiques qui caractérisent cette période. Avant les découvertes de Qumran, la littérature apocalyptique n'était connue qu'à travers une série de textes d'auteur inconnu, qui, à l'exception du Livre de Daniel, n'ont pas été inclus dans le canon biblique. Ces textes sont connus sous le nom d'Apocryphes de l'Ancien Testament et faussement attribués à des personnages anciens ou mythiques qui ne peuvent pas avoir été les véritables auteurs.

Les plus importants sont : le Livre d'Énoch, attribué à un patriarche antédiluvien dont on dit qu'il aurait disparu vivant de la terre pour être admis en présence de Dieu ; les Testaments des Douze Patriarches (les 12 fils de Jacob, éponyme des tribus d'Israël) ; le Livre des Jubilés, attribué à Moïse. Dans tous ces textes, l'auteur mythique est transporté par des visions du monde de l'au-delà. Il visite les enfers et les paradis et a la révélation (apocalypse) de l'histoire de l'humanité et de son futur. De nombreux fragments de ces livres ont été trouvés à Qumran et nous pouvons imaginer qu'ils ont été écrits dans le contexte essénien. De

---

<sup>264</sup> Ibid., II, 1-4. (Traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci).

plus, le Livre des Jubilés est cité comme source doctrinaire fondamentale. Il s'agit d'un livre dans lequel l'histoire de l'humanité, depuis Adam jusqu'au temps présent et l'histoire future, sont expliquées en les divisant en périodes de 50 années appelées Jubilés (sept semaines d'années, sept fois sept ans plus une année sabbatique).

À ce sujet, il est important de remarquer que les Esséniens utilisaient le calendrier solaire de 364 jours, ce qui les différencie clairement de la tradition juive qui utilisait le calendrier lunaire de 336 jours. Les fêtes esséniennes, bien qu'elles aient gardé le nom traditionnel (Sabbat, Kippour) ne tombent pas les mêmes jours que celles des fêtes juives. La différence de calendrier peut expliquer pourquoi, quand on parle de la visite menaçante du Prêtre Impie au Maître de Justice, on dit qu'il s'agissait "du Sabbat jour de repos pour eux". Une visite du Grand Prêtre le jour du Kippour hébreu aurait été un sacrilège impensable, parce que la loi lui interdisait tout type d'activité, y compris de s'éloigner de Jérusalem.

Le changement de calendrier – qui représente une des innovations les plus radicales qui puisse être effectuée dans une culture – prédisposait décidément les Esséniens contre le Hiérarque de Jérusalem ; et seule la "véritable connaissance des temps" pouvait justifier une telle modification. Les doctrines fondamentales et la finalité de l'enseignement essénien sont exposés au début de la "Règle de la Communauté", écrite probablement par le Maître de Justice lui-même. En voici quelques passages :

« Le Maître devra initier tous les Fils de la Lumière dans la connaissance de l'histoire de l'humanité, à partir de leur nature d'esprit, selon leurs signes distinctifs, sur la base des actions accomplies par générations et selon la proportion de malheur ou de santé qui leur a été assignée. Du Dieu de la Connaissance vient tout ce qui est et ce qui sera. Avant qu'ils ne soient, Il a déterminé leurs pensées ; et au moment où ils existeront suivant ce qui a été établi, ils accompliront leurs actes en conformité avec la pensée de Dieu, sans pouvoir changer. Entre ses mains, se trouve le jugement sur tous et il pourvoit à toutes leurs nécessités. Il a créé l'homme pour qu'il domine le monde et il lui a imposé deux esprits avec lesquels procéder jusqu'au jour établi, c'est-à-dire, les esprits de Vérité et de Vanité... »

« Toutes les générations des hommes sont divisées entre ces deux esprits et dans leurs partis s'inscrivent toutes leurs forces ; ils procèdent par des chemins étroits et tous les résultats de leurs actions seront divisés *in eternum* entre les deux partis, selon la part occupée par chacun... »

« Une lutte passionnée se vérifie dans toutes leurs décisions parce qu'ils sont en désaccord. Mais Dieu, dans les secrets de son intelligence et dans la sagesse de Sa Gloire, a mis fin à l'existence de la Vanité et le moment venu, il la détruira pour toujours... » « Jusqu'à ce jour, les esprits Vérité et Vanité combattront dans le cœur de l'homme et les hommes procéderont avec sagesse ou manque de bon sens. Si l'un contribue à la Vérité et à la Justice, alors il haïra la Vanité ; mais si son destin est la Vanité, par sa faute il commettra des méchancetés et haïra la Vérité. Parce que Dieu a réparti les deux esprits à parts égales jusqu'au temps établi et jusqu'à la réintégration de toutes choses<sup>265</sup>. Il connaissait le résultat de ses actions en tout temps et avait assigné ces deux esprits aux hommes pour qu'ils connaissent le bien et le mal... »<sup>266</sup>

Les doctrines des Esséniens sont dominées par le dualisme, c'est-à-dire, l'opposition radicale entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la lumière et les ténèbres. Un tel dualisme, qui est en même temps cosmique, historique et anthropologique, est toutefois encadré dans un

---

<sup>265</sup> Il s'agit d'une allusion à la doctrine l'Apocatastasis, ou la réintégration de toutes les choses à l'état de perfection originale.

<sup>266</sup> Traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci.

plan divin plus vaste qui agit dans l'histoire précisément par le biais des deux esprits de Vérité et de Vanité. Ils sont aussi l'œuvre du Dieu transcendant qui, dans sa sagesse insondable, les a mis dans le monde et dans l'homme pour que celui-ci apprenne à distinguer le bien du mal.

Chez l'homme coexistent les deux esprits, mais la préférence pour l'un ou l'autre semblerait ne pas dépendre de lui : si l'homme résiste au mal, cela ne résulte pas tant d'un choix personnel que de la proportion entre vérité et méchanceté qu'il a reçue de Dieu comme destin. Cette solide foi que les Esséniens avaient dans la doctrine de la prédestination se retrouve aussi dans les fragments de deux horoscopes qui ont été trouvés à Qumran. L'un d'eux, se référant à un homme de Tauro, dit : « Son esprit aura huit parties dans la Maison des ténèbres et une dans la Maison de la Lumière ».

Par conséquent, la lutte entre les deux esprits opposés domine le ciel, l'histoire et le cœur même de l'homme. De plus, le plan salvateur du Dieu transcendant prévoit que l'existence de l'esprit de Vanité, appelé Bélial par les Esséniens, n'est pas éternel. Les Esséniens soutiennent que le temps de sa destruction approche ; bien plus, ils affirment qu'ils vivent précisément la fin des temps, l'époque eschatologique au cours de laquelle Bélial sera définitivement annihilé.

Voici ce qui, pour les Esséniens, représente la séquence des événements qui caractérisent l'époque eschatologique :

1) Viendra une génération perverse et Bélial aura une liberté d'action contre Israël. Cette période se caractérisera par l'avance progressive des forces du mal et d'une réduction correspondante du nombre des Justes. C'est le moment où apparaît le Prêtre Impie qui, avec ses perfides partisans, prêche le mensonge et corrompt le peuple. L'Ancienne Alliance établie par Abraham et renouvelée par Moïse n'est déjà plus suffisante : il est nécessaire de conclure une Nouvelle Alliance avec Dieu et de répéter l'expérience du désert vécue par les Pères. D'où la nécessité de se séparer du peuple qui est déjà prisonnier des ténèbres et de constituer dans le désert, avec ce qui reste du "véritable Israël", une Communauté militante, de type ésotérique, capable de résister à l'avancée du mal. Sur ce point, la Règle de la Communauté est explicite : « Tout ce qui est connu par celui qui cherche Dieu sera maintenu occulte pour le reste d'Israël, par crainte de l'esprit d'apostasie. Quand ils [les nouveaux adeptes] seront entrés dans la Communauté... ils seront séparés du siège des mauvais hommes ; ils iront dans le désert et prépareront la voie de la Vérité tout comme cela a été écrit : Une voix s'écrie : préparez dans le désert la voie du Seigneur »<sup>267</sup>. C'est le temps où le Maître de Justice fonde la Communauté Essénienne, à laquelle il donne le nom de Communauté de la Nouvelle Alliance.

2) La guerre eschatologique explosera dans le ciel, entre les armées des deux esprits. Ceux-ci ont à leur côté une cour d'anges organisée selon le modèle des cours orientales de l'époque. Les hommes prendront également part à cette guerre cosmique : sur terre, la lutte entre le Maître de Justice et ses partisans de la Nouvelle Alliance contre le Prêtre Impie, les apostats hébreux et les païens, reflète le début de la grande lutte entre les armées célestes des deux esprits. Un texte mystérieux trouvé à Qumran appelé "Règle de la Guerre entre les Fils de la Lumière et les Fils des ténèbres" contient les instructions pour la préparation et le déroulement de la guerre. La victoire des Fils de la Lumière, c'est-à-dire des Esséniens, est certaine, mais cela ne les empêche pas de s'engager avec tout leur potentiel. Dans le texte, il est dit que la guerre eschatologique durera 40 ans. Un tel laps de temps se divise en six années de préparation et 29 années de guerres successives, avec cinq années sabbatiques intercalées durant lesquelles cesserait le combat. Il est précisé que la lutte sera dirigée d'abord contre les

---

<sup>267</sup> Isaïas 41,3. Règle de la Communauté VIII, 11-14. Traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci.

autres Sémites, donc contre les fils de Cam – les africains – et finalement contre les fils de Japhet, c'est-à-dire les Grecs et les Romains. Ce sont eux les ennemis les plus terribles. Dans la bataille finale, les Fils de la Lumière vaincront trois fois et trois fois les Fils des Ténèbres vaincront. Mais la septième fois, Dieu lui-même interviendra en donnant la victoire finale aux Fils de la Lumière. Bélial, ses anges et tous ses partisans humains seront détruits pour l'éternité. Alors, viendra le royaume de Dieu : « Connaissance et Justice illumineront tous les confins du monde, brillant toujours plus, tandis que s'accomplit la fin des temps obscurs. Dans le règne de Dieu, Sa Magnificence Suprême, illuminera tout le temps de l'éternité de paix, et bénédictions, gloire, joie et profusion de jours pour tous les Fils de la Lumière »<sup>268</sup>.

Il est possible que les 40 années de la guerre eschatologique correspondent aux quarante années d'exil dans le désert, selon ce que l'on peut lire dans le Document de Damas : « Depuis le jour où le Maître Unique est entré pour faire partie de la Communauté jusqu'à la destruction des guerriers qui militent sous l'Homme du Mensonge, s'écoulent environ quarante années »<sup>269</sup>.

On ne sait pas très bien quelle a été l'utilisation de la Règle de la Guerre, dans laquelle la lutte eschatologique est décrite en termes militaires précis et rigoureux. Certains chercheurs voient dans celle-ci un texte de méditation, d'autres, le programme d'un rituel représenté à des fins théurgiques, c'est-à-dire, ayant pour but d'établir des relations magiques avec les Anges de la Lumière, tout comme cela arrivera dans les milieux des néo-pythagoriciens. Toujours est-il que le caractère militaire du texte contraste avec tout ce que nous savons des Esséniens, par d'anciennes sources : celles-ci nous décrivent les Esséniens comme des hommes pacifiques, opposés à la violence, même contre les envahisseurs grecs et romains. Il ne semble pas qu'ils aient soutenu la guerre de libération des Macchabées, ni les guerres expansionnistes successives de ceux-ci, ni les révoltes contre les Romains. Seulement, vers la fin du mouvement, nous avons des informations sur un certain Jean l'Essénien qui devint général des rebelles pendant la guerre juive (66-70 avant J.C.). Il est certain toutefois, que le monastère de Qumran a été détruit par les Romains qui ont poursuivi et torturé les Esséniens et il est tout aussi certain qu'un manuscrit essénien a été trouvé dans la forteresse de Massada où les Romains assiégèrent les derniers rebelles de la guerre juive. Quelle que soit la manière dont les choses sont arrivées, il n'est pas surprenant que les idées des Esséniens sur la guerre eschatologique aient eu une énorme diffusion au niveau populaire et qu'elles aient été interprétées en termes de guerre de libération.

Un autre point fondamental des doctrines Esséniennes concerne l'attente messianique. Dans les textes de Qumran, les références aux messies sont très nombreuses. Pour les Esséniens, Dieu se sert d'intermédiaires, d'agents exécuteurs, précisément des messies, pour mener à bien son plan de salut et donner la victoire aux Fils de la Lumière. Le mot "messie" vient de l'hébreu *mashiak* qui signifie "oint" et qui a été traduit en Grec par "christ", de *chryo*, oindre. La législation sacerdotale juive prévoyait l'onction du prêtre suprême avec un onguent qui était le même que celui utilisé pour consacrer les rois avant l'exil : David, en tant que roi, est appelé "l'oint du Seigneur".

Il semblerait que les derniers prêtres de Jérusalem n'aient pas reçu l'onction et que le dernier prêtre oint ait été Onias III, assassiné sur ordre d'Antioche Épiphane à l'époque de la formation de la Communauté Essénienne. Selon les sources rabbiniques postérieures, l'onguent, dont la prescription est décrite dans l'Exode XXX, 22-23, "selon l'art de la parfumerie", a disparu depuis longtemps et réapparaîtra à la fin des temps. Par conséquent, les mots "messie" et "Christ" signifient "oint" et se réfèrent à un rituel de consécration qui

---

<sup>268</sup> Règle de la Guerre I, 8-9. Traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci.

<sup>269</sup> Document de Damas, XX, 13-14. Traduction de la version italienne de F. Michelini-Tocci.



prenant en compte l'utilisation d'un onguent spécial et mystérieux, capable d'absorber et de transmettre la qualité de la royauté et du sacerdoce.

Dans la Règle de la Communauté, il est dit que les normes ici exposées seront en vigueur « jusqu'à l'arrivée du Prophète et des messies d'Aaron et d'Israël »<sup>270</sup>. Tandis que dans les textes de Qumran il n'est pas fait d'autre mention au Prophète ; par messie d'Aaron on entend le prêtre messie qui révélera la véritable signification des Écritures. Pour cette raison, il est aussi appelé Investigateur de la Loi et Maître de Justice. Par messie d'Israël, aussi appelé "rejeton de David", on entend le chef politique, le roi, appartenant à la souche de David.

À l'époque des Esséniens, comme nous l'avons vu, les hébreux avaient perdu l'indépendance politique et le sacerdoce avait été souillé par de terribles scandales. Il n'y avait plus ni roi de la maison de David, ni Prêtre Suprême légitime. De plus, Jonathan Macchabée, le possible Prêtre Impie, avait usurpé les deux fonctions. Pour les Esséniens, l'arrivée des Messies signifierait le début de l'ère eschatologique : ils prendraient le commandement des armées terrestres des Fils de la Lumière et par leur victoire restaureraient la situation du peuple de Dieu d'avant l'exil, dont la prospérité dépendait de la direction coordonnée entre le chef religieux et le chef politique.

Dans plusieurs textes apocalyptiques – dont certains peuvent être mis en rapport avec les Esséniens – apparaît une autre figure qui se mêle et se confond avec celle du messie. C'est la figure du "Fils de l'Homme" qui aura tant d'importance dans les Évangiles. Cette expression, en hébreu comme en araméen c'est-à-dire le syrien ancien – les deux langues parlées à cette époque en Palestine – signifie simplement "homme", "de souche humaine". Mais dans les livres apocalyptiques, cela finit par désigner une figure de messenger céleste analogue à la figure perse du Saoshyant, le Sauveur. Dans la religion mazdéenne, il naîtra d'une vierge et de la semence de Zarathoustra et son apparition indiquera le début de l'ère eschatologique avec la Résurrection et le Jugement Universel. Cette figure a peut-être été conçue à l'origine comme étant Zarathoustra lui-même ressuscité.

La personnification du Fils de l'Homme apparaît pour la première fois dans le Livre de Daniel (II<sup>e</sup> siècle avant J.C.) où il est dit : « Observant encore les visions nocturnes, un Fils de l'Homme apparut ; il s'approcha du Patriarche, c'est-à-dire Dieu, et on lui présenta et lui donna pouvoir, gloire et royaume ; tous les peuples, nations et langues devront le servir et son pouvoir est un pouvoir éternel qui ne faiblira pas et son royaume est un royaume qui ne sera jamais détruit »<sup>271</sup>.

Dans le livre d'Énoch – dont on a trouvé quelques fragments à Qumran – le Fils de l'Homme apparaît comme une figure céleste supérieure aux anges eux-mêmes, préexistant à la création du monde, participant de la sagesse divine et qui se situe d'une certaine manière en

---

<sup>270</sup> Ce passage (*Règle de la Communauté*, IX, 11) est l'un des plus discutés par les chercheurs. En se basant sur d'autres textes (*Document de Damas*, IX, 10, 29 ; XV, 4) certains nient qu'il s'agisse de deux messies et traduisent : "le messie d'Aaron et d'Israël", entendant de cette façon un personnage qui réunit en lui les deux qualifications, sacerdotale et politique. Cela est un problème assez complexe, qui est accentué encore plus par l'imprécision grammaticale de l'ancien hébreu. Quoi qu'il en soit, la majeure partie des études (avec Milik, leur doyen, à la tête), est orientée vers la thèse du bimessianisme. Cette thèse se trouve aussi dans d'autres textes apocalyptiques comme le *Livre des Jubilés* et les *Testaments des XII patriarches*, qui ont été écrits, entièrement ou partiellement, dans un environnement essénien. La théorie des deux messies est, d'autre part, très ancienne et elle apparaît pour la première fois dans Zacharie (VI<sup>e</sup> siècle avant J.C.) 4, 11. Parlant avec l'ange qui lui explique sa vision prophétique, Zacharie lui demande : « Qu'est-ce que sont ces deux oliviers à droite et à gauche du candélabre ? Et ces deux rameaux d'olivier qui... suintent d'huile ? ... Il m'a répondu : ce sont les deux oints qui sont face au Seigneur de toute la terre ». La prophétie se réfère à Zorobabel et à Josué, respectivement chef politique et Grand Prêtre, qui guideront le retour des hébreux de Babylone et la reconstruction du temple.

<sup>271</sup> Daniel VII, 13-14.

un point intermédiaire entre le divin et l'humain. Descendant des nuages à la fin des temps, il créera le royaume de Dieu sur la terre régénérée.

Un texte apocalyptique appelé IV Livre d'Esdras – probablement aussi d'un auteur essénien – présente le Fils de l'Homme alors qu'il sort de la mer et qu'il s'élève jusqu'au ciel. De lui, il est dit que le Patriarche l'avait longtemps gardé à part pour sauver la création par son intermédiaire. Il est aussi appelé expressément "messie".

Comme on le voit, il n'est pas facile de donner une forme systématique aux idées messianiques des Esséniens, en raison soit de l'obscurité des textes, soit de la continuelle superposition de figures, lieux, faits historiques (le Maître de Justice, le Prêtre Impie, le monastère dans le désert, les Grecs, les Romains, la guerre de libération) et de figures, lieux et faits allégoriques (le Messie Sacerdotal, le Messie Réel, le Fils de l'Homme, le Sauveur Céleste, Énoch, le Désert, la guerre eschatologique). En tout cas il ne fait aucun doute, que l'attente messianique était pour les Esséniens un point doctrinaire fondamental. Il est possible – bien que sur ce point les textes ne soient pas explicites – qu'ils aient identifié le Maître de Justice avec le Messie Sacerdotal et qu'après sa mort, ils aient attendu son retour en tant que Sauveur Céleste.

En outre, si le Maître de Justice mourut en martyr, l'idée d'un Messie qui souffre et qui après le supplice se transforme en Messie Glorieux, n'a pas dû paraître étrange aux Esséniens. De toute façon, il est intéressant de noter que les Évangiles présentent toujours Jésus comme le Véritable Messie issu de la lignée de David. Comme nous l'avons vu, les Esséniens ont accordé une grande importance au dogme des Anges. Ils assurent connaître leurs noms secrets et le thème de la présence et de l'aide des anges est constant dans toute la littérature de Qumran. Dans la Règle de la Guerre il est dit : « Le Seigneur est saint... et il est avec nous, peuple de saints et les puissances de l'armée des anges se sont mobilisées pour nous »<sup>272</sup>. La présence des Anges au sein de la Communauté justifie le respect de normes sévères de pureté rituelle et l'exclusion de personnes ayant des défauts physiques.

## **5. La discipline essénienne : pratiques et rites**

L'ultime finalité des Esséniens est la vie éternelle, à laquelle sont destinés tous les Fils de la Lumière. Mais il est déjà possible sur cette terre, de jouir par anticipation de la vie angélique qui attend l'Essénien après la mort physique. Le moine doit tendre à la reconquête de la "gloire d'Adam", c'est-à-dire, cet état suprême de perfection originelle dont jouissait le premier homme avant la chute. Ayant atteint cet état, il pourra communiquer avec les anges, les âmes saintes et même contempler la lumière divine. Une métaphysique de la lumière imprègne toutes les doctrines et les pratiques esséniennes : la finalité de l'homme juste est celle d'arriver à voir la lumière qui donne la vie et l'Esprit Saint.

Sur le plan physique également, le mode de vie essénien promet de grands bénéfices : la victoire sur les maladies et la santé pendant une longue existence. Toutefois, l'état de perfection édénique n'est atteint que péniblement à travers une discipline rigoureuse. Celle-ci comporte une série de pratiques, d'observances et de règles de comportement. Le moine doit vivre dans l'observance de la loi mosaïque (ou de Moïse) et se purifier des péchés commis. C'est pourquoi, une grande importance est accordée à la confession des fautes et à la pratique des ablutions ; ces dernières sont quotidiennes et revêtent un caractère rituel.

Autre pratique importante, celle de la domination sur les pensées et les images mentales. De cette pratique, on trouve des traces dans des préceptes du type : « Nul ne se comportera...

---

<sup>272</sup> Règle de la Guerre XII, 8-9. Traduction de la version italienne de J. A. Soggin.

en errant pour poursuivre... la pensée devant laquelle on s'incline spontanément »<sup>273</sup>. La recherche du silence intérieur que comporte cette pratique est étroitement liée à l'observance du silence externe qui est sévèrement imposé aux moines<sup>274</sup>.

L'Essénien doit en outre observer une série de préceptes alimentaires, la pauvreté, le détachement des biens matériels et l'obéissance aux supérieurs. On lui impose aussi la chasteté, sauf si « sa connaissance du bien et du mal est telle qu'elle ne le rend pas esclave de la chair ». Le mariage est, en tout cas, monogamique et a pour but la reproduction de l'espèce

Le style de vie doit être rigoureux, c'est-à-dire, sans sinuosité ni reddition devant les difficultés et cela devra aussi se manifester dans le comportement externe. Il n'est pas permis au moine de parler avec frivolité ou de crier, de montrer ou d'agiter les mains, de se lamenter.

L'Essénien doit aussi être humble et patient et sa relation avec les autres moines ou en général avec les autres êtres humains doit être basée sur la charité et sur l'amour, selon ces principes établis dans la Règle de la Communauté : « Je ne rends à personne le mal par le mal ; par le bien, j'atteins l'homme »<sup>275</sup>. « Ils [les moines] s'encourageront les uns les autres à la vérité, dans l'humilité, à l'amour ; la compassion envers les êtres humains. Nul ne s'adressera à un autre avec colère ou avec intolérance, dureté, ou envie... Nul ne haïra celui dont le cœur est dur, mais le corrigera le jour-même, de sorte qu'il ne porte pas le péché en lui. De plus, personne ne pourra accuser son camarade devant l'Assemblée de la Communauté avant de l'avoir réprimandé devant témoin »<sup>276</sup>.

Le rite central des Esséniens était le banquet sacré. Il consistait en une consommation en communauté, de pain et de vin, précédée d'une prière (la bénédiction) récitée par un prêtre. Le vin utilisé dans ces réunions suscite un problème : le terme qui apparaît dans les textes sert à indiquer le moût. Mais comme les Esséniens utilisaient cette boisson pendant toute l'année, il ne pouvait s'agir de vin récemment pressé, mais plutôt d'un vin doux, peu fermenté. Il en est de même pour le type de vin qu'utilisaient les premiers Chrétiens. Pour les Esséniens, le banquet sacré avait la valeur de pré-dégustation du banquet eschatologique auquel prendraient part les Messies, les Anges et les âmes saintes. Il ne fait aucun doute que le repas était considéré comme sacré. Cela seul permet d'expliquer qu'on ait trouvé à Qumran des jarres soigneusement conservées, remplies de restes d'animaux mangés : leur conservation peut seulement être attribuée au fait qu'ils avaient été bénis.

## 6. Organisation de la communauté

Les Esséniens ne vivaient pas seulement à Qumran. Flavius Josèphe nous informe qu'ils s'étaient établis dans plusieurs villes et villages de Palestine ; ils n'habitaient probablement pas dans le centre ville mais plutôt aux abords, à la campagne. À Jérusalem, il existait une porte dite des Esséniens indiquant qu'une de leurs colonies devait se trouver non loin de là. Mais, parmi les hébreux de la diaspora aussi, il existait des groupes d'ascètes qui, tout comme les groupes de Thérapeutes d'Égypte, peuvent être comparés aux Esséniens.

Il est par conséquent cohérent de penser que l'organisation du monastère de Qumran était différente et, sous plusieurs aspects, plus austère que celle des autres communautés qui vivaient plus près des gens du peuple. En outre, l'organisation générale du mouvement

---

<sup>273</sup> Règle de la Communauté, V, 4-5.

<sup>274</sup> Selon quelques chercheurs, le mot "essénien", pour lequel il n'a pas été trouvé une étymologie satisfaisante, signifierait "les silencieux" (de l'araméen "Hassaim"). Le mot "essénien", utilisé dans d'anciennes sources, n'apparaît pas dans les textes de Qumran et ceci a donné naissance à beaucoup de discussions. Les moines se nommaient eux-mêmes "les saints", "les pauvres", "les fils de Sadok", c'est-à-dire, les prêtres légitimes.

<sup>275</sup> Règle de la Communauté, X, 17-18

<sup>276</sup> Ibid. V, 24-26; VI, 1. Traduction de la version italienne de F. Michellini-Tocci.

essénien a sans doute dû être modifiée au cours des deux siècles et demi de son existence, pour s'adapter aux conditions changeantes, extérieures et intérieures. Dans le monastère de Qumran même, l'archéologie a démontré que se sont succédées des périodes florissantes et d'autres de moindre opulence, voire de misère. Tout ceci peut expliquer les différences que l'on trouve dans les deux textes qui traitent de l'organisation : la Règle de la Communauté et le Document de Damas.

Comme toujours, l'organisation d'un groupe correspond à son idéologie : les Esséniens affirment être le véritable Israël et par conséquent leur organisation reflète fidèlement celle de l'Ancien Israël dans le désert, comme cela est décrit dans le Livre des Nombres. Les membres de la Communauté sont divisés en 12 tribus ; chacune d'elles se divise à son tour en milliers, centaines, cinquantaines et dizaines, chacune ayant un chef.

Mais le mouvement essénien étant fondamentalement sacerdotal, la distinction essentielle est celle qui existe entre prêtres (les fils d'Aaron), aidés par les Lévites (ou prêtres subalternes) et les laïques. La direction de la communauté est entre les mains des prêtres pour toutes choses. Aux trois catégories déjà décrites s'ajoute celle des prosélytes, qui devaient passer un certain nombre d'épreuves avant d'être admis.

Une autre distinction était faite entre membres célibataires et membres mariés. Près du monastère de Qumran, on a retrouvé deux cimetières. L'un avec des tombes alignées en direction Nord-Sud et l'autre avec des tombes moins soignées et non alignées. Dans le premier cas, on a seulement trouvé des squelettes masculins (à la seule exception du squelette non aligné d'une femme) ; dans l'autre, des squelettes d'hommes, de femmes et d'enfants. Le premier était évidemment le cimetière des membres qui vivaient selon la règle austère et pratiquaient le célibat, tandis que dans le second ont été enterrés les membres mariés, avec leurs familles.

Nous devons rappeler à ce sujet que la pratique du célibat constituait une nouveauté absolue pour le judaïsme, au sein duquel il n'avait jamais existé et qu'il avait toujours été considéré comme une aberration.

Autre caractéristique spécifique de l'organisation des Esséniens, le régime de la communion de biens : en entrant dans la communauté, ils renonçaient aux possessions personnelles qui s'ajoutaient à un fonds commun.

L'ensemble de tous les membres – prêtres, laïques et prosélytes – constituait l'Assemblée qui se réunissait pour prier, pour développer des fonctions liturgiques ou pour délibérer sur diverses questions d'organisation ou sur des questions juridiques. Dans l'Assemblée, chaque membre s'asseyait par ordre de rang et il ne pouvait prendre la parole sans l'autorisation du Gardien, une sorte de président.

En outre, il existait un organisme restreint de gouvernement avec le pouvoir législatif et judiciaire : le Conseil de la Communauté. Il était composé de 12 membres, trois prêtres et neuf laïques. (Selon d'autres chercheurs, le Conseil était formé de 15 membres, dont 12 laïques et 3 prêtres).

En termes d'organisation, la cellule minimale était composée de 10 personnes, dont une devait être prêtre. Il existait de plus, des charges individuelles. Les plus importantes étaient :

- a) Le Gardien, ou président de l'Assemblée, qui avait aussi la tâche de choisir les membres du Conseil.
- b) Le Prêtre Inspecteur, qui s'occupait surtout de fonctions liturgiques.
- c) Le Surintendant, qui avait la tâche d'administrer les biens communs.

d) Un Chargé de l'admission des postulants.

## **7 Admission dans la communauté**

Quand un aspirant souhaitait intégrer la Communauté, un chargé d'admission examinait ses capacités. Si l'examen était positif et l'avis de l'Assemblée favorable, l'aspirant était soumis à une année de postulat, durant laquelle il s'efforçait de vivre selon les règles de la Communauté, pouvant la quitter à tout moment.

Une fois cette année écoulée, le postulant était soumis à un nouvel examen et il devenait novice. Le noviciat durait deux années. À la fin de la première année, le novice était admis à quelques pratiques communes, évidemment considérées comme mineures, telles que les purifications (ablutions). Ses biens étaient livrés à un Responsable, chargé de les garder à part de la caisse commune. C'est seulement à la fin de la seconde année et après avoir passé un autre examen, que le novice était accepté au banquet sacré et admis comme membre de plein droit. À partir de ce moment-là, ses biens passaient dans le patrimoine commun.

Quelques cérémonies liturgiques régularisaient l'acceptation du postulant, le passage au noviciat et l'admission définitive au sein de la Communauté.

Flavius Josèphe nous informe sur les serments solennels par lesquels le novice s'engageait – entre autres choses – à être pieux envers la divinité, à ne causer de dommages à personne, à ne pas voler, à toujours dire la vérité, à ne rien dissimuler aux membres de la Communauté, à ne pas jurer sur les thèmes profanes, à ne rien révéler aux inconnus, même en étant soumis à la torture, à transmettre aux nouveaux membres les ordonnances de la Communauté tels qu'il les avait reçus, à protéger les livres sacrés et à ne pas révéler les noms des anges.

Si un membre quittait la Communauté et souhaitait par la suite être réadmis, il devait répéter les deux années de noviciat. S'il l'abandonnait après 10 années, il ne pouvait jamais plus y entrer ; de même, tout membre qui entraînait en contact avec lui était expulsé.

Comme nous l'avons vu, les personnes ayant des défauts physiques ou mentaux n'étaient pas admises. Les femmes n'étaient acceptées probablement que comme membres laïques. En outre, les Esséniens accueillaient des enfants de diverses familles qui n'appartenaient pas à la Communauté et ils les éduquaient selon leurs principes.

## **8. Le monastère de Qumran**

Flavius Josèphe nous informe qu'à cette période (I<sup>er</sup> siècle après J.C.) les Esséniens étaient environ 4.000. Comme nous l'avons vu, ils ne vivaient pas tous à Qumran, mais ils étaient plutôt dispersés dans les villes et les villages de Palestine.

Les fouilles faites à Qumran ont démontré que le monastère ne pouvait pas loger un grand nombre d'habitants. En réalité, il s'agissait d'une structure assez modeste, mesurant en tout environ 80 m. x 80, avec un bâtiment principal de 30 m. x 37. Il est fort probable que la plupart des moines vivaient dans les nombreuses grottes – quelques-unes artificielles – dans les environs, dans des tentes ou dans des cabanes.

Il est nécessaire de préciser avant tout, que le lieu où se trouve le monastère présente une véritable étrangeté géographique : la dépression de la Mer Morte, le lieu le plus bas de la terre, se trouve à 390 mètres sous le niveau de la mer ; en outre, la Mer Morte présente une très haute salinité (dix fois celle des autres mers) qui ne permet aucun type de vie. Le climat

est très chaud, mais dans les zones des sources, la végétation est exubérante et il est possible de cultiver le palmier dattier et des céréales.

Les moines de Qumran se consacraient à l'agriculture et avaient construit un système élaboré de réservoirs et de canaux qui dirigeaient l'eau de source ou qui recueillaient celle de la pluie. Près du monastère se trouvaient plusieurs citernes, pour la réserve d'eau et d'autres plus petites qui servaient pour les ablutions rituelles.

Outre les activités agricoles, les moines se consacraient à divers travaux artisanaux : près du bâtiment principal il a été trouvé une installation que nous pourrions définir comme industrielle, avec des moulins pour le blé, des silos, des fours à pain et une petite fabrique de céramique.

Le bâtiment principal, à base carrée, avait deux étages. Le salon principal, appelé Salon des Réunions (22.4 x 4 mètres) servait de siège pour les assemblées et les fonctions liturgiques, comme le banquet sacré. C'est ce qu'atteste le fait que dans un coin du salon on a trouvé une centaine d'assiettes, utilisées pour le dernier repas avant la destruction du monastère. En outre, dans ce salon a été trouvée une estrade de pierre qui devait servir pour le lecteur. Le salon ne pouvait contenir plus d'une centaine de personnes. Au second étage, il y avait une pièce longue et étroite qui devait servir de salle d'écriture puisqu'on y a trouvé des tables avec des encriers. Les scribes y copiaient les textes sacrés. Il est également possible de reconnaître une cuisine, une blanchisserie et les installations hygiéniques. Les cimetières se trouvent à l'est du bâtiment principal.

En synthèse, le monastère de Qumran est une structure assez modeste, où étaient réalisées les activités communautaires, religieuses ou profanes (administratives et artisanales) ; les moines vivaient aux alentours du monastère.

## **9. La journée des esséniens**

La journée des Esséniens commençait avant l'aube. Au lever du soleil, ils récitaient une prière destinée à l'astre naissant. Ensuite, les moines étaient invités par les surintendants à procéder chacun à son travail manuel. Après avoir travaillé jusqu'aux environs de onze heures, ils faisaient des ablutions à l'eau froide ; ils s'habillaient de blanc et se préparaient pour le banquet sacré. L'aliment – pain et vin peu fermenté – était béni par le prêtre. À la fin du repas, ils faisaient une nouvelle oraison et immédiatement après, ils enlevaient leurs vêtements de cérémonie et retournaient à leur travail manuel jusqu'à la tombée du jour. Le repas vespéral avait aussi un caractère liturgique. Les repas étaient très probablement accompagnés d'une lecture de textes sacrés.

Après le dîner, les moines consacraient le reste de la journée et une partie de la nuit à l'étude des Écritures Sacrées et à la prière. Ils étudiaient les textes bibliques, ceux des apocalyptiques (Énoch et les Jubilés) et ceux spécifiques à la secte, comme la Règle de la Communauté, la Règle de la Guerre, les Hymnes, les Commentaires des prophètes, etc.

Les Esséniens avaient un respect scrupuleux pour le Sabbat, pendant lequel ils ne développaient aucune activité, mais se consacraient uniquement à la prière et à l'étude des Écritures. Les textes font allusion aussi à d'autres festivités, comme celle, solennelle, du Renouvellement annuel de l'Alliance, ou encore celles du changement de saison, non attestées dans le milieu hébreu. Plus encore, les fêtes en commun avec le judaïsme tombaient à des jours différents, en raison de la différence de calendrier. Outre le travail manuel, qui n'avait pas pour but de faire du profit mais servait à se nourrir et à faire la charité, les Esséniens se consacraient également à des activités de type ésotérique et thaumaturgique.

Flavius Josèphe rapporte qu'ils pouvaient prédire le futur (un essénien prédit en public la mort prochaine d'Antigone, important personnage politique de l'époque ; un autre prédit à Hérode le Grand qu'il obtiendrait le royaume ; les deux prophéties se vérifièrent). Ils se consacraient aussi à l'étude des herbes et des pierres aux propriétés médicinales. En outre, les Esséniens guérissaient les malades et pratiquaient l'exorcisme par l'imposition des mains. De cette pratique, que les Esséniens mettaient en rapport avec le prêtre mythique Melchisédech et qui sera largement utilisée par Jésus-Christ et par les Apôtres, on ne dispose pas d'information dans l'hébraïsme.

## **10. Les esséniens et l'église primitive**

Bien avant les découvertes de Qumran, un chercheur connu (Renan) écrivit : « le Christianisme est un Essénisme qui a eu du succès ». Effectivement, les affinités entre l'essénisme et le monachisme chrétien, qui apparaîtra en Égypte et en Syrie-Palestine deux siècles après, sont tellement étroites qu'elles nous font penser à une dérivation directe. Non moins surprenantes sont les similitudes entre les rites, les institutions, les doctrines des Esséniens et celles de l'Église primitive.

Citons-en quelques unes :

1°. Les Esséniens affirment avoir établi une Nouvelle Alliance, un nouveau pacte avec Dieu (celui que nous appelons improprement Nouveau Testament) qui renouvelle le pacte d'Abraham et de Moïse. Saint Paul (Corinthiens 11.25) proclame l'avènement d'une Nouvelle Alliance scellée avec le sang du Christ.

2°. Les deux groupes sont en dissidence ouverte avec le judaïsme officiel et attendent la fin des temps et l'apparition du ou des Messies.

3°. Les deux groupes affirment que les anciennes prophéties sont en train de s'accomplir respectivement en la personne du Maître de Justice et dans celle de Jésus.

4°. L'Évangile de Saint Jean présente le même dualisme cosmique que celui des Esséniens, qui oppose les puissances du bien à celles du mal, la lumière aux ténèbres, la vérité à l'erreur. La figure de Jésus, telle qu'elle apparaît dans cet Évangile, s'inspire de celle du Messager Céleste qui descend sur terre pour apporter la révélation divine aux hommes. La même figure se trouve dans le Livre d'Énoch, le légendaire Maître des Esséniens.

5°. Le langage – souvent les mêmes phrases – des textes de Qumran et des textes apocalyptiques liés aux esséniens, se trouvent dans de nombreux textes chrétiens : le Diadoque, qui est le premier catéchisme chrétien (II<sup>e</sup> siècle après J.C.) qui nous soit parvenu, dans la section appelée "les deux chemins" est quasiment la traduction de la doctrine "les deux esprits" qui apparaît dans la Règle de la Communauté. La lettre de Judas, texte canonique chrétien, cite un passage d'Énoch ; les similitudes entre les parties apocalyptiques d'Énoch ou la Règle de la Guerre et l'Apocalypse de Saint Jean sont surprenantes. La doctrine du péché et celle de la justification à travers la foi de Saint Paul, son langage en général, sont Esséniens. On pourrait multiplier les exemples.

Voyons les similitudes dans l'organisation :

6°. Le régime de la communauté des biens en vigueur dans la Communauté de Jérusalem (Actes 4, 32-37) est analogue à celui de Qumran. Il n'y a aucun autre exemple de communauté des biens en Judée à cette période.

7°. Il en est de même pour l'organisation hiérarchique : la Communauté de Jérusalem est composée de 12 apôtres, qui se résout à un groupe de trois ; chaque apôtre a à sa charge un

groupe de 10 personnes. Comme nous l'avons vu, le Conseil de la Communauté était composé de 12 personnes dont trois étaient des prêtres. L'organisation par dizaines existe également à Qumran.

8°. La figure du Prêtre Inspecteur (mebaqer) remplit le même rôle que celui de l'episkopos (mot qui signifie aussi "inspecteur") de la Communauté de Jérusalem. Du mot episkopos provient le terme "évêque".

Ces autres faits ne sont pas moins intéressants :

9°. Le banquet sacré des Esséniens et la Cène Chrétienne, dont dérive l'Eucharistie, paraissent être des rites très semblables. Les éléments – le pain et le vin – sont identiques. Ce sont les mêmes éléments que ceux avec lesquels les hébreux de l'époque disaient la bénédiction dans le culte domestique. Mais, contrairement au culte domestique hébreu, l'agape essénienne équivalait au banquet eschatologique, au banquet céleste. Il en est de même pour les Chrétiens : les Évangiles établissent un rapport entre la dernière Cène et celle que Jésus célébrera après l'instauration du Royaume de Dieu.

10°. Selon certains chercheurs, la Cène aurait eu lieu conformément au calendrier essénien ; de même la succession d'événements racontés dans l'Évangile de Saint Jean suivrait un tel calendrier. Les différences qui existent entre la date de la Cène dans cet Évangile et celle des Synoptiques ne s'expliqueraient pas autrement ; plus généralement il en va de même pour les différences macroscopiques dans la succession des événements.

11°. Dans les Évangiles, toutes les sectes juives de l'époque sont mentionnées : Saducéens, pharisiens, Zélotes, et l'on y décrit le conflit souvent âpre des représentants de certaines d'entre elles avec Jésus. Toutefois, il n'est jamais fait mention des esséniens, alors qu'ils étaient très connus. Leur renommée était arrivée jusqu'à un étranger tel que Pline. À Jérusalem, une des portes avait leur nom. N'oublions pas que sous le règne d'Hérode le Grand, les Esséniens jouissaient d'une certaine protection politique, comme nous en informe Flavius Josèphe. En outre, Qumran était situé à peine à huit kilomètres de Jérusalem et les Esséniens étaient répartis dans plusieurs villes et villages de Palestine.

12°. Le lieu où apparaît Jean le Baptiste, c'est-à-dire à l'embouchure du Jourdain dans la Mer Morte, se trouve à quelques kilomètres de Qumran. La figure du Baptiste est celle qui s'approche le plus de celle des moines Esséniens. Sa vie ascétique austère dans le désert, son célibat, ses vêtements très humbles, sont tous des éléments Esséniens que l'on ne trouve pas dans les autres sectes de l'époque. La célèbre phrase utilisée par Jean Baptiste « une voix clame », prise d'un passage d'Isaïas, est la même que celle par laquelle les Esséniens invitaient à se séparer du monde. Sa proclamation annonçant l'arrivée de l'époque eschatologique évoque celle des textes de Qumran. Le baptême par l'eau pratiqué par le Baptiste dans l'attente du baptême par le feu de l'Esprit Saint, rappelle les bains lustraux qui étaient des pratiques très importantes pour les Esséniens. Dans la Règle de la Communauté, il est dit que Dieu lui-même purifiera les hommes par le biais de l'Esprit Saint comme s'il était de "l'eau lustrale". Même quelques éléments secondaires, comme l'aliment dont se nourrissait le Baptiste dans le désert, nous rappellent les moines de Qumran. Les Évangiles affirment que le Baptiste s'alimentait de sauterelles vertes et de miel sauvage et, précisément, le Document de Damas prévoit la cuisson rituelle de sauterelles vertes comme aliment autorisé pour survivre dans le désert.

En outre, le fait que Jésus se fasse baptiser par Jean, est l'indice qui permet de comprendre comment les Chrétiens essayaient de s'identifier à une tradition considérée comme étant supérieure. D'autre part, Jésus manifeste un grand respect envers Jean – dont il était parent – et va jusqu'à affirmer que c'était le plus grand des hommes qui aient jamais



existé et le dernier des prophètes. Il dit en plus qu'il est Élie, le prophète emporté au ciel de son vivant.

Les rencontres sont fréquentes entre les disciples de Jésus et ceux du Baptiste. Au cours de l'une d'elles, le Baptiste, depuis la prison, envoie demander à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? »<sup>277</sup> Cette phrase énigmatique paraît faire allusion à la mise en marche d'un plan d'action lié à l'attente messianique. Jésus répond à travers une série de guérisons miraculeuses par l'imposition des mains. Celle-ci, comme nous l'avons dit, est une pratique connue dans le milieu essénien, dont on ne trouve aucune trace dans les autres sectes juives.

13°. La figure de Saint Paul a aussi été associée aux Esséniens. Saint Paul se convertit sur le chemin de Damas, où il a une apparition extraordinaire du Christ. Il vit depuis longtemps, comme il le relate lui-même, dans le désert de Syrie. Rappelons nous qu'un des documents les plus importants des Esséniens, le Document de Damas, se réfère à une Communauté qui vivait justement dans la région de Damas. Par conséquent on peut faire l'hypothèse, comme certains l'ont soutenu<sup>278</sup>, que Saint Paul a été instruit par des éléments Esséniens, dans le désert de Damas.

14°. Enfin, les figures de Jésus et celle du Maître de Justice présentent plusieurs similitudes. Tous les deux sont poursuivis par les prêtres de Jérusalem et tous les deux sont trahis. Bien que les textes ne prouvent pas que le Maître soit mort en martyr, la persécution qu'il a subie doit avoir eu des aspects tragiques puisque le coupable, le Prêtre Impie, est puni par Dieu d'une mort atroce. Tous deux fondent une Nouvelle Alliance avec Dieu et se retirent dans le désert de Judée. Le maître combat la guerre eschatologique contre les armées de Satan ; Jésus est tenté par le Malin dans le désert ; on dit du Maître qu'il est en communion constante avec les saints Anges ; on dit de Jésus que dans le désert, les anges l'ont servi.

Les textes n'affirment pas explicitement que le Maître soit fils de Dieu, ni qu'il soit ressuscité après la mort, ni qu'il sera le Juge au jour du Jugement, ces éléments appartiennent à la christologie. De plus, il n'est pas sûr non plus que ses adeptes l'aient identifié comme étant le Messie Sacerdotal attendu. Dans les textes, il est dit clairement que le Maître est la "bouche de Dieu", c'est-à-dire, le prophète ou "l' élu de Dieu". De nombreux passages utilisés dans l'Évangile se référant au Messie ou à Jésus, sont réunis de façon étonnante dans un document essénien appelé "Témoignage".

D'autre part, nous ne pouvons oublier que les éléments typiques de la christologie sont présents dans la littérature apocalyptique liée aux Esséniens. Et même avant, chez Zarathoustra, qui est leur véritable artisan. Ils identifient toujours Jésus avec le Vrai Messie, alors qu'on attribue seulement le rôle de Messie sacerdotal au Maître de Justice.

En synthèse, les similitudes doctrinaires, rituelles et organisationnelles entre les Esséniens et les premiers chrétiens sont si nombreuses qu'elles ne peuvent être attribuées uniquement à l'atmosphère culturelle commune de l'époque. Quelques éléments – la Nouvelle Alliance, le banquet sacré, l'imposition des mains, le célibat, la figure du Baptiste – ont fait que de nombreux auteurs en viennent à soutenir que le Christianisme dérive directement de l'Essénisme. Étant donné le caractère ésotérique de la Communauté Essénienne et le peu de cohérence doctrinaire et historique de la littérature chrétienne des premiers temps, il est très difficile d'élucider comment on est arrivé à un tel processus de filiation. N'oublions pas qu'il s'agissait d'une période historique extrêmement orageuse, qui a conduit à la destruction de Jérusalem et à la dispersion du peuple hébreu. L'organisation doctrinaire du Christianisme

---

<sup>277</sup> Lucas, 7,22

<sup>278</sup> Le père J. Daniélou.

s'effectua en grande partie hors de Palestine et fut l'œuvre de personnes – en majorité non juives – qui n'avaient pas pris part aux événements de la vie du Christ et qui appartenaient à des cultures bien éloignées de la culture juive, comme la culture grecque et la culture romaine.

Un autre problème fondamental concerne les sources de l'Essénisme. Historiquement, les Esséniens naissent vers 200 avant J.C., mais leurs doctrines tout comme leur forme d'organisation ont des précédents. Déjà Philon les comparait aux mages perses et aux ascètes hindous et Flavius Josèphe, aux Pythagoriciens. Avec ces derniers, les Esséniens présentent de nombreuses similitudes surtout quant à leur organisation et à leurs rituels : la communion de biens, la distinction hiérarchique, l'observance rigoureuse du silence, la vénération du soleil qui au lever est salué par une prière, le repas commun accompagné par une lecture, l'emploi de vêtements blancs, l'explication allégorique des textes sacrés, et autres questions mineures.

Mais les similitudes doctrinaires les plus profondes apparaissent avec le mazdéisme. Un grand nombre des idées fondamentales des Esséniens sont zarathoustriennes : la doctrine des deux esprits, celle de la guerre eschatologique, celle de l'apocatastasis, celle du Sauveur Céleste ou Messie, et enfin, celle du Jugement individuel et final. Il est rigoureusement exact que ces deux dernières doctrines n'apparaissent pas dans les textes strictement esséniens mais dans les livres apocalyptiques trouvés à Qumran, textes qui faisaient l'objet d'étude par les moines (Énoch, etc.). Toutes ces idées, qui pénètrent dans le judaïsme à partir de la captivité en Babylonie et qui marquent la nouvelle époque du monde, trouveront précisément chez les Esséniens et ensuite chez les Chrétiens, leur application la plus radicale.

## LES THÉRAPEUTES

Nous n'avons connaissance des Thérapeutes que grâce à une œuvre brève de Philon d'Alexandrie intitulée "La vie contemplative". Selon cet écrit, les Thérapeutes étaient une communauté d'ascètes hébreux – formée d'hommes et de femmes – disséminée dans l'ensemble du monde hellénistique au début du 1<sup>er</sup> siècle après J.C. Elle était surtout importante en Égypte et plus particulièrement à Alexandrie. Philon y décrit le régime de vie des Thérapeutes qui vivaient dans la zone du lac Maréotis, au bord du désert à l'ouest d'Alexandrie, à quelques kilomètres de la ville. Il est fort probable que Philon ait personnellement rendu visite à la communauté, qui était certainement assez connue dans la ville où il résidait lui-même<sup>279</sup>.

Selon Philon, le nom de Thérapeutes pouvait avoir deux significations : "guérisseurs" qui soignent non seulement les maladies du corps mais aussi celles de l'âme, ou "serviteurs", "adorateurs" de l'Être Suprême. Le style de vie des Thérapeutes était semblable à celui des Esséniens à la différence près que les Thérapeutes se dédiaient surtout à la vie contemplative : l'étude et la prière étaient en effet leurs uniques activités.

Les Thérapeutes vivaient dans des maisons séparées, de manière autonome. Les maisons – de pauvres constructions extrêmement rudimentaires – contenaient toujours un "sanctuaire", c'est-à-dire une pièce uniquement consacrée à l'étude et à la prière. Dans ce "sanctuaire", les Thérapeutes conservaient les livres sacrés : la Bible et les textes écrits par les fondateurs de leur communauté.

Ils étudiaient les Écritures en cherchant dans les mots leur véritable signification spirituelle. Ils se basaient sur une méthode allégorique codifiée par les fondateurs de leur communauté. Dans le "sanctuaire", on ne tolérait ni aliments ni boissons. À part les livres sacrés, les Thérapeutes ne possédaient absolument rien puisqu'ils avaient abandonné leurs biens en entrant dans la communauté, les laissant à des parents et amis. Normalement, ils étaient vêtus d'une simple tunique de lin et d'une cape de peau non tannée pour les jours plus froids.

Six jours de la semaine, ils vivaient seuls, sans sortir de leur maison. Ils saluaient le lever et le coucher du soleil par une prière. Ils ne mangeaient qu'après la tombée du jour, pensant que les nécessités du corps devaient être satisfaites dans l'obscurité, alors que celles de l'âme – l'étude et la prière – devaient l'être à la lumière. Souvent, ils jeûnaient pendant deux jours entiers.

Le septième jour – nous ne savons pas s'il s'agissait du samedi hébreux ou du dimanche – le comportement, généralement guidé par un auto contrôle sévère, s'assouplissait : leurs corps étaient oints et tous se réunissaient dans un lieu communautaire. Cet espace était divisé par un mur : les hommes s'asseyaient d'un côté, les femmes de l'autre. Ce mur n'atteignait pas le plafond de façon à ce que tous puissent entendre le discours prononcé par l'un des membres considérés les plus savants et experts. Le discours traitait des thèmes des écritures ou de la vie spirituelle. Tous écoutaient en silence. Après le discours, ils participaient à un banquet commun, l'agape. Dans ce cas aussi, la nourriture était très simple : pain et sel, et comme condiment un peu d'*hysope* (une épice). Ils ne buvaient que de l'eau.

---

<sup>279</sup> L'authenticité de l'œuvre de Philon, mise en doute dans le passé, est actuellement acceptée par la majorité des chercheurs. On admet aussi que la description du régime de vie des Thérapeutes soit substantiellement fidèle à la réalité; considérant que les Thérapeutes vivaient très proches d'Alexandrie, toute affirmation fautive ou exagérée de Philon aurait été facilement démentie par ses contemporains. Sur ce point et sur les relations entre les Thérapeutes et les Esséniens, voir P. Geoltrain, *Le traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie*, dans *Semitica X*, 1960.

Les Thérapeutes considéraient le chiffre sept et son carré comme sacrés ; mais le nombre le plus vénéré était le cinquante. C'est pour cela que toutes les sept semaines, ils tenaient une réunion spéciale, particulièrement solennelle. À cette occasion, ils s'habillaient de blanc et faisaient montre d'une grande allégresse. La réunion commençait par une prière debout, les bras et les yeux levés vers le ciel. Ensuite, ils prenaient place dans la salle des agapes, chacun selon son ordre d'admission dans la communauté. Les femmes et les hommes s'asseyaient en files séparées se faisant face.

Alors le président de l'assemblée faisait un discours dans lequel il traitait des thèmes des écritures sacrées ou d'autres thèmes proposés par un membre du groupe. Une fois le discours terminé, le président se mettait debout et chantait un hymne à la divinité. Les autres continuaient le chant à tour de rôle tandis que le reste des participants demeurait silencieux ou répondait en chœur. Ensuite, avait lieu le banquet sacré, servi par les membres les plus jeunes choisis pour cette fonction.

Cette agape solennelle consistait aussi en eau et en pain agrémenté de sel et d'hysope. Une fois le repas terminé, commençait la "Sainte Veillée" du cinquantième jour qui était célébrée avec une danse sacrée : tous se mettaient debout et se divisaient en deux chœurs, l'un de femmes et l'autre d'hommes. Ainsi séparés, ils dansaient et chantaient sous forme d'antienne : un groupe chantait et l'autre répondait jusqu'à ce que les deux chœurs se mêlent dans la danse et dans le chant d'un hymne commun de remerciement à la divinité. Ils continuaient de cette manière jusqu'au coucher du soleil qu'ils saluaient par une prière, le visage tourné vers l'Est et les mains levées vers le ciel. Ensuite, chacun retournait dans sa maison.

Voici en bref la description de la vie des Thérapeutes transmise par Philon. Une grande partie de la critique moderne reconnaît dans les Thérapeutes une branche du mouvement essénien, qui se dédiait spécialement à la vie contemplative<sup>280</sup>.

Effectivement, les ressemblances entre Esséniens et Thérapeutes sont telles et si nombreuses que l'on est arrivé à parler d'un mouvement essénien-thérapeutique répandu parmi les Hébreux de Palestine et de la diaspora. Les différences entre les Esséniens de Qumram et les Thérapeutes – vie strictement communautaire, travail manuel, communauté de biens pour les premiers et vie partiellement communautaire pour les seconds – peuvent être expliquées par le fait que les uns se dédiaient à une vie active tandis que les autres se dédiaient uniquement à la contemplation.

---

<sup>280</sup> Philon commence ainsi son traité : « Après avoir parlé des Esséniens qui cultivaient avec soin la vie active... », et il continue avec la description des Thérapeutes qui se dédiaient à la vie contemplative. Ce fait s'interprète comme un indice clair de connexion entre Esséniens et Thérapeutes.

# LES CHRÉTIENS

## 1 Introduction

Les premières informations relatives au monachisme chrétien datent de la fin du III<sup>e</sup> siècle.

Pendant longtemps, l'historiographie a accepté la thèse traditionnelle selon laquelle l'Égypte serait le lieu d'origine du monachisme primitif. Toujours selon cette thèse, les organisations monastiques qui sont apparues dans d'autres régions de la Méditerranée et du Proche-Orient doivent être considérées comme des émanations et des adaptations des modèles égyptiens d'origine.

Cependant, suite à de récentes études sur le monachisme ancien en Syrie, ce point de vue historique ne peut plus être soutenu. De fait, tout au moins en ce qui concerne cette région, l'origine autonome du phénomène monastique semble démontrée<sup>281</sup>.

Par conséquent, l'historiographie plus récente tend à admettre que le mouvement monastique s'est développé simultanément et avec différentes caractéristiques dans plusieurs pays du Proche-Orient, et qu'il s'est propagé de là au reste du monde chrétien pour prendre finalement la dimension d'un véritable phénomène de masse.

Pourtant, il est certain que l'Égypte a joué un rôle fondamental dans le développement du monachisme primitif. C'est pour cela que notre exposé commencera par elle. Ensuite, nous considérerons le monachisme en Syrie qui est plus ou moins contemporain de celui d'Égypte.

Après avoir décrit l'histoire et les caractéristiques de ces deux branches fondamentales, nous tenterons de formuler une hypothèse sur l'origine du monachisme. On sait que la question de l'origine du monachisme et de son siège historique est l'une des plus controversées et qu'elle a généré un âpre débat, qui se poursuit depuis au moins un siècle, entre ceux qui étudient les religions – lesquels soutiennent que l'origine du monachisme est strictement chrétien – et divers investigateurs laïcs qui ont cherché la genèse du phénomène monastique non pas dans le message de l'Évangile mais dans des expériences d'ascèse antérieures dans les mondes grec, hébreu et oriental.

Ensuite, nous examinerons brièvement les grandes controverses doctrinaires qui ont conduit à la fracture de l'œcuménisme chrétien et à la formation des églises monophysite et nestorienne. Ces controverses ont une grande importance car elles ont précisément vu le jour dans le milieu monastique ou parce que différentes expériences dans l'organisation et la vie ascétique des moines leur correspondaient.

Nous concluons en considérant les développements et les adaptations des expériences monastiques primitives dans le monde grec (obédience basilienne) et dans l'Occident latin (Règle de Saint Benoît).

## 2. Le Monachisme Égyptien

Selon la tradition, le monachisme égyptien<sup>282</sup> se développa au début du IV<sup>e</sup> siècle en particulier grâce à l'œuvre de certains grands ascètes comme Antoine, Amoun et Pacôme.

---

<sup>281</sup> A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain, 1950 et 1960.

<sup>282</sup> Les sources les plus importantes de notre connaissance du monachisme égyptien proviennent de :

Dès les débuts, il présenta des caractéristiques différenciées qui couvraient tout le spectre de l'organisation monastique : anachorétisme, c'est-à-dire vie solitaire ; cénobitisme, c'est-à-dire vie commune selon une règle ; et formes d'organisation intermédiaire entre ces deux-ci.

Très tôt, l'expérience monastique égyptienne devint célèbre dans tout le monde chrétien grâce au travail de propagande de l'évêque d'Alexandrie, Athanase, qui entretenait d'étroites relations tant avec Antoine qu'avec Pacôme.

Athanase écrivit *La Vie d'Antoine* qui peut être considérée comme le manifeste de la vie anachorétique. Cet ouvrage connut une énorme diffusion et fut rapidement traduit en latin et en de nombreuses langues orientales. Il fut également l'un des textes les plus lus par les moines durant le Moyen-Âge.

Grâce à l'œuvre d'Athanase, Antoine est communément considéré comme le fondateur du monachisme anachorétique. Il naquit aux environs de l'an 250 (?) en Moyenne-Égypte, non loin de Memphis, au sein d'une famille chrétienne de bonne condition. Il reçut une éducation si sommaire qu'il était probablement analphabète et il perdit ses parents vers l'âge de vingt ans.

Selon ce que relate son hagiographie, Antoine sentit naître sa vocation d'ascète tandis qu'il écoutait la lecture de l'Évangile lors d'une messe dominicale. On y récitait le fameux passage de saint Mathieu qui fait allusion au jeune riche : « Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens, donne l'argent aux pauvres et ensuite viens et suis-moi ». Antoine obéit à ce précepte ne laissant qu'un peu d'argent pour lui et sa sœur. Mais peu après, ayant entendu la parole de l'Évangile « Ne te soucies pas de demain », il confia sa sœur à une maison de jeunes filles et donna le peu d'argent qu'il avait gardé. Il se retira dans une cabane dans le jardin de sa maison et commença là sa vie d'ascète faite d'oraisons, de méditations sur les Écritures, de veilles et de jeûnes.

Il travaillait pour se nourrir et pour aider les pauvres, confectionnait des cordes, des paniers et des sandales ; ce type de travail monotone lui permettait de rester en état continu de prière. Il n'était pas le premier à agir de la sorte. Dans *la Vie*, il est dit que d'autres ascètes

---

*La vie de saint Antoine*, écrite en grec par l'évêque Athanase, vraisemblablement entre les années 356 (mort d'Antoine) et 377 (mort d'Athanase). Cette œuvre, dont l'authenticité est maintenant quasi unanimement acceptée par les chercheurs, se présente comme une lettre probablement adressée à des groupes monastiques romains apparus sous l'impulsion du même Athanase. Son but est parénétique, c'est-à-dire incitateur et propagandiste.

Les œuvres attribuées à Pacôme et qui comprennent des écrits tant de lui-même que de ses disciples Théodore et Orsiesis. Ces écrits, rédigés à l'origine en copte, nous sont parvenus par le biais d'une traduction latine de Jérôme, elle-même basée sur une version grecque antérieure. Nous disposons également de plusieurs *Vies de Pacôme* en dialectes coptes et en grec.

*La lettre de l'évêque Amoun*. Elle traite d'un texte indispensable à l'étude du cénobitisme selon Pacôme et des centres anachorétiques de Nitrie. Dans la lettre, écrite par l'évêque égyptien Amoun et adressée à l'évêque d'Alexandrie, Théophile, l'auteur relate ses propres expériences monastiques. On peut la dater de la fin du IV<sup>e</sup> siècle mais elle évoque des expériences antérieures de cinquante ans.

*Les Institutions cénobites (De Institutis coenobitorum et octo principalium vitiorum remediis)* et *les Conférences (Collationes Patrum)* de Juan Cassiano. Il vécut entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle et fut moine en Palestine puis en Égypte, en Nitrie. *Les Institutions* furent écrites entre 419 et 426 et sont divisées en 12 livres. Les quatre premiers traitent des organisations monastiques, spécialement des égyptiennes. Dans les ouvrages suivants, Cassiano décrit la façon de lutter contre les huit péchés capitaux, prenant comme modèle une œuvre de son maître, le fameux Évagre le Pontique, défenseur des idées d'Origène. *Les Conférences*, plus ou moins contemporaines des *Institutions*, décrivent les conversations que l'auteur et l'un de ses amis eurent avec les fameux moines égyptiens.

*Historia Lausiaca* de Palladio, contemporain de Cassiano et comme lui, disciple de Évagre le Pontique en Égypte. L'écrit est ainsi nommé car il est dédié à Lauso, un haut fonctionnaire de l'empire. Dans *l'Histoire*, Palladio décrit le monachisme en Égypte – tant l'anachorète de la Basse-Égypte que celui de Pacôme en Haute-Égypte – en Mésopotamie, en Syrie-Palestine et en Occident ; le récit se base sur des expériences directes et des informations reçues.

*Histoire Monachorum*. Il y est question d'un écrit anonyme qui nous est parvenu en deux versions, l'une grecque, l'autre latine. Jérôme l'attribue à son ami Rufino de Aquileia avec qui il était en désaccord précisément à cause de ce texte, lorsque se produisit la controverse sur la doctrine d'Origène. Le fil conducteur de *l'Histoire* est le voyage de quelques moines effectuant un pèlerinage dans différents lieux d'ascèses en Égypte. Le récit dépeint certains moines célèbres.

(les "dévots") vivaient dans les environs et menaient une existence solitaire aux limites de la zone cultivée du village, là où commence le désert. C'est à eux qu'Antoine demandait conseil et aide spirituelle.

Mais très vite, cherchant Dieu, le nouvel ascète rencontra le démon. Les attaques de Satan se manifestaient sous forme de terribles tentations qui atteignirent leur degré maximal lorsqu'Antoine se retira dans un tombeau abandonné près du village.

Sur ce point, il faut remarquer que la vie d'Antoine, telle que la relate Athanase, est dans certains de ses passages un véritable traité de démonologie : la stratégie d'attaque du démon et les défenses opposées par le saint sont décrites avec une extraordinaire richesse de détails.

Ayant vaincu les attaques du diable, Antoine décida de se retirer au milieu du désert, ce qui selon Athanase, n'avait jamais été tenté auparavant. Antoine passa des années dans un total dénuement, une source lui procurait de l'eau et quelqu'un lui apportait du pain deux fois par an.

Vingt ans plus tard, ses amis allèrent le chercher et, à leur grande surprise, Antoine sortit de sa retraite en parfaites conditions physique et mentale. C'était un homme nouveau qui avait atteint la condition édénique, l'état d'Adam avant la chute.

Il avait le pouvoir de soigner les malades, de chasser les démons, de consoler les affligés. De nombreux disciples s'empressèrent d'imiter sa vie, et ainsi le désert commença à se peupler d'anachorètes et de "monastères". C'est à ce point du récit que nous rencontrons pour la première fois le mot "moine" (du grec *monos*, seul) ayant la signification d'ermite et le mot "monastère" pour nommer un lieu de retraite, qui pouvait être une cabane ou une grotte dans laquelle vivait l'ascète.

Rapidement, la réputation d'Antoine se propagea au-delà des confins de l'Égypte ; les histoires de ses miracles parvinrent à la cour de l'empereur Constantin. C'est ainsi que des visites continuelles commencèrent à gêner sa solitude. Il décida alors de s'installer dans un lieu inaccessible. Il partit vers la Mer Rouge, où le suivirent quelques disciples qui veillaient sur son isolement.

Antoine ne quitta le désert que pour participer à quelques moments difficiles de la vie de la communauté chrétienne en Égypte. On dit qu'il mourut centenaire aux alentours de l'an 350. Plus tard, dans le lieu de son ultime retraite, fut érigé le fameux monastère de Deir el' rab, qui existe toujours.

Antoine ne fut pas le fondateur d'une forme particulière de vie monastique unifiée. Son exemple conduisit à une vie ascétique semi communautaire où n'existait ni règle, ni organisation précises : quelques moines se rassemblaient simplement autour d'un maître qui les guidait sur le chemin de l'ascétisme selon sa propre expérience personnelle.

Comme nous l'avons signalé, Antoine ne fut pas non plus l'initiateur de la vie anachorétique : nous avons des informations d'ascètes qui vivaient seuls dans différentes parties d'Égypte à la limite de la zone cultivée. Sur ce point, il faut ajouter que, en Égypte, le désert fait partie du paysage quotidien : la zone cultivée représente seulement une frange étroite, souvent quelques kilomètres de large, bordant les deux rives du Nil ; c'est pourquoi vivre dans le désert peut signifier résider à proximité d'un village. Le cas d'Antoine fut considéré comme particulier et exemplaire car il a affronté le "grand désert", c'est-à-dire qu'il s'est établi dans un lieu très distant de la zone habitée.

Indépendamment d'Antoine, le monachisme anachorétique se développa au IV<sup>e</sup> siècle également en Basse-Égypte, surtout dans le désert au sud-est d'Alexandrie.

On parle du fameux désert de Nitrie, ainsi nommé car il y existait (et il y existe encore) de grands dépôts de soude. Ici, selon la tradition, le monachisme commença grâce à l'œuvre d'Amoun, qui naquit aux environs de l'an 313, dans une famille riche. Ses parents l'obligèrent à se marier, mais il convainquit sa femme de vivre avec lui dans la chasteté. Peu après, vers l'an 330<sup>283</sup>, il partit à la "Montagne de Nitrie" (nom transmis par les sources), où il se construisit une retraite de deux cellules (*tholoi*). Amoun vécut dans le désert vingt deux ans et acquit très vite une célébrité de saint. De nombreux ascètes suivirent son exemple. La population des moines, provenant en particulier de la proche Alexandrie, grandit au point que ceux qui désiraient plus de solitude s'avancèrent encore plus loin dans le désert où ils fondèrent une autre colonie, celle de Scetis et plus tard celle de Celdas.<sup>284</sup>

Jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, Nitrie était une véritable ville du désert où vivaient plusieurs milliers de moines. Cette "ville" pourrait être définie comme une "association de solitaires". De fait, les moines n'étaient soumis à aucune règle précise ; ils pouvaient vivre seuls, par petits groupes de deux ou trois personnes ou en groupes élargis d'une centaine. De même, les pratiques ascétiques et le régime de vie étaient très variés.

Toutefois, il existait une série d'édifices communs et une organisation économique de type coopérative qui permettait aux moines de couvrir leurs nécessités quotidiennes dans les conditions difficiles du désert.

Dans le centre de la zone habitée, se trouvait une "église", mot par lequel on désignait tout un ensemble de lieux communautaires et pas seulement un édifice dédié au culte. Les moines se réunissaient là le samedi et le dimanche, les jours de fêtes, pour prier ensemble et prendre un repas commun, l'agape, qui avait des caractéristiques de banquet sacré. L'agape consistait en du pain, du vin et quelques légumes. Dans "l'église", on rassemblait aussi les produits du travail hebdomadaire qui étaient confiés à ceux chargés de les vendre dans les localités voisines. Les moines recevaient en échange les rations de pain, les aliments pour l'agape et des nutriments particuliers en cas de maladie.

Durant la semaine, les moines travaillaient à la confection de cordes, de nattes, de paniers en osier ou en feuilles de palmier. Ceux qui savaient écrire (certainement une petite minorité) copiaient les Saintes Écritures, d'autres allaient travailler comme manœuvre dans les champs voisins pendant la moisson.

Dans la zone communautaire, il y avait également des cuisines, des endroits où s'occuper des malades, des maisons pour les visiteurs et un tribunal rudimentaire : de trois palmiers pendaient des fouets pour punir les moines coupables de certaines offenses, comme le larcin par exemple.

Les réunions du samedi et du dimanche donnaient lieu à des débats spirituels (*collationes*) au cours desquels se discutaient les problèmes de la vie monastique. Les visiteurs y étaient aussi admis. Un moine âgé et respecté dirigeait le débat et les thèmes traités étaient en rapport avec la vie monastique : sa finalité, qui avait trait au contact avec l'Esprit Saint, les tentations du démon et la façon de les combattre, l'utilité et les limites du jeûne, la veille et autres mortifications, la prière, les vertus, les vices, etc.

---

<sup>283</sup> Cf. D. Chitty, *The Desert, a City*, Oxford, 1966, p. 11.

<sup>284</sup> La localisation de ces lieux monastiques a été éclaircie en 1932 par E. White dans son ouvrage *History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. La Nitrie des anciennes sources correspond à la zone peuplée de Barnugi, à la limite du désert ; Scetis à la dépression de Wadi el Natrum où se trouvent de grands dépôts de soude. Dans cette zone, existent encore aujourd'hui quatre célèbres couvents coptes. Les cellules se situaient à une distance d'au moins dix miles de Scetis.



Durant les autres jours de la semaine, la vie des moines se déroulait dans la prière, accompagnée de travaux manuels. Normalement, les moines travaillaient et priaient dans leur propre cellule, une simple construction de terre ou de pierre ou bien une grotte.

De fait, on pensait que ce régime était le plus adapté à la vie du moine : être dans sa cellule, souvent en prière ou méditant sur les Saintes Écritures. Pourtant, il y avait aussi des moines qui se réunissaient en groupe pour prier, mais il semble qu'il n'existait pas – durant les jours non fériés – de réunions liturgiques au sens strict du terme.

L'après-midi, les moines qui ne vivaient pas en isolement total se rendaient visite ou recevaient les laïcs qui venaient demander conseil. La nuit était consacrée à la prière et en partie au sommeil. Les veilles complètes étaient fréquentes.

Le régime alimentaire était varié mais bien maigre. Après de nombreuses discussions avec les pères, il semble que l'on soit arrivé à la conclusion qu'il était préférable de manger peu, en général du pain et du sel, tous les jours, plutôt que de s'adonner à de longs jeûnes suivis de nourritures plus consistantes. Normalement, il n'y avait qu'un repas par jour, aux alentours de trois heures de l'après-midi.

Bien que les moines de Nitrie aient respecté la hiérarchie ecclésiastique, ils refusaient en général d'être ordonnés prêtres. Nous savons que depuis les premiers temps, il y avait des prêtres dans la région<sup>285</sup> et que depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il existait un corps de huit prêtres, avec un chef chargé de célébrer la liturgie, d'instruire et d'administrer la justice<sup>286</sup>. Entrer dans la "communauté des solitaires" ne comportait aucun genre de rituel ou d'examen d'admission. Aux laïcs qui visitaient la Nitrie, on accordait la permission de rester le temps qu'ils voulaient à condition qu'au-delà d'une semaine, ils participent à l'un des travaux de la communauté. Il leur était également demandé de ne pas s'approcher des moines avant la mi-journée. En général, ceux qui souhaitaient devenir moines demandaient à un ascète, considéré comme sage et expert, de les prendre pour disciples ; s'ils étaient acceptés, ils se construisaient une cellule à côté de celle du maître.

De cette façon, des groupes, grands et petits, se sont formés autour d'un guide spirituel. En synthèse, la ville du désert était organisée de manière bien élastique : l'idéal de vie était l'anachorétisme, mais il y avait certaines structures sociales de type coopératif pour faciliter l'existence dans le désert, et une liturgie commune de fête pour qui voulait participer. Il existait, et c'est le point le plus important, un esprit commun et ininterrompu d'échange d'expériences internes.

Pacôme, l'autre grand personnage à l'origine du monachisme égyptien, naquit dans une famille païenne de la région de Thèbes, en Haute Égypte aux environs de 290. On raconte qu'à l'âge de vingt ans, il fut enrôlé de force dans l'armée de l'empereur Maxime et envoyé au combat. Pendant le voyage du Nil à la Méditerranée, le groupe de recrues auquel appartenait Pacôme fut enfermé dans une prison de Louxor pour éviter qu'il ne déserte. Les chrétiens du lieu allèrent visiter les conscrits leur apportant nourriture et réconfort.

Surpris par tant d'humanité, le jeune Pacôme se promit de devenir chrétien s'il survivait à la guerre. Quelques mois plus tard, l'empereur Maxime fut vaincu et le conflit prit fin. Pacôme tint sa promesse et se fit baptiser dans le village de Chenoboskion, près de Thèbes. Désirant se faire moine, Pacôme devint alors disciple d'un vieil anachorète, Palamon, qui vivait dans la région aux portes du désert. Il passa quelques années de sa vie comme anachorète jusqu'à ce qu'une vision – selon l'histoire – lui fit voir son chemin : "il ne devait pas vivre seul mais en compagnie d'autres hommes pour les réconcilier avec Dieu". Alors,

---

<sup>285</sup> *Lettre de Amoun*, chap. 31 et 32

<sup>286</sup> Palladio, *Historia Lausiaca*, chap. 7

Pacôme quitta son maître et, dans un petit village abandonné tout proche, Tabenne, il édifia une modeste construction où il s'établit avec quelques disciples.

Après diverses difficultés, le groupe grandit jusqu'à comprendre une centaine de moines. Pacôme, qui était doté d'une notable capacité d'organisateur, structura la vie commune – le cénobitisme – selon des normes et des activités précises et donna à son institution une règle, la première règle proprement dite que nous connaissons dans le monachisme chrétien.

Toutefois, il ne semble pas juste d'attribuer à Pacôme l'invention de l'organisation cénobitique. Dans les histoires de sa vie apparaissent d'autres communautés cénobites qui ne dépendaient pas de la sienne<sup>287</sup>. Nous avons en outre connaissance de communautés du Delta qui prétendaient descendre, à travers une lignée ininterrompue, de la première communauté de Jérusalem<sup>288</sup>. Pour son monastère, Pacôme s'inspira précisément de la communauté de Jérusalem dans laquelle les apôtres vivaient ensemble et partageaient tout. La Règle de Pacôme, dans la version que nous connaissons, ne se présente pas comme une structure normative rigoureuse ou rationnellement articulée, mais plutôt comme une série de dispositions *ad hoc* qui s'additionnèrent petit à petit, peut-être même après la mort du fondateur, comme une réponse aux exigences de la vie communautaire<sup>289</sup>.

Le premier monastère de Pacôme à Tabennesis a disparu (la localisation de Tabenne est du reste incertaine), puisqu'il a sûrement été construit en adobes selon le modèle des hameaux coptes de cette époque. De toute façon, les sources permettent de reconstituer sa structure et son organisation.

Le monastère de Pacôme a souvent été comparé à une construction militaire, aux campements ou aux casernes romaines de l'époque, types de constructions que Pacôme a certainement connus lorsqu'il était soldat.

La structure était circonscrite par un mur d'enceinte percé d'une unique porte d'accès et comprenait une maison pour les hôtes, une salle pour les réunions et le culte appelée "*sinaxis*"<sup>290</sup> à côté de laquelle se trouvaient un réfectoire, une cuisine et un four ; il y avait de plus une infirmerie et une bibliothèque. Les moines vivaient dans des "maisons" qui ressemblaient aux baraquements des camps militaires. Chaque maison pouvait loger entre vingt et quarante moines et le monastère comptait entre trente et quarante maisons<sup>291</sup>.

Les sources sont imprécises quant au plan de la maison, mais il devait probablement y avoir une pièce commune pour la prière, la session d'instruction et autres activités communautaires et, à l'origine, des cellules séparées pour chaque moine. Lorsque la population monastique s'accrut, chaque cellule fut occupée par trois moines qui ne dormaient pas couchés mais assis sur des sièges en briques.

Le monastère était dirigé par un Supérieur aidé d'un assistant (le second). L'autorité du Supérieur était quasi absolue et devait être respectée de tous. L'économie du monastère était à la charge d'un économe, lui aussi assisté d'un aide. La hiérarchie ne s'arrêtait pas là : chaque maison était gouvernée par un chef et un second et, économiquement, par un économe et un assistant lesquels rendaient compte au Supérieur et à l'économe général. Tous ces personnages hiérarchiques étaient choisis directement par le Supérieur.

---

<sup>287</sup> *Vie de Pacôme*, Graeca 1, chap. 33-34, 42, etc.

<sup>288</sup> Cassiano, *Collationes*, XXVIII, 5.

<sup>289</sup> La règle la plus ancienne nous est parvenue par la traduction que Jérôme a faite d'un texte grec et de plusieurs fragments coptes. La règle décrite par Palladio se rapporte au changement d'un développement ultérieur du monastère de Pacôme.

<sup>290</sup> La *sinaxis* n'est appelée "église" que dans la lettre d'Amoun.

<sup>291</sup> Selon le témoignage de Jérôme, *Préface à la traduction latine*, 2.

En outre, certaines "maisons" exerçaient des fonctions particulières et rendaient service à tout le monastère, et les moines se regroupaient selon l'activité qu'ils développaient. Il y avait ainsi les maisons des tisseurs, des tailleurs, des confectionneurs de nattes, des cordonniers, des menuisiers, etc.

Par ailleurs, trois maisons se dédiaient par roulement hebdomadaire à des travaux routiniers communs tels que laver la salle de réunion, transmettre les ordres des supérieurs concernant les activités quotidiennes, distribuer les outils, etc.

Lorsque le couvent de Tabennesis devint trop petit à cause de l'augmentation de la population monastique, un autre fut fondé à Faou (*Pbow*), à quelques lieues de là. En outre, deux monastères existants, mais qui ne dépendaient pas de Pacôme, demandèrent à être admis dans la communauté.

Un monastère pour les femmes fut également fondé. En peu de temps, il se forma une espèce de "congrégation" de couvents ; ils étaient tous localisés aux limites de la zone cultivée et dépendaient de celui de Faou, où Pacôme s'établit.

L'organisation de la "congrégation" (*Koinonia*) reprenait sur une autre échelle celle du couvent : au sommet, un Supérieur Général aidé d'un assistant. La partie économique était dirigée par un Grand Économe avec son assistant. La communauté dans son intégralité se réunissait à Faou deux fois par an : à Pâques pour les célébrations liturgiques et en août pour les questions administratives comme par exemple les élections ou les changements de supérieurs, d'économés et de leurs assistants.

Lorsque Pacôme fut certain que les bases sur lesquelles s'appuyait la "congrégation" étaient solides, il en abandonna la direction et s'établit dans l'une des maisons du monastère de Faou comme simple moine. Lorsqu'il mourut de la peste en 346, la *Koinonia* comprenait environ trois mille moines<sup>292</sup>. Avant de mourir, Pacôme réunit les supérieurs de tous les monastères et choisit parmi eux un nouveau Supérieur Général. Partant de cet exemple, il devint pratique courante que le Supérieur Général désigne son successeur.

L'admission dans le monastère de Pacôme était très simple. Tout le monde était admis à l'exception de ceux qui n'étaient pas *sui iuris*, c'est-à-dire ceux qui menaient une vie moralement désordonnée.

En général, le postulant passait quelques jours à la porte du couvent, souvent à jeun, jusqu'à ce que le gardien le fasse entrer. Le même gardien se chargeait de lui faire subir une sorte d'examen d'entrée, de lui enseigner quelques oraisons ainsi que la Règle.

Suite à cela, le postulant revêtait l'habit monacal qui se réduisait, dans toute l'Égypte, en été à une simple tunique de lin et l'hiver à un tissu grossier de laine avec une cape en peau de mouton non tannée. On lui indiquait ensuite une maison et il était introduit parmi l'assemblée des moines. Dans les premiers temps, ni le noviciat ni les vœux n'existaient. Le désir sincère de renoncer au monde et d'embrasser la vie commune suffisait.

Un point intéressant de la Règle de Pacôme était que le moine analphabète devait obligatoirement apprendre à lire. Tous les monastères pacômien, comme nous l'avons vu, possédaient une bibliothèque.

La journée du moine se déroulait entre le travail, la prière et les sessions d'enseignement (catéchèse). Le matin et le soir se tenaient deux réunions de prière (*sinaxis*). Les matines étaient communes à tout le monastère, les vêpres se célébraient dans les différentes maisons. Ces séances consistaient en une lecture de passages des Écritures ; celle-ci était effectuée à

---

<sup>292</sup> Palladio, *Historia Lausiaca*, chap. VII.

tour de rôle par un moine tandis que les autres écoutaient en silence. La séance comprenait, par intervalles, des moments de méditation et de recueillement en pénitence de ses péchés. Le dimanche, la *sinaxis* consistait en une psalmodie de répons.

Les séances d'enseignement étaient de deux types : les unes à la charge du Supérieur du monastère avaient lieu l'une le samedi et deux autres le dimanche. L'autre type de séance était à la charge du supérieur de la maison les jours de jeûne, ou alors, le mercredi et le vendredi. Ces dernières avaient lieu après la prière commune et s'achevaient par une méditation.

Le régime alimentaire était austère mais équilibré. Il semble que les moines avaient un repas commun à midi, mais tous n'étaient pas obligés d'y participer. En général, les aliments consommés étaient crus. La viande et les légumes cuits étaient réservés aux malades. On ne buvait pas de vin. Les plus pénitents avaient droit à un régime plus austère (du pain et du sel seulement) et, pour qui le désirait, à une nourriture légère dans les maisons au coucher du soleil, après les prières. Nous n'avons pas de renseignements sur le repos nocturne, mais veiller une bonne partie de la nuit était apparemment une pratique courante.

Pacôme ne voyait pas d'un bon œil que les moines fussent ordonnés prêtres ; lui-même refusa l'ordination car il pensait que ce pouvait être source d'orgueil et de divisions.

Dans les premiers temps, les moines sortaient du couvent le dimanche pour assister à la célébration de l'eucharistie ; par la suite, pour des raisons pratiques, des églises furent construites dans les monastères où des prêtres du diocèse officiaient la cérémonie.

Le code pénal de la communauté était plutôt sévère et axé sur le respect de la discipline et de la hiérarchie. Il devait être appliqué fréquemment car les moines, dans leur majorité, provenaient des campagnes et n'étaient que superficiellement convertis.

Mis à part les deux jeûnes hebdomadaires et les veilles, l'ascétisme était plutôt modéré comparé à celui que pratiquaient de nombreux anachorètes.

Pacôme considérait que la finalité de la vie monastique était "l'acquisition de l'Esprit Saint". Cependant, les moyens pour atteindre ce but ne résidaient pas seulement dans les pratiques ascétiques mais aussi dans la discipline, l'obéissance et le travail. En ce sens, il est intéressant de signaler que le temps dédié au travail selon la Règle était supérieur à celui consacré à la prière.

À propos de l'enseignement spirituel donné par Pacôme, il faut mentionner qu'il présentait certains aspects résolument ésotériques : on sait qu'il disposait d'une sorte de code secret élaboré avec les lettres de l'alphabet copte dont la clé n'était connue que des disciples les plus anciens et de confiance<sup>293</sup>. Par conséquent, il est légitime de penser que dans le corps monastique existait une hiérarchie initiatique en plus de celle structurelle ou peut-être coïncidant avec elle.

Dans le monastère pacômien tout comme dans les colonies d'anachorètes, les moines vivaient plongés dans le surnaturel, entre visions angéliques, révélations et luttes contre le démon. Cette intense atmosphère spirituelle ne semblait pas contredire l'organisation quasi militaire du travail et des rôles hiérarchiques.

En résumé, on peut dire que l'idée maîtresse sur laquelle était fondé le monastère pacômien était le service : chaque membre était au service du corps monastique ; chacun développait un type de travail – manuel, formel ou didactique – qui permettait au monastère de subvenir aux nécessités matérielles ou de progresser dans la vie spirituelle.

---

<sup>293</sup> *Pachomiana latina*, Édition A. Boon. Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1932, 7, pp. 77-101.

### 3. Le monachisme syrien

Le monachisme syrien présente des caractéristiques résolument originales par rapport au monachisme égyptien ou au monachisme occidental ; pour cette raison, il semble certain que son origine et son développement ont été autonomes.

Avant tout, il faut préciser que, dans les premiers siècles de notre ère, la région nommée Syrie comprenait la Phénicie, la Syrie actuelle et une partie de la Mésopotamie. C'était une province de frontières où cohabitaient et s'affrontaient les civilisations gréco-romaine, sémitique et perse. Ainsi, tandis que la région méditerranéenne, ayant son centre à Antioche, était fortement hellénisée, la région orientale, ayant pour centre Édesse, était fortement influencée par les traditions sémitique et perse.

Le christianisme s'était radicalisé en Syrie à partir du 1<sup>er</sup> siècle, se propageant facilement depuis la Palestine grâce aux similitudes de race, de langue et de coutumes entre les deux régions. Ces ressemblances permirent au christianisme syrien de se maintenir très proche de l'esprit des pratiques du christianisme palestinien primitif. À l'opposé, le courant occidental qui se diffusa en Asie Mineure, en Grèce, en Égypte et en Italie incorpora dès les origines de nombreux éléments de la culture et de la tradition philosophique grecques.

L'étude du courant syrien du christianisme a été très négligée par les chercheurs occidentaux pour différentes raisons : peu d'analogies culturelles, problèmes de langue, difficultés pour trouver les documents anciens dans les régions où la culture musulmane était prépondérante, etc. Cependant, avec l'avancée des études, l'importance du courant oriental du christianisme devint plus évident : parti de Syrie, il toucha les vastes régions de l'Asie (Arabie, Arménie, Perse, Inde, les plaines de l'Asie centrale jusqu'aux confins de la Chine) et put compter sur une organisation et un nombre de fidèles non moindre à ceux du christianisme occidental. Seule l'invasion musulmane put mettre un terme à son expansion.

L'Église syrienne primitive se caractérisait par sa rigueur et son extraordinaire engagement dans l'ascétisme. On sait qu'il était demandé à tous les baptisés de pratiquer une vie de "pauvreté", à savoir une vie toute dédiée à la prière ainsi qu'à l'apostolat, et dans laquelle l'observation du jeûne avait une grande importance. Il semble aussi que la pratique de la "sainteté", c'est-à-dire la virginité et le célibat, était imposée aux fidèles.

Les chrétiens de la communauté syrienne primitive se nommaient eux-mêmes "Fils du pacte" (ou de l'alliance : *benai queiama*) et étaient très conscients d'appartenir à un groupe radical, engagé dans une œuvre de purification et de rédemption universelle.

Ils usaient d'une terminologie de guerre ; les paroles clés de leur théologie et de leurs pratiques étaient : lutte, bataille, guerre. Ceci nous donne une idée du climat mental dans lequel ils vivaient. Mais l'aspect le plus surprenant de l'église syrienne primitive est que l'implication totale et l'extrême rigueur n'étaient pas seulement requises d'une petite élite parmi les fidèles, mais de tous les membres de la communauté. Seul celui qui était disposé à renoncer à tous ses biens, au mariage et à tout lien avec ce monde pouvait prétendre faire partie de la "Nouvelle Alliance" et poursuivre la bataille de purification cosmique dans laquelle la communauté s'était engagée<sup>294</sup>.

Ainsi, l'église syrienne présente depuis les débuts des caractéristiques de rigueur, d'ascétisme et une terminologie qui la relie directement à la communauté des Esséniens<sup>295</sup>.

---

<sup>294</sup> A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain, 1960, I, p. 13.

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 17-25.

Mais il faut dire que tout le climat de la religiosité syrienne des premiers siècles de notre ère était imprégné d'extrémisme. En Syrie, parallèlement à l'Église orthodoxe, des mouvements hérétiques proliféraient, caractérisés par une rigueur exagérée comme par exemple la secte des "enkratiques" (les "continents") de Tatien (120-170 approximativement) qui considéraient le mariage comme une "fornication et une œuvre de Satan" ; ou les groupes christiano-gnostiques de Marcion et de Valentin, tous deux d'un extrémisme ascétique notable. Ces sectes eurent une grande diffusion en Syrie et on peut affirmer que, par rapport à elles, l'Église orthodoxe était minoritaire ; au niveau populaire, elles étaient même considérées comme étant l'expression du véritable christianisme. En outre, dans le monachisme syrien, la rigueur et l'extrémisme atteignirent des limites véritablement incroyables. Les pères grecs<sup>296</sup> considéraient ce monachisme comme un phénomène très curieux et original, et les moines égyptiens contemporains n'hésitaient pas à le qualifier d'aberrant et d'exhibitionniste.

Effectivement, il ressort des documents anciens<sup>297</sup> que les moines syriens des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles abandonnaient toute forme de civilisation et vivaient comme les animaux sauvages : ils erraient sans fin dans les montagnes et les déserts, nus, sans jamais se laver ni se couper les cheveux ni les ongles. Ils passaient la nuit dans des grottes naturelles ou dans des cavernes qu'ils s'étaient creusées, ou bien accrochés aux roches comme des oiseaux, exposés au vent et aux intempéries.

Certains, les "dendrites", vivaient à la cime des arbres et n'en descendaient jamais. Ils se nourrissaient de fruits ou de racines ; certains mangeaient de l'herbe comme les animaux. Beaucoup d'entre eux pratiquaient des jeûnes terribles qui duraient jusqu'à vingt jours. Leur unique activité était la prière continue ; mais le plus surprenant chez ces anachorètes syriens, c'est l'extraordinaire fantaisie avec laquelle ils cherchaient inlassablement de nouvelles tortures à infliger à leur corps qu'ils considéraient comme le réceptacle de tous les maux.

Ainsi, certains portaient de lourdes chaînes à la ceinture, aux bras et aux jambes ; d'autres s'enchaînaient à un mur ; d'autres vivaient enfermés dans de minuscules cellules. Souvent, ils cumulaient toutes ces tortures, vivant reclus dans des environnements sans toit, exposés aux intempéries, ou dans des cellules au toit si bas qu'ils ne pouvaient se tenir debout. D'autres au contraire étaient toujours debout, y compris la nuit. Certains ne pouvaient se résoudre à mourir de mort naturelle. Leur idéal était de mourir pour le Christ au moyen de tortures ; et, comme nul ne les leur infligeait, ils faisaient l'impossible pour s'auto détruire par des jeûnes inouïs ou bien s'offraient comme nourriture aux fauves et aux serpents, et en arrivaient même à se jeter dans le feu.

Mais de toutes les techniques d'auto mortification inventées par les anachorètes syriens, celle qui resta dans la mémoire des anciens et des contemporains fut celle introduite par Siméon le Stylite (389-459). Après avoir passé beaucoup de temps enchaîné à un mur et avoir effectué de terribles jeûnes qui duraient tout le carême, insatisfait de ces épreuves d'ascèse, il fit édifier une haute colonne au sommet de laquelle il passa, debout, les dernières quarante années de sa vie. Du haut de la colonne, Siméon prêchait deux fois par jour aux masses qui venaient en pèlerinage pour admirer ce cas aussi extraordinaire d'héroïsme ascétique.

L'exemple de Siméon se diffusa rapidement et, en Syrie, les colonnes se multiplièrent d'où les terribles ascètes haranguaient les foules, les exhortant à expier et à craindre Dieu.

Un monachisme aussi insolite et extrémiste ne peut aisément être circonscrit dans les schémas du message évangélique. Même en considérant la nette tendance à l'ascétisme et à la

---

<sup>296</sup> Grégoire de Nicée, dans *Migne, Patristica Griega*, 37, 1455.

<sup>297</sup> Épître de Saint Éphraïm de Syrie à un disciple, cf. F. C. Burkitt, *St. Ephraim's Quotations from the Gospel*, p. 24.

rigueur de l'Église syrienne primitive et son étroite relation avec la communauté des Esséniens, il demeure difficile d'expliquer à travers ces modèles le niveau disproportionné d'auto mortification et d'auto mutilation atteint par les moines syriens. Il faudra donc trouver d'autres facteurs expliquant l'apparition de ces caractéristiques dans le monachisme syrien.

Il semble qu'il faille chercher en Orient, en Perse et en Inde les modèles dont s'est inspiré ce monachisme.

Les ascètes errants qui se soumettaient à de terribles mortifications étaient connus en Inde depuis le VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. Et c'est précisément contre cet extrémisme ascétique que Bouddha prêcha la Voie du Milieu.

Nous savons aussi que les moines jaïnistes pratiquaient de rigoureuses abstinences et que leur doctrine leur permettait de se laisser mourir de faim, une fois parvenus à la vieillesse.

Il est facile d'avancer l'hypothèse selon laquelle le monachisme syrien aurait été influencé d'une façon ou d'une autre par ces modèles connus en Occident depuis l'époque d'Alexandre. Il ne faut pas oublier, en outre, que sous les Séleucides, successeurs du Macédonien, la Syrie, la Perse et l'Inde occidentale faisaient partie d'un seul empire. Mais une influence venue de la Perse plutôt qu'une influence directe de l'expérience ascétique hindoue paraît plus vraisemblable.

C'est en Perse, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, que se propagea le Manichéisme qui reprit de nombreux éléments de la spiritualité et de l'ascétisme hindous, en les transformant et en les réadaptant.

Le babylonien Mani (216-276), fondateur de la nouvelle religion, déclarait être le dernier d'une longue série de messagers célestes envoyés l'un après l'autre à l'humanité : parmi les plus importants d'entre eux, il y avait Zarathoustra, Bouddha et Jésus. Mais, tandis que ces derniers avaient révélé des vérités incomplètes, destinées à des parties plus ou moins importantes de l'humanité, Mani prétendait enseigner la vérité universelle, la gnose absolue, capable d'illuminer le monde entier. Reprenant une croyance chrétienne et l'adaptant à lui-même, Mani affirma être le Paraclet, ou encore, l'Avocat de l'Humanité dont Jésus avait prédit la venue.

Les doctrines de Mani, dans lesquelles se mêlent en une synthèse très originale des éléments mazdéens, bouddhistes et chrétiens, sont fondées sur un dualisme absolu entre Lumière et Ténèbres, Bien et Mal, Esprit et Corps<sup>298</sup>.

Un mythe cosmologique complexe et puissant explique comment le monde de la Lumière fut attaqué et vaincu par le monde des Ténèbres. Il résulta de cette défaite, ou chute, que des particules de Lumière restèrent prisonnières de la matière et aspirèrent à retourner dans le monde supérieur. L'être humain, fait de chair et d'esprit, ressent ce mélange comme une monstruosité et aspire à ce que cette partie spirituelle se libère de la prison de chair. Au travers de la connaissance ou gnose de son véritable être divin, du rejet du corps et de ses fonctions qui l'attirent ici-bas, le fidèle manichéen prend le chemin du salut qui le conduira à s'unir avec le monde de la Lumière.

Pour Mani, la nouvelle religion, dépositaire de la vérité absolue, ne devait pas avoir de limites dans sa propagation. C'est pourquoi il envoya des missionnaires dans plusieurs pays d'Occident et d'Orient jusqu'en Inde et en Asie centrale.

---

<sup>298</sup> Pour approfondir le thème des doctrines manichéennes que nous ne pouvons exposer ici en détail, consulter H.C. Puech, *Le Manichéisme dans Histoire des Religions*, dirigé par Puech lui-même, Paris, 1970.

Ainsi, et jusqu'à la mort de son fondateur qui fut crucifié et écorché vif à l'instigation du clergé perse (les mages mazdéens), le Manichéisme connut une rapide expansion jusqu'à devenir un adversaire dangereux pour le Christianisme, en particulier en Syrie et en Perse. Sa propagation fut facilitée car il put absorber de nombreux courants hérétiques, en particulier les gnostiques lesquels proliféraient alors en marge du Christianisme orthodoxe.

En plus d'organiser un clergé hiérarchique comme fondement de son Église universelle ou Église de la Lumière, Mani créa aussi un ordre monastique. La Règle de cette communauté s'est malheureusement perdue, mais il est possible d'en recomposer les points essentiels<sup>299</sup>.

Le monachisme manichéen reprend, en les exacerbant, plusieurs éléments du bouddhisme. Les moines manichéens étaient des ascètes errants, tenus au célibat et à la pauvreté. Ils ne pouvaient rien posséder ni construire d'abri pour se protéger des intempéries. Il leur était interdit de se consacrer à un quelconque travail car ils avaient pour obligation de vivre de la charité des fidèles. Ils étaient strictement végétariens et, comme les bouddhistes, ne mangeaient qu'une seule fois par jour, mais il leur était interdit de préparer les repas eux-mêmes car, selon leurs croyances, cette opération pouvait abîmer les particules de lumière présentes dans les aliments. En conséquence, pour ne pas mourir de faim, ils devaient toujours être accompagnés d'un fidèle laïc, en général un jeune, qui assumait la faute inhérente à cet acte. Ils ne pouvaient pas non plus allumer de feu, ni toucher l'eau car, à la différence des bouddhistes, la saleté leur était un état naturel. Toujours par crainte d'abîmer les particules de lumière présentes dans la nature, ils ne pouvaient toucher ni les plantes ni les fleurs et, comme les moines jainistes, devaient se déplacer avec une extrême prudence pour éviter d'écraser les insectes.

Soumis à des restrictions si rigoureuses, les moines manichéens ne pouvaient se consacrer qu'à la prière continue et à la méditation. Hormis ces pratiques, leur unique activité consistait à copier et peindre des livres saints. Les devoirs religieux, comme dans le bouddhisme, incluaient la confession des péchés et une réunion liturgique hebdomadaire au cours de laquelle les moines écoutaient un sermon, priaient et chantaient les hymnes ensemble.

Les moines manichéens se soumettaient très souvent à des jeûnes rigoureux qui réduisaient leur corps à une extrême maigreur. La dépréciation de leur propre corps était si grande qu'ils ne prenaient aucun remède en cas de maladie, ni aucune précaution face aux dangers ; aussi furent-ils nombreux à mourir dévorés par les bêtes sauvages ou de la main de bandits. En résumé, Mani semble avoir modelé son monachisme en se basant sur des exemples hindous qu'il a probablement expérimentés lui-même : l'influence bouddhiste est évidente mais on ne peut écarter l'influence de groupes ascétiques plus radicaux.

C'est donc à travers la médiation du manichéisme que les expériences du monachisme hindou se propagèrent en Asie occidentale jusqu'à la Méditerranée. Ce canal nous permet de comprendre nombre des aspects étrangers et extrémistes du monachisme chrétien de Syrie. Avec ce qui a été dit jusqu'ici, il paraît évident que, dans l'Orient syrien, le cénobitisme se soit affirmé tardivement et avec une certaine difficulté : l'idéal monastique était l'anachorétisme, les Règles et les Supérieurs étaient considérés comme des obstacles sur le chemin de la reconquête de l'état édénique. C'est seulement à la fin du IV<sup>e</sup> siècle que le modèle cénobite commença à gagner du terrain et que les premiers couvents furent fondés. Au siècle suivant, les monastères se multiplièrent et finirent par devenir très nombreux et très influents<sup>300</sup>. Toutefois, les moines syriens concevaient la vie cénobitique d'une manière bien différente de celle de Pacôme ou de Benoît. Il suffit de dire que, dans toute la littérature

<sup>299</sup> Cf. A. Vööbus, *op. cit.*, I, chap. IV.

<sup>300</sup> Cf. Teodoreto de Ciro, *Historia Religiosa*, XXX, 5.



syrienne des origines, on ne trouve aucun document qui, de quelque façon, s'approche de la règle monastique latine spécifique : un code, mi-spirituel et mi-juridique, qui règle la vie de la communauté, fixe l'horaire des activités, l'ordre hiérarchique, etc. Nous possédons une série de textes, dont certains ont été publiés récemment, qui répondent au nom de Règles<sup>301</sup>. Parmi eux, le plus connu est ce que l'on appelle la "Règle de Rabbula", célèbre moine des IV-V<sup>e</sup> siècles qui fut aussi plus tard évêque d'Édesse. Mais il y est toujours question de réprimandes ou de conseils donnés à des moines sur des questions générales de comportement.

En réalité, il semble qu'en Syrie il n'ait pas existé de cénobitisme intégral comme celui de Pacôme. L'idéal monastique était toujours l'anachorétisme et le monastère était considéré comme une sorte d'école préparatoire à l'ascétisme solitaire. De fait, dans les couvents de Syrie, les meilleurs moines étaient sélectionnés pour la vie de réclusion, qui était entièrement consacrée à l'oraison et aux exercices particuliers d'ascèse. Les reclus étaient considérés comme les véritables moines, tandis que les autres, par leur travail, assuraient le bon fonctionnement du couvent et procuraient le nécessaire à la survie des solitaires.

La structure des couvents reflétait cet idéal monastique : ce n'était que tours et cellules spéciales pour les reclus et les autres ascètes vivant en marge de la communauté.

À l'époque des grandes controverses chrétiennes, durant les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles (dont nous parlerons plus loin) en Syrie, se constitua l'Église monophysite séparée de Byzance et de Rome, qui avaient admis la doctrine orthodoxe, et de celle de Perse, qui avait adopté la thèse nestorienne.

La majeure partie des couvents de Syrie adopta la thèse monophysite et, sous l'impulsion missionnaire de la nouvelle Église, la vie monastique connut une large expansion. De fait, le VI<sup>e</sup> siècle marqua l'apogée du monachisme en Syrie tant par le nombre de moines et de couvents que par son influence sur la population.

Au siècle suivant, la Syrie fut conquise par les musulmans, et par conséquent le christianisme commença à reculer face à l'Islam. Mais le monachisme monophysite et nestorien exerça sur l'Islam une profonde influence.

Tout d'abord, ils transmirent à l'Islam, au travers d'un grand travail de traduction patronné par les califes de Bagdad, des textes fondamentaux de la science et de la philosophie grecques qu'ils avaient copiés et conservés dans leurs monastères, développant ainsi en Orient une œuvre similaire à celle des Bénédictins en Occident durant le Moyen-Âge.

En second lieu, les pratiques ascétiques des moines chrétiens et leur spiritualité se diffusèrent rapidement dans le monde musulman et contribuèrent à créer un nouveau grand mouvement monastique, le Soufisme.

#### **4. Hypothèse sur l'origine du monachisme chrétien**

Ceux qui étudient le Christianisme ont toujours prétendu que le monachisme trouve son origine dans une interprétation radicale du message de l'Évangile, en particulier en ce qui fait référence à la pauvreté, à la renonciation des biens matériels et à la chasteté.

Cette thèse se base sur le travail de propagande fait par Athanase, évêque d'Alexandrie, qui attribuait à Antoine les mêmes motivations pour avoir choisi la vie ascétique.

Pour compléter cette interprétation, les écrivains chrétiens ajoutent que le monachisme se répandit rapidement au IV<sup>e</sup> siècle en réaction à la baisse de pression morale et religieuse

---

<sup>301</sup> Cf. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism*, Stockholm, 1960.

qui fit suite à la pacification entre l'État romain et l'Église, œuvre de Constantin. Lorsque le christianisme devint religion officielle de l'empire (324), l'impulsion religieuse des chrétiens, qui avaient supporté stoïquement la persécution, diminua naturellement. Le monachisme aurait été défendu précisément grâce au travail de ceux qui voulaient maintenir le haut niveau spirituel du peuple chrétien.

De toute façon, cette interprétation présente quelques points obscurs. Premièrement, à l'époque de Constantin, Antoine, considéré comme l'initiateur de la vie anachorétique, avait déjà passé trente ans dans le désert, et il n'était pas le premier à avoir fait une pareille expérience. En second lieu, la rapide expansion du monachisme au IV<sup>e</sup> siècle fait douter que celui-ci ait eu une portée plus grande, en prenant comme référence les modèles et les expériences antérieurs. Enfin, comme on l'a fait remarquer plusieurs fois, la vie d'ascèse n'est en aucune façon une exigence de la vie chrétienne : le Christ des Évangiles canoniques invite ses disciples à abandonner leurs biens matériels, mais à aucun moment il ne leur demande de quitter la vie civile. Lui-même vit parmi les gens et sa retraite dans le désert de Judée fut brève.

Sur la base de ces considérations, la thèse de l'origine strictement chrétienne du monachisme commença à être sérieusement ébranlée au siècle passé. Certains chercheurs supposèrent que les premiers moines avaient adopté ce système de vie des prêtres égyptiens<sup>302</sup>. D'autres pensèrent à une influence des religions des mystères et du néo-pythagorisme ; d'autres encore, à des influences manichéennes et bouddhistes. Comme nous l'avons vu, au III<sup>e</sup> siècle, le Manichéisme s'était déjà répandu en Égypte et en Syrie<sup>303</sup>, transmettant des enseignements érémitiques radicaux, en partie dérivés des expériences hindoues<sup>304</sup>.

Pourtant, après la découverte des manuscrits de la Mer Morte et du monastère de Qumran, une partie de la critique moderne, sans nier totalement ces influences, tend à chercher l'origine du monachisme chrétien dans les communautés érémitiques des Esséniens et des Thérapeutes<sup>305</sup>. Nous avons déjà vu, à propos des Esséniens, leur affinité étroite avec la communauté de Jérusalem et l'Église primitive ; nous analyserons maintenant la similitude de leur vie ascétique avec le monachisme le plus ancien, chrétien, égyptien ou syrien.

Ce qui frappe avant tout, c'est la coïncidence dans la répartition géographique des premiers centres chrétiens et ceux des esséno-thérapeutes. Comme nous l'avons vu, plusieurs faits nous informent que le monachisme existait en Égypte, que ce soit sous forme anachorétique ou cénobitique avant Antoine et Pacôme. Il est fait mention de cénobites dans le Delta, du temps de Pacôme, dans la même zone de Chenoboskion où l'on a trouvé les fameux manuscrits gnostiques dont les théories peuvent être amplement reliées à celles des Esséniens. Les régions monastiques de Nitrie se trouvaient dans la zone précise où vivait la principale communauté des Thérapeutes. L'organisation semi-cénobitique de Nitrie, avec des réunions hebdomadaires communes pour célébrer l'agape sacrée et développer des sessions d'apprentissage, est si semblable à celle des Thérapeutes qu'il est difficile de ne pas penser à une influence directe.

En Palestine, le monachisme fleurit surtout dans ce que l'on appelle le "désert monastique", à savoir le désert de Judée où se trouve Qumran.

---

<sup>302</sup> E. Weingarten en 1877 soutint l'hypothèse selon laquelle le monachisme égyptien dérive des "reclus" du temple de Sérapis à Memphis.

<sup>303</sup> Mani lui-même chargea quelques-uns de ses disciples de l'évangélisation de la Syrie et de l'Égypte. La mission en Égypte s'accomplit entre 244 et 261. Cf. H. C. Puech, *Manichéisme*, dans *Histoire des Religions*, Paris, 1970.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>305</sup> F. Pericoli-Ridolfini dans son livre *À l'origine du Monachisme : La convergence essénienne*, Rome, 1966, analyse en détail la similitude entre les Esséno-thérapeutes et les premiers chrétiens d'Égypte.

Enfin, les "Fils de l'Alliance", qui sont à l'origine du christianisme ascétique en Syrie, conservent le même nom que les Esséniens qui se dénommaient eux-mêmes la communauté de la "Nouvelle Alliance".

L'extrémisme érémitique de l'Église syrienne, son insistance à propos de la virginité, du célibat et de la pauvreté sont en relation directe avec la communauté de Jérusalem et avec les Esséniens, qui, comme nous le savons, vivaient aussi dans les "campagnes de Damas", c'est-à-dire en Syrie.

L'autre lien est le suivant : les sources nous parlent d'ermites, comme les maîtres d'Antoine et de Pacôme, qui vivaient en marge des villages et menaient une vie solitaire suivant une antique coutume. Or nous savons que les Thérapeutes et les Esséniens étaient dispersés en Judée et dans la diaspora, et qu'ils vivaient à l'extérieur des villes et des villages.

Il est probable que les techniques ascétiques que nous avons rencontrées dans la communauté de Qumran et celle du lac Maréotis – abstinence sexuelle, jeûnes, oraisons et méditation sur les Écritures – aient aussi été pratiquées par les Esséniens et les Thérapeutes qui vivaient près des villes et des villages. Ces pratiques sont les mêmes que celles enseignées à Antoine et à Pacôme par leurs maîtres, et qui furent ensuite transmises à tous les moines anachorètes et cénobites.

En ce qui concerne les cénobites, on peut ajouter que Jérôme avait déjà relevé la grande ressemblance entre leur mode de vie et celui des Esséniens<sup>306</sup>. Celui-ci raconte, par exemple, que dans les centres égyptiens les moines étaient organisés en dizaines et en centaines, tout comme à Qumran.

Les parallèles entre la Règle de Qumran et celle de Pacôme sont surprenants, particulièrement dans le domaine du droit pénal et en ce qui concerne l'admission des postulants<sup>307</sup>. De plus, dans les deux cas, le travail manuel faisait partie intégrante de la vie en commun et, comme tel, n'était pas laissé au libre arbitre, mais organisé et dirigé par un surintendant.

On trouve d'autres coïncidences dans les coutumes monastiques, dans le système d'alimentation, dans les oraisons avant de se nourrir et surtout dans la structure générale du monastère. En effet, celui de Qumran semble être le prototype de tous les monastères chrétiens qui se sont succédé à partir de celui de Pacôme.

En résumé, nous pensons pouvoir affirmer que la vie monastique des Esséniens-Thérapeutes, sous ses différentes formes connues – Qumran, Camps de Damas, Communautés du lac Maréotis, groupes ou ascètes en marge des villes ou des villages – représentent le modèle qui inspira les différentes formes du monachisme chrétien.

## 5. Les controverses doctrinaires

Les controverses sur la nature de Jésus-Christ et sur le sens de sa mission sur terre ont commencé très tôt dans la communauté chrétienne.

Dès les premiers temps, à l'époque des apôtres, une forte polémique surgit entre deux des protagonistes de l'histoire de l'évangélisation : Paul et Jacques, ce dernier étant le frère de Jésus et le chef de la communauté de Jérusalem.

Tandis que Paul, qui était citoyen romain, proclamait la nécessité de couper toute relation avec la religion juive et de prêcher l'Évangile aux gentils, Jacques et la communauté

---

<sup>306</sup> *Épître XXII à Eustache*, 35.

<sup>307</sup> Cf. F. Pericoli-Ridolfini, *op. cit.*, p. 81-94.

judéo-chrétienne de Jérusalem restaient attachés à certains thèmes de culte de la doctrine hébraïque, prétendant les imposer aux gentils convertis.

La christologie de Paul est bien connue et a constitué le point de départ de l'orthodoxie. Pour Paul, le Christ est un être céleste, fils de Dieu, fait homme en la personne de Jésus qui a assumé, en victime innocente, les péchés de la race humaine. Son sacrifice, manifestation de la Justice et de l'Amour Divin, réconcilie l'humanité et l'univers avec Dieu. Après la résurrection, par laquelle il triomphe de la mort, Jésus reçoit de Dieu une position plus élevée qu'avant son incarnation.

Les doctrines des judéo-chrétiens qui se référaient à Jacques sont beaucoup moins connues et ont généré des discussions enflammées entre les chercheurs<sup>308</sup>. Il semblerait pourtant que la divinité de Jésus – telle que l'entendait la chrétienté des siècles suivants – fut étrangère à l'esprit de la communauté de Jérusalem. De toute façon, très tôt nous entendons parler d'un groupe de judéo-chrétiens, les Nazaréens<sup>309</sup> ou Ébionites (les pauvres) qui vraisemblablement émanent de la première communauté de Jérusalem car ils nourrissent un grand mépris à l'égard des idées de Paul.

Les Ébionites, dont nous pouvons suivre les traces en Syrie jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, ne voyaient en Jésus qu'un Messie, dans le sens de prophète de la tradition hébraïque, et niaient résolument sa divinité. Les deux premiers chapitres de l'Évangile de saint Matthieu, dans lesquels est retracée la généalogie de Jésus à partir de David (généalogie qui ne concorde pas avec celle de Luc), et où est racontée sa conception de l'œuvre de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie, n'existaient pas dans la version hébraïque que possédaient les Ébionites<sup>310</sup>.

Autant dire que pour les premiers chrétiens d'origine hébraïque qui concevaient la divinité comme unique et transcendante et le Messie comme un prophète humain et temporel, il était très difficile d'accepter la divinité de Jésus.

À l'inverse, l'idée qu'un être divin puisse descendre sur terre pour délivrer l'humanité du vice et de la faute n'était étrangère ni aux Grecs ni aux Romains, accoutumés par les philosophes hellénistiques, en particulier ceux du néo-pythagorisme, à imaginer une longue succession de divinités et d'Éons, émanant hiérarchiquement de la divinité suprême. D'autre part, la doctrine de la malignité intrinsèque de la matière s'était répandue dans le monde grec, principalement dans les milieux philosophiques ; par conséquent, il était déconcertant et quasi blasphématoire de penser que le Dieu suprême ou son fils, la Parole ou Logos divin, pouvait naître d'un ventre féminin après neuf mois de gestation. Ainsi, de par leur formation culturelle, il était difficile pour les Grecs, qui n'avaient pas été témoins des vicissitudes terrestres de Jésus, d'admettre son humanité.

Ces considérations préliminaires nous conduisent à un problème plus général : la constitution de la doctrine christologique orthodoxe. Il s'agit d'un problème difficile et complexe où il est néanmoins possible d'établir certains jalons. En premier lieu, d'un point de vue doctrinaire et liturgique, le christianisme primitif fut un phénomène beaucoup plus complexe et différencié que ce que l'orthodoxie lui succédant voulut le faire croire.

En second lieu, la formation des dogmes orthodoxes fut graduelle, au sein de grands contrastes, doutes et fractures, fortement influencés soit par le pouvoir politique soit par les différences culturelles et nationales.

---

<sup>308</sup> Les limites du problème sur le judéo-christianisme sont discutées par M. Simon et A. Benoît dans *Le judaïsme et le christianisme anciens d'Antioche Épiphanie à Constantin*, Paris, 1968, chap. V.

<sup>309</sup> Nous devons nous souvenir que cette terminologie fut la première en usage pour désigner les successeurs du Christ. Cf. *Actes des Apôtres*, 24,5.

<sup>310</sup> *Épiphanie*, Haeres, XXX, 13.

En ce qui concerne le premier point, il faut ajouter que le panorama historique a radicalement changé depuis qu'on a découvert en 1945 une bibliothèque gnostique entière. Cette découverte sensationnelle, quasi contemporaine des manuscrits de la Mer Morte, a été faite par hasard dans les environs du village de Nag-Hammadi, l'antique Chenoboskion, en Haute-Égypte.

Dans une grande jarre enfouie sous terre, un paysan découvrit treize livres de papyrus recouverts de cuir. Après de nombreuses vicissitudes, la majeure partie des codex terminèrent au musée Copte du Caire et ne furent publiés intégralement qu'en 1972. Les livres contiennent cinquante deux traités écrits en copte et datés des premiers siècles de l'ère chrétienne. Certains ne sont même pas postérieurs à 120-150. Ils appartiennent tous au courant de pensée appelé Gnosticisme<sup>311</sup>. Avant la découverte de Nag-Hammadi, les Gnostiques n'étaient connus qu'à travers des écrits dispersés qui avaient échappé à la destruction opérée par l'Église, ou bien à travers certaines références faites par des écrivains chrétiens orthodoxes.

Étant donné que le Gnosticisme avait représenté une grande menace pour l'Église, de nombreux écrivains chrétiens se consacrèrent à réfuter leurs théories, les qualifiant d'hérétiques.

Ce fut assurément l'hostilité de l'Église – qui put compter après Constantin sur l'appui séculier pour persécuter les hérétiques – qui convainquit un groupe de Gnostiques de Haute-Égypte d'enterrer sa bibliothèque. Il s'agissait probablement de moines du couvent pacômien voisin de Chenoboskion<sup>312</sup>.

Mais les Gnostiques, comme il ressort de leurs écrits originels, ne se considéraient pas comme hérétiques. Au contraire, ils soutenaient souvent que leur doctrine provenait de l'enseignement secret de Jésus qui avait été caché aux "foules", c'est-à-dire à ceux qui à partir du II<sup>e</sup> siècle commencèrent à être appelés "Église catholique".

Les textes gnostiques présentent un large spectre de doctrines (parmi elles se trouvent aussi des écrits hermétiques), et sont l'expression d'auteurs et d'écoles différents, bien qu'une bonne partie d'entre eux use d'une terminologie clairement apparentée à un héritage hébreu.

La figure du Christ qui émerge des textes gnostiques est très différente de celle présentée par l'orthodoxie catholique ; il en est de même pour l'histoire biblique, en particulier la narration de la Genèse.

Les Gnostiques professent un dualisme radical entre l'esprit et le corps, entre le monde terrestre et le monde céleste. Pour eux, ce monde est essentiellement pervers : il est dominé par la fatalité et a été créé par un dieu maléfique et jaloux qu'ils identifient à Jehova, le dieu de l'Ancien Testament. Dans son ignorance, ce dieu croit être l'unique<sup>313</sup> ; il ne sait pas qu'il existe une divinité universelle, ineffable et transcendante, dont il est lui-même une émanation.

Mais, malgré sa perversité, le monde d'ici bas contient une étincelle divine enserrée dans la matière comme dans une tombe. L'être humain, qui obscurément sent en lui-même cet élément divin, éprouve un désir nostalgique de retourner dans le monde d'où il a chuté, le monde de la lumière et de la plénitude. Il est ici sur terre comme un exilé ou un étranger

---

<sup>311</sup> Pour une définition de gnosticisme et pour les problèmes historiques respectifs, consulter J. Doresse *La Gnose dans Histoire des Religions* dirigée par H. C. Puech, Paris, 1970.

<sup>312</sup> Cf. F. Wisse *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt* en *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, pp. 431-440.

<sup>313</sup> Ce mythe de l'ignorance du dieu créateur qui pense être l'unique vrai dieu nous rappelle le mythe analogue que les bouddhistes racontaient à propos de Brahma. Cf. *Dialogues of the Buddha* traduits par T. W. Rhys-Davids, Partie I, p. 31 (1899).

éloigné de sa patrie<sup>314</sup>. Le retour vers le monde supérieur est l'unique aspiration possible pour le gnostique et le chemin du salut est la pleine reconnaissance d'appartenir à une espèce divine. *Gnosis* (en grec : connaissance) est précisément reconnaître la divinité en soi.

Le chemin du salut est encombré par la matière et son stupide créateur Jehova. C'est lui, et non un péché originel inexistant, le responsable de la souffrance humaine.

Les Gnostiques inversent la signification de l'histoire de l'Éden et la racontent depuis le point de vue du Serpent, qui pour eux symbolise la connaissance divine. L'Éden pour les Gnostiques n'est pas un paradis terrestre mais le royaume du méchant créateur : ses arbres distillent des ondes toxiques. Pourtant, à l'intérieur de deux d'entre eux, les puissances de la lumière ont réussi à cacher la connaissance et la vie. Le serpent, qui est en réalité le sauveur envoyé du monde supérieur, conseille à Ève de manger le fruit de l'arbre de la connaissance afin que le genre humain obtienne ainsi la révélation des mystères du salut.

Jehova chasse Adam et Ève de l'Éden par jalousie et par crainte que les êtres humains, en mangeant les fruits de l'arbre de la vie, ne se transforment en dieux.

C'est toujours Jehova, envieux et stupide, qui tourmente l'humanité par des déluges et autres catastrophes. Mais, malgré tout, l'histoire du salut avance et l'acte final sera la venue d'un messager céleste qui apportera la lumière en ce monde et jusqu'aux Enfers, et réveillera les élus.

Dans la version primitive du mythe, le pouvoir de la lumière est identifié à une divinité féminine, la Mère Céleste. C'est évidemment le rappel de l'antique mythe sumérien de la descente d'Ishtar (Astarté) aux enfers. Dans les versions plus récentes, le sauveur est identifié au Christ. Annoncé par des signes célestes comme l'étoile des mages, le Christ descend des cieux à travers les sphères, investi de toute sa gloire. Il apparaît tantôt gigantesque, tantôt avec trois visages : jeune, adulte et vieux<sup>315</sup>.

Même lorsque ceux qui identifient le sauveur au Christ sont nombreux, les Gnostiques rejettent toute personne qui suggère son incarnation ; pour cette raison, ils considèrent les Évangiles canoniques comme ayant peu de valeur. En général, dans les Évangiles gnostiques, la Passion a été éliminée et nous trouvons à sa place la description de l'ascension du Rédempteur à travers les cieux visibles et de son passage triomphal à travers la barrière qui le sépare du monde de la lumière.

Ce passage qui connecte les deux mondes se trouve au point où l'Équateur céleste croise le plan de l'écliptique, formant un X géant. Ceci est la Croix Céleste, et le passage du Christ triomphant à travers elle est sa crucifixion.

En général, les évangélistes gnostiques identifient le Christ avec la part divine qui existe en l'être humain. Le Christ est le "moi secret", le guide intérieur qui ouvre la porte de la

---

<sup>314</sup> La nostalgie du monde de la lumière et le sentiment d'étrangeté concernant le monde matériel sont admirablement décrits dans *l'Hymne de la Perle* de l'Évangile de Thomas.

« Lorsque j'étais enfant, je vivais dans mon royaume dans la maison de mon père... (mes pères) m'enlevèrent le vêtement brillant, qu'ils avaient amoureuxment confectionné pour moi... Ils firent un pacte avec moi qu'ils écrivirent dans mon cœur afin que je ne l'oublie pas : "Si tu descends en Égypte et que tu t'empares de la perle unique que l'on trouve au fond de la mer dans la demeure du serpent siffleur, (alors) tu revêtiras à nouveau le vêtement resplendissant et tu seras l'héritier de notre royaume".

Je quittai l'Orient et descendis. Je me dirigeai là où vivait le serpent. Et me trouvai dans sa demeure, espérant qu'il s'endorme pour lui arracher la perle. C'est alors que je me trouvai seul, étranger dans ce pays étranger et je revêtis les vêtements du lieu... et ils me firent manger de leurs aliments. J'oubliai alors que j'étais fils de rois et servis leur roi. J'oubliai la perle et tombai dans un profond sommeil...

Mes pères surent ce qui m'arrivait et m'écrivirent une lettre :

Réveille-toi et lève-toi... Souviens-toi que tu es fils de rois ! Regarde à quel esclavage tu es réduit ! Souviens-toi de la perle ! »

<sup>315</sup> Comme dans *Le livre sacré de Jean*.

compréhension spirituelle ou *gnosis*. Il représente l'étincelle divine prisonnière dans la tombe du corps : celle-ci est son incarnation. Il ne s'agit pas d'un être historique qui apparut une seule fois sur la terre, ni d'un être éloigné dans le temps et dans l'espace. Il est proche et demeure à l'intérieur du croyant.

La résurrection est aussi un évènement spirituel et non un fait historique. Pour le croyant gnostique, la résurrection signifie devenir un être spirituellement vivant, atteindre l'illumination interne et être l'égal du Christ<sup>316</sup>.

L'Évangile de Philippe ridiculise les Chrétiens ignorants qui prennent la résurrection au pied de la lettre. Pour les Gnostiques, l'être humain est déjà mort au sens spirituel lorsqu'il est englouti dans l'illusion du monde ; par conséquent, la résurrection doit se réaliser dans ce corps et non après la mort physique<sup>317</sup>. La rencontre avec le Christ ressuscité dont parlent les évangélistes gnostiques est une rencontre sur le plan spirituel et qui peut se produire dans les rêves, dans l'état d'extase ou dans des visions. Pour les Gnostiques, ceux qui annoncèrent que le maître était revenu physiquement à la vie, ceux-là confondirent une vérité spirituelle avec un évènement réel.

Pour ce qui est de la personnalité de Jésus de Nazareth, certains Gnostiques proches des Chrétiens orthodoxes<sup>318</sup> le considèrent comme un simple mortel, fils légitime de Joseph et de Marie, qui, étant le plus sage et le meilleur d'entre les hommes, fut élu comme instrument pour rétablir sur la terre l'adoration de la véritable et suprême divinité.

Lorsque Jésus fut baptisé par Jean dans le Jourdain, le Christ ou Logos divin, descendit sur lui sous la forme d'une colombe pour demeurer en lui et guider ses actes durant le temps imparti à sa mission.

Lorsque Jésus fut remis aux Hébreux, le Christ, être immortel et immuable, abandonna le corps de Jésus qui, en tant qu'homme, mourut sur la croix.

D'autres théories gnostiques considèrent le corps de Jésus qui prêcha en Palestine comme une simple apparence créée par le Logos divin pendant son séjour sur terre (docétisme).

Ces théories semblent en réalité une tentative de médiation entre le Christ conçu comme un être purement spirituel et le Jésus historique de la tradition orthodoxe.

De toute façon, les enseignements de Jésus, nommé le Vivant, racontés dans les textes gnostiques sont très différents de ceux que présentent les évangélistes canoniques. Pour donner une idée des différences, il suffit de dire que les "Actes de Jean" racontent qu'au mont des Oliviers, Jésus enseigna à ses disciples une danse sacrée.

En synthèse, Jésus le Vivant ou le Christ des Gnostiques n'est pas un personnage historique, mais un guide spirituel à la portée de tous les êtres humains de tous temps. Lui ne parle ni de péché ni de rédemption, mais de l'illusion du monde et de l'illumination ; il n'engage pas au martyre<sup>319</sup> mais à la connaissance de soi-même et des mystères de l'esprit qui peuvent transformer l'humain en divin.

Comme nous l'avons déjà dit, les Gnostiques ne se considéraient pas comme hérétiques : ils étaient souvent en contact direct avec les Chrétiens orthodoxes et leurs théories étaient très connues, particulièrement attrayantes pour les milieux monastiques qui y trouvaient une raison d'être en retrait du monde dans la recherche de l'illumination spirituelle.

---

<sup>316</sup> *Évangile de Thomas*, 13 et 108.

<sup>317</sup> *Évangile de Philippe*, 57, 19-20.

<sup>318</sup> Par exemple Basilide et Valentin.

<sup>319</sup> *Apocalypse de Pierre*, 79, 11-21.

De tout ce qui précède, il résulte que les doctrines sur la nature du Christ étaient suffisamment variées et coexistaient – bien qu’avec de fortes tensions – dans le Christianisme primitif.

Au IV<sup>e</sup> siècle, les choses changent radicalement lorsque l’Église, avec Constantin, prend le pouvoir politique et commence à persécuter systématiquement les hérétiques.

C’est à ce moment qu’éclatent au sein de l’Église, les grandes controverses doctrinales qui détermineront sa scission. De fait, une fois que l’Église admit que Jésus-Christ était de façon concomitante un être divin et un humain historique né d’une femme, elle dut expliquer ce fait extraordinaire. De plus, comme le Christ ou Logos divin était à la fois Dieu et distinct de Dieu – ainsi que le dit l’Évangile de saint Jean -, il était nécessaire d’éclaircir cette relation d’une manière ou d’une autre. Les choses se compliquaient d’autant plus si l’on prenait l’Esprit Saint en considération.

Certains voyaient dans ces trois entités trois dieux distincts, selon l’acception païenne ; d’autres tendaient au contraire à les confondre en un seul. Pour expliquer ces points polémiques, des spéculations théologiques commencèrent sur la Trinité et sur la nature du Christ, et se développèrent principalement selon les schémas de la philosophie aristotélicienne.

La première grande controverse éclata à Alexandrie où un prêtre nommé Arius, qui suivait le courant de spéculation théologique initié par Origène, soutenait que le Christ ou Logos, étant fils de Dieu, devait nécessairement avoir été engendré par le Père ; il devait avoir existé un temps où le Logos n’existait pas. Par conséquent, bien qu’étant une entité divine, le Logos était nécessairement subordonné au Père : il était une émanation du Père, une créature.

Appelé par son évêque à se rétracter, Arius se désavoua. Le schisme arien se propagea rapidement dans le monde chrétien provoquant de furieuses luttes. Voyant que la paix de l’Empire était en péril, Constantin convoqua les évêques à un grand concile pour définir la position orthodoxe.

Le concile de Nicée (325), entre de grandes oppositions, condamna Arius et proposa un unique credo pour toute la chrétienté. Dans ce symbole de la foi, on affirma que le Logos avait été engendré par le Père, mais qu’il Lui était "consubstantiel" – *homoousios*<sup>320</sup> – c’est-à-dire de la même substance ou nature.

La résolution de Nicée était trop ambiguë et mal formulée. On remarqua que le terme "consubstantiel", dérivé du concept aristotélicien de substance, était trop concret, car employé pour se référer à des objets faits de même matière comme par exemple deux monnaies ; de plus, cela ne résolvait pas le problème, puisqu’il était de toute façon admis que le Fils avait été engendré.

Mais ces incongruités mises à part, le concile de Nicée représente un fait d’importance fondamentale dans l’histoire de l’Église puisqu’il inaugure la méthode, qui par la suite se révélera fatale, de définir les dogmes religieux avec l’appui du pouvoir politique.

Les désavantages de cette méthode devinrent clairs lorsqu’à peine trois ans après le concile, Constantin changea d’opinion : Arius fut réhabilité tandis que les tenants du credo de

---

<sup>320</sup> Dans la déclaration de Nicée, le Logos est ainsi décrit : « Engendré par le Père, ou bien de la substance du Père, Dieu de Dieu, vrai Dieu du vrai Dieu, engendré et non créé. » Les Ariens sont ainsi condamnés : « ceux qui disent : “ il fut un temps où il ne fut pas ” et “ il ne fut pas avant d’avoir été engendré ”, “ il fut à partir de rien ”, ou ceux qui soutiennent que le Fils de Dieu fut constitué d’une autre substance (*hipostasis*) ou d’une autre essence (*ousia*) ou qu’il fut créé muable ou changeant ; tous ceux-là sont exclus de l’Église catholique et apostolique. » Cf. *Histoire de l’Église* de H. Jadin, vol. II, chap. II.



Nicée tombèrent en disgrâce. La même chose se répéta sous Constance, son successeur, qui était un arien convaincu.

Suite à une période de grande confusion durant laquelle les formules théologiques se multiplièrent, le Concile de Constantinople en 381 proclama une version un peu modifiée de l'arianisme comme doctrine orthodoxe pour tout l'Empire.

Mais les controverses ne cessèrent pas : au contraire, d'autres doctrines opposées à l'arianisme et qui tendaient à confondre le Père et le Fils se renforcèrent.

Il fut question de parvenir à une solution du problème avec une nouvelle déclaration de foi, à la formulation de laquelle contribuèrent saint Basile et les autres pères cappadociens. En accord avec ce nouveau symbole, la Trinité se composait de trois personnes distinctes (hypostasie), mais qui étaient de même nature et de même substance. Cette formulation est aussi extrêmement ambiguë et répétitive puisque, comme on l'a relevé, le mot *ipóstasis* (traduit en latin par "*persona*") était synonyme en grec de "substance" (*ousia*).

La controverse sur la Trinité s'était à peine apaisée lorsque le conflit sur la christologie éclata avec une grande violence, à savoir le conflit sur la relation entre la nature humaine et la nature divine du Christ. Les événements se déroulèrent de la manière suivante : Nestor, un moine nommé évêque de Constantinople, affirma durant un prêche que Marie ne pouvait être correctement définie comme mère de Dieu – comme c'était le cas à cette époque – mais qu'elle était simplement la mère du Christ. Par cela, Nestor prétendait dire deux choses : en premier lieu, que le Verbe divin, en tant que Dieu immortel et immuable, ne pouvait être la même personne qui avait souffert et était mort sur la croix ; en second lieu, que le Christ, étant vraiment homme, avait souffert et était mort. Par conséquent, Nestor soutenait que les deux natures du Christ, humaine et divine, étaient restées séparées et différentes malgré l'union qui s'était établie dans l'Incarnation. Pour Nestor, le Christ devait être compris comme un être à la nature double (diophysisme).

L'évêque d'Alexandrie, Cyrille, dénonça Nestor comme hérétique. Le concile d'Éphèse (431) tenta de résoudre la controverse. Le concile se déroula dans un climat de violence et d'intimidation, particulièrement de la part des moines égyptiens qui étaient venus en nombre pour appuyer leur évêque. Nestor fut condamné mais ne se soumit pas, et sa thèse fut soutenue par de nombreux évêques d'Orient.

Il ne se passa guère de temps avant que, de l'autre côté du labyrinthe théologique, apparaisse une autre thèse radicale. Eutique, moine de Constantinople, soutint alors la formulation suivante : « je proclame que notre Seigneur avait les deux natures avant l'union, mais une seule après l'union (naturelle). »

Pour Eutique, la nature divine du Christ avait absorbé la nature humaine durant l'Incarnation. Par conséquent, il ne subsistait dans le Christ qu'une seule nature (monophysisme). Eutique avait de nombreux partisans que ce soit à Constantinople ou en Égypte.

Dans cette situation chaque fois plus confuse, survint le concile de Calcédoine (451) dans lequel tant Eutique que Nestor furent condamnés, tandis que prédomina la thèse de l'évêque de Rome, Léon I<sup>er</sup>, qui soutenait que deux natures subsistaient dans le Christ et que les deux concouraient à former une seule personne<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> Dans la résolution du concile de Calcédoine, il est établi ce qui suit : « Nous croyons en un seul et même Christ, Fils et Seigneur unigénital de deux natures sans confusion ou changement, sans division ni séparation. Mais la différence des natures n'a jamais été annulée par son union ; de plus, chacune d'elles conserve ses propriétés et les deux concourent à constituer une seule personne ou hypostasie ».

Tandis que cette définition fut acceptée par l'Occident latin et grec, elle fut en revanche rejetée, au cours d'épisodes d'une violence inouïe, par une grande partie de l'Égypte, de la Syrie, de l'Arménie, de la Mésopotamie et de l'Éthiopie qui adoptèrent la thèse monophysite et constituèrent des églises nationales séparées de Rome et de Constantinople. Une grande majorité des évêques perses adopta, en échange, la thèse nestorienne sur laquelle ils fondèrent leur église nationale.

Il faut mentionner ici que le facteur politique pesa d'un grand poids dans ces schismes apparemment générés exclusivement par des controverses doctrinales. De fait, l'Égypte et l'Orient supportaient de mauvais gré la domination byzantine si bien que des passions nationalistes et indépendantistes se déchaînèrent autour des querelles sur la christologie.

Le facteur politique est encore plus évident dans la séparation de l'Église Nestorienne qui se trouvait en Perse, c'est-à-dire sur le territoire de l'ennemi mortel de Byzance. Son étroite relation avec les Grecs l'exposait aux soupçons de trahison de la part du pouvoir politique perse.

L'ultime grand schisme eut lieu plusieurs siècles après entre l'Église Romaine et Byzantine. La controverse fut engendrée sur la question de savoir si l'Esprit Saint provenait seulement du Père ou également du Fils (Querelle du Filioque). Les Byzantins soutenaient la première thèse, les Romains la seconde. L'utilisation d'un seul mot (Filioque) les divisait, mais autour du conflit des différences séculaires se figèrent sur l'organisation ecclésiastique, comme le mariage des prêtres byzantins, la liturgie et, de façon plus générale, l'attitude religieuse.

À cela s'ajouta la rivalité politique. La rupture entre les deux églises fut officialisée en 1054 lorsque les légats du pape romain prononcèrent à Sainte-Sophie de Constantinople l'excommunication contre le patriarche byzantin.

## **6. Les Basiliens**

La personnalité de Basile de Césarée est l'une des plus importantes et des plus complexes de l'histoire de l'Église. En tant qu'homme de culture, formé à la tradition philosophique grecque, il fut l'un des penseurs les plus éminents de son siècle et l'un des fondateurs de la théologie chrétienne. En tant que titulaire d'une importante chaire épiscopale, il fut directement impliqué dans l'organisation de l'Église en Asie Mineure. Néanmoins, on se souvient surtout de Basile comme le réformateur du monachisme grec et, en tant que tel, l'Église Orthodoxe le vénère comme son plus grand saint.

En effet, le monachisme d'observance basilienne est celui qui connut la plus grande propagation dans l'Empire et en Europe de l'Est (les Balkans et la Russie). Dans les pays asservis notamment, il a développé une très importante fonction civilisatrice, d'une manière analogue à celle du monachisme bénédictin en Occident.

Basile naquit à Césarée en Cappadoce, région centrale d'Asie Mineure, autour de 330. Sa famille était aristocratique et riche, mais profondément chrétienne ; nombre de ses membres s'étaient dédiés à la vie ascétique. Il reçut une éducation très raffinée, étudia la rhétorique et la philosophie, tout d'abord à Constantinople puis à Athènes. Mais déjà pendant ses études, il se sentit déjà profondément attiré par la vie ascétique.

À cette époque, le monde spirituel était en grande effervescence. Avec Constantin, l'Église avait atteint le statut de religion officielle de l'Empire, mais sa paix intérieure était continuellement menacée : d'une part surgissaient les premières grandes hérésies sur les thèmes doctrinaux, comme celle d'Arius, et d'autre part, sous l'influence des modèles

syriens, affleuraient en ondes successives des mouvements érémitiques intransigeants et rigoristes qui s'opposaient durement aux inclinations mondaines et politiques de la hiérarchie ecclésiastique.

Ces mouvements rencontraient de nombreux adeptes dans les couches populaires pour lesquelles la paix de Constantin n'avait pas été significative d'un quelconque changement dans leur position sociale. Ainsi la secte des Messaliens (mot syrien signifiant "ceux qui prient"), niait l'autorité de la révélation administrée par l'Église. Cette secte ne valorisait que les phénomènes religieux expérimentaux et intérieurs : visions, révélations intérieures, prophéties. Les Messaliens vivaient dans un climat de grande tension spirituelle et d'attente de l'Apocalypse ; la prière était leur principale activité, seule façon – selon leur vision – de chasser le démon qui possédait l'âme même après le baptême et de permettre que l'Esprit Saint entre en elle.

Il n'est pas difficile de reconnaître les influences syriennes et manichéennes dans la rigueur et l'ascétisme des Messaliens. Mais la grande figure de l'ascétisme de cette époque est Eustache de Sébaste qui exerça sur le jeune Basile et sa famille une grande influence. Personnage mystérieux, austère, doté d'un caractère autoritaire, Eustache était parvenu à la dignité d'évêque, mais, attiré par l'idéal monastique, il avait beaucoup voyagé en Égypte, en Syrie et en Mésopotamie où entra en contact avec les organisations monastiques. Une fois de retour en Asie Mineure, il se dédia à la défense des idéaux ascétiques et fonda de nombreux couvents. Il prêchait la continence sexuelle (encratisme) et la pauvreté absolue pour tous les chrétiens. Il affichait son dédain envers les fidèles mariés, menaçait l'ordre public avec un total mépris pour les obligations sociales (il encourageait à ne pas payer les impôts, à éviter le service militaire) et exhortait les esclaves à se libérer de leur joug.

En synthèse, il prêchait un Christianisme radical que ce soit à des fins personnelles ou sociales, essayant d'étendre à toute l'Église le rigorisme des moines orientaux. Ses disciples portaient un vêtement piteux, pratiquaient la continence, la pauvreté et le retrait du monde, se dédiant à la prière continue et aux pratiques d'ascèse.

Ainsi vivaient sous la guidance directe d'Eustache, la mère et les nombreux frères de Basile dans une propriété familiale en Cappadoce. Ils étaient tellement enthousiasmés par la retraite mystique que Basile quitta Athènes en 357 pour participer à ce genre de vie. Mais arrivé en Cappadoce, Basile ne trouva pas Eustache qui avait entrepris un grand voyage d'étude vers les monastères d'Orient. Le jeune partit à la recherche du maître ; il ne le trouva pas, mais le voyage lui permit d'obtenir une information directe sur les organisations monastiques d'Égypte, de Syrie et de Mésopotamie.

De retour dans sa patrie, Basile commença sa vie d'ascète dans une propriété de la famille, en Cappadoce, avec le frère Grégoire et quelques disciples. Il ne s'agissait pas d'un monastère à proprement parler : Basile ne renonçait même pas à ses biens matériels. Le groupe vivait à l'écart, et ses occupations quotidiennes consistaient à chanter les Psaumes en commun, à accompagner les travaux manuels d'oraisons silencieuses, à lire et méditer les Écritures ainsi qu'à prier individuellement. Voilà ce que furent les premiers et modestes pas dans la carrière monastique de l'homme qui aurait à canaliser et à ordonner l'impétueux courant ascétique d'Asie Mineure.

Mais chez Basile, l'intérêt pour la vie monastique était lié à l'intérêt pour la vie de l'Église. C'est ainsi qu'il abandonna la vie ascétique, entra dans les ordres sacerdotaux et partit vivre aux côtés de l'évêque de Césarée.

Sa charge ecclésiastique le mit en contact direct avec le problème du mouvement ascétique de son pays. Entre l'Église officielle et les groupes d'ascètes rigoristes, comme les

Messaliens et les disciples d'Eustache, une lutte ouverte avait été déclarée. C'est ainsi que Basile comprit la nécessité de réglementer la vie monastique et de l'harmoniser avec la vie ecclésiastique. D'une manière générale, il s'efforça de redéfinir le sens, les fins et les moyens de la vie chrétienne.

Le premier résultat de ses réflexions sur ce problème fut les "Règles Morales"<sup>322</sup>, dans lesquelles il tentait d'esquisser le chemin le plus adéquat pour une vie chrétienne. Les destinataires de cette œuvre étaient non seulement les moines mais aussi tous les fidèles. La thèse de Basile était que la meilleure forme consistait en une vie commune stable, combinée à l'exercice de toutes les œuvres de charité au sein de l'Église locale. Plus tard, dans son œuvre fondamentale, l'Asceticon, Basile tenta de définir les bases de l'organisation monastique en Asie Mineure. Cette dernière est la Règle (bien que le terme soit impropre, comme nous le verrons plus loin) du monachisme basilien.

En l'an 370, Basile fut élu évêque de Césarée et dans cette fonction il joua un rôle de premier plan dans l'histoire des grandes controverses doctrinaires qui tourmentaient l'Église de son siècle. C'est à propos de l'une de ces controverses que se produisit la rupture entre lui et son vieux maître Eustache. Basile mourut en 378, avant d'atteindre ses cinquante ans.

### **L'Asceticon**

L'Asceticon ne peut être défini en tant que règle monastique au sens strict, c'est-à-dire un corpus de lois qui organise et fixe la vie externe de la communauté monastique. Il s'agit plutôt d'un recueil de directives, plus ou moins conjoncturelles, qui tendent à mettre de l'ordre dans la situation confuse de l'ascétisme grec de cette époque. Le caractère de telles directives est éminemment théologique et non juridique. En résumé, l'Asceticon est un document spirituel plus qu'un document ayant trait à l'organisation. L'œuvre fut publiée par Basile lui-même en plusieurs rédactions et elle est normalement divisée en deux parties : les "Règles longues" et les "Règles brèves"<sup>323</sup>.

La première partie est un exposé systématique des principes de la vie ascétique chrétienne ; la seconde est un recueil de 313 réponses, explications ou solutions des passages difficiles des Écritures.

Bien que ce ne soit pas un traité méthodique de normes monastiques, l'Asceticon permet de reconstituer l'organisation et l'esprit des anciens cénobites basiliens. Basile, comme avant lui Pacôme, prend pour modèle de vie cénobitique la communauté de Jérusalem telle qu'elle est décrite dans les "Actes des Apôtres". Il retient de celle-ci la fraternité à laquelle il attribue une fonction fondamentale dans les relations entre les moines. C'est pourquoi il appelle ces cénobites des "confraternités". Basile ne partage pas la conception absolue et centralisée de Pacôme. Pour lui, le monastère est le but vers lequel doit tendre la vie de tous, mais chaque membre possède un "charisme", c'est-à-dire un ensemble de dons et de caractéristiques personnels venant de Dieu et qui ne peuvent être entravés ou annulés par une discipline impersonnelle. Basile place aussi à la tête du monastère un supérieur (hégoumène) ; mais celui-ci n'est pas considéré comme étant le représentant de Dieu et on ne lui attribue même pas de charisme qualitativement supérieur à celui des autres moines. Il a un charisme ordinaire et sa tâche consiste à l'orienter vers la communauté dans une attitude miséricordieuse, plus par l'exemple que par la parole. Ces principes mis à part, les concepts d'autorité et d'obéissance ne sont pas clairs dans les écrits de Basile et seront établis graduellement dans les couvents basiliens après une grande phase évolutive. De toute façon, il

---

<sup>322</sup> Il n'y a pas unanimité parmi les chercheurs à propos de l'authenticité et de la date des œuvres portant le nom de Basile. Cf. S. Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de St. Basile*, Upsal, 1953.

<sup>323</sup> Cf. W. K. Clarke, *St. Basile the Great. A study in Monasticism*, Cambridge, 1913.

est certain que le concept d'obédience chez Basile présuppose l'observation des Commandements, mais pas la totale subordination à d'autres membres de fonction supérieure comme c'est le cas dans le cénobitisme pacômien et plus tard dans le bénédictin.

Toujours en ce qui concerne le supérieur, Basile affirme que celui-ci ne doit pas s'introniser lui-même dans la charge, comme c'était le cas à cette époque, mais qu'il doit être élu par les supérieurs des autres confraternités après avoir prouvé ses bonnes aptitudes.

Le supérieur avait un suppléant – le second – qui le remplaçait lorsqu'il s'absentait de la communauté ; il y avait aussi un économe, chargé des biens matériels, et quelques inspecteurs qui surveillaient les ateliers. De plus, il existait un conseil composé de tous les membres du monastère, qui se réunissait pour débattre des problèmes les plus importants ; et un autre composé d'"anciens", c'est-à-dire de frères qui se distinguaient par leur âge et par leur sagesse. Ce conseil avait pour tâche d'admonester le supérieur lorsque celui-ci ne remplissait pas correctement sa fonction.

Les monastères basiliens, à la différence des pacômiens qui constituaient des organisations autonomes, étaient intégrés dans la vie des églises locales. Ils développaient des œuvres de charité et avaient pour obligation d'instruire les communautés chrétiennes. Il s'agissait d'harmoniser la liturgie avec celle de l'Église. Ces caractéristiques découlaient de la nécessité, très profonde pour Basile, de trouver une conciliation entre la vie d'ascèse et la vie des Chrétiens ordinaires. Quoi qu'il en soit, les confraternités n'étaient pas juridiquement liées entre elles ; par conséquent, on ne peut parler d'une "congrégation" basilienne comme c'était le cas pour celle de Pacôme.

Basile recommandait simplement aux supérieurs de se réunir régulièrement pour échanger des expériences et il encourageait l'entraide des couvents les plus riches envers les plus pauvres. Il suggérait que les confraternités soient de taille moyenne. Il semble qu'elles comptaient en général trente à quarante moines environ. Elles étaient bâties de préférence dans des lieux isolés, mais on en trouvait aussi dans les villes et les villages.

L'entrée dans la communauté n'était permise qu'après l'âge de 18 ans. Les esclaves devaient prouver qu'ils avaient l'assentiment de leur propriétaire et les hommes mariés celui de leur épouse. Le postulant devait affronter une période probatoire de durée indéterminée. Nous ne savons pas si les novices devaient se soumettre à une discipline particulière. On sait seulement que le silence leur était imposé ainsi que l'obligation d'apprendre par cœur quelques passages des Écritures. Il était de coutume de confier des jeunes à la confraternité afin qu'ils y soient éduqués ; plus tard, les jeunes pouvaient décider de se consacrer à la vie monastique. Il n'y avait aucune obligation de revêtir l'habit monastique identique pour tous, il suffisait qu'il soit simple et pauvre. Ni le renoncement aux biens, ni la pauvreté ne constituaient des conditions absolues pour la vie monastique. Les différentes rédactions de l'Asceticon indiquent que le moine pouvait gérer son patrimoine.

Il est certain que Basile recommandait au moine de consacrer ses biens et ses œuvres de charité à l'entretien de la confraternité, mais il ne prescrivit jamais d'y renoncer juridiquement. La prière et le travail étaient les éléments fondamentaux de l'observance monastique basilienne. La prière était commune et s'articulait autour de sept offices, dont certains commémoraient des événements des Écritures. On chantait les Psaumes dans lesquels s'intercalaient prières et prosternations.

Dans l'Asceticon, on trouve différentes indications à propos du respect du travail manuel. Pour Basile, le travail a pour finalité de satisfaire les nécessités du prochain plus que les siennes propres ; c'est la charité qui devait motiver le travail du moine. Le supérieur a la responsabilité de confier une tâche à chaque frère et celui-ci ne doit pas s'occuper d'autre

chose. Basile préférait l'agriculture et des tâches comme celle de tisserand, forgeron, etc. qui évitaient le contact avec les laïques et ne perturbaient pas la vie de prières qui devait régner dans le monastère. Le travail intellectuel, comme l'étude des Écritures, n'était pas exclu, ni le travail caritatif tel que l'assistance aux malades dans les hôpitaux et l'instruction des jeunes. Pour ce qui est de l'austérité de la vie, l'Asceticon fait preuve d'une modération notable. Dépasant l'enthousiasme juvénile pour la rigueur inspiré par Eustache, Basile fait sienne l'ancienne sentence grecque : « La mesure en tout est la perfection ». Ainsi, les veilles et les jeûnes extraordinaires sont considérés comme glorieux, le régime alimentaire est simple, mais deux repas par jour sont tolérés ainsi qu'un peu de vin.

### **La journée du moine**

La journée du moine basilien était divisée en sept offices de prières, entrecoupés de travail et de repos. L'office des matines commençait avant l'aube et consistait en psalmodies chantées et en consécration de la journée à Dieu. Celui de la troisième heure (neuf heures) interrompait le travail et commémorait la descente de l'Esprit Saint sur les Apôtres. À la sixième heure (midi), la récitation des Psaumes était accompagnée de prières. À la neuvième heure (quinze heures), on commémorait les apôtres Pierre et Jean, puis on déjeunait.

À l'office des vêpres, au crépuscule, on remerciait Dieu et on demandait le pardon de ses péchés. Ensuite avait lieu le dîner. Lorsque la nuit descendait, un autre office avait lieu ; le dernier était chanté au milieu de la nuit.

### **L'expansion de la Règle basilienne**

De ce que nous avons dit, il se dégage que Basile ne fut pas un législateur monastique au sens strict, ni exclusivement un moine non plus. Il fut peut-être un homme d'Église qui chercha à canaliser et ordonner les forces ascétiques de l'Asie Mineure et de les incorporer de façon harmonieuse à la vie ecclésiastique. Il ne fut pas non plus le chef d'une congrégation comme Pacôme. De toute façon, la grande autorité morale dont il jouit en son temps fit que sa règle monastique fut grandement acceptée dans l'empire byzantin et dans quelques régions limitrophes comme l'Arménie et le Caucase.

Mais la grande expansion survint au IX<sup>e</sup> siècle, lorsque la règle basilienne fut introduite dans le fameux monastère de Studion à Constantinople. Au siècle suivant, il conquiert les monastères du Mont Athos. De là, il s'implanta dans les communautés monastiques de Kiev et irradia vers les couvents russes. Depuis lors, la règle basilienne a dominé la vie monastique dans tout le monde orthodoxe gréco-slave.

### **Le Mont Athos**

Le Mont Athos, la "Montagne Sainte", est la plus orientale des trois péninsules situées au nord de la Grèce. Elle constitua durant des siècles une véritable république monastique.

Selon les renseignements historiques que nous possédons, il semble que les premiers moines qui habitèrent l'Athos furent des anachorètes qui s'établirent là aux environs du IX<sup>e</sup> siècle. Une centaine d'années plus tard, le premier couvent fut fondé, celui de la Grande Lavra (962) qui fut organisé sur le modèle du célèbre monastère de Constantinople, le Studion, qui avait adopté la règle basilienne. Mais la coexistence des ermites et des cénobites créa très tôt diverses controverses. Pour les résoudre, un moine de Studion, Entimios, fut convié à Athos et rédigea le premier "précis" ou statut qui réglait la vie et la discipline de la Montagne Sainte.

La division entre moines cénobites et ascètes fut acceptée. Les premiers habitèrent les lavras ou couvents et dépendaient d'un hégoumène ou supérieur selon le modèle basilien. Les

ermites, en revanche, vivaient de façon libre et indépendante. Une assemblée d'hégoumènes fut instituée dont le chef était un "primat" auquel furent confié le pouvoir judiciaire et le gouvernement de la Montagne Sainte.

L'histoire des siècles suivants montre la prépondérance de la vie cénobitique sur l'éremitique et un accroissement continu de la population monastique. De fait, des groupes de religieux en provenance des pays asservis et récemment convertis à l'orthodoxie ainsi que des moines latins de l'Italie méridionale commencèrent à s'établir là. De nombreux nouveaux couvents furent construits qui étaient souvent habités par des moines d'une même branche ethnique : bulgares, serbes, russes, grecs, latins. Rapidement, le Mont Athos se transforma en un centre promoteur de la spiritualité de l'Église orthodoxe. Cette fonction se poursuivit même après la chute de Constantinople et après l'invasion turque.

Actuellement, la Montagne Sainte est formée de vingt monastères principaux où vivent environ la moitié des moines et douze skites ou couvents de rang inférieur. S'y trouvent aussi deux cent quatre cellules, qui sont de simples dépendances des monastères, et environ quatre cent cinquante ermitages où vivent les anachorètes.

Ces couvents forment une fédération ou république monastique dirigée par un conseil de vingt membres (*antiprosopia*, c'est-à-dire représentation) qui réside à Karyês, capitale de la péninsule. Chacun de ces membres représente l'un des vingt principaux monastères qui sont les légitimes propriétaires du sol. Le conseil se réunit trois ou quatre fois par mois durant toute l'année à l'exception des jours de fête. Pour le traitement des affaires courantes, le conseil délègue ses pouvoirs à une commission de quatre membres (les *epistates* ou gardiens) tous élus par un groupe de cinq couvents.

La république monastique reste sous la juridiction religieuse du Patriarche de Constantinople. Jusqu'au début de ce siècle, elle était officiellement indépendante du gouvernement grec. Aujourd'hui, son territoire fait partie de la république hellénique et les moines – quelques milliers – sont considérés comme des citoyens grecs. Aucune femme ou animal femelle ne peut entrer au Mont Athos. La majorité des couvents de la Montagne Sainte suit la tradition basilienne de la vie cénobitique fondée sur la prière et le travail. Les moines sont sous l'autorité d'un hégoumène, élu à vie par tous les membres en titre du couvent (les *stavroforos* ou porteurs de croix) et ne peuvent avoir de possessions personnelles. L'hégoumène partage la responsabilité du monastère avec un conseil formé par un certain nombre d'anciens.

Il existe aussi certains monastères appelés "idiorritmos" (de *idiorritmia*, c'est-à-dire forme particulière de vie) où les moines étaient soumis à un régime spécial basé sur deux principes fondamentaux : la propriété privée et ce qu'il est convenu d'appeler la "vie de famille". Le moine n'est pas obligé d'observer la pauvreté et peut déposer son argent dans une banque. Toutefois, lorsqu'il décède tous ses biens immobiliers reviennent au monastère.

La majorité des moines de cette catégorie vivent de leur propre travail et par conséquent, essaient de se mettre sous la dépendance d'un frère fortuné avec lequel "vivre en famille". Le chef de la famille (*proesto*) se charge de ses moines et ceux-ci sont tenus de lui obéir comme à un père. Chaque famille est composée de sept à huit moines et elle est autonome ; elle possède son propre local dans le monastère et est en relation avec les autres familles deux ou trois fois par an seulement, à l'occasion de représentations liturgiques particulières. Le monastère et le chef de famille pourvoient chacun pour moitié aux besoins des moines. Lorsque le *proesto* meurt, les membres de son groupe rejoignent une autre famille. Ce système rappelle celui des anciens moines du désert qui vivaient en groupes indépendants sous la conduite spirituelle d'un ancien.

En plus des moines cénobites – idiorrhythmicos ou pas – il existe au mont Athos de nombreux anachorètes qui vivent en ermite et ne sont soumis à aucune règle d'obéissance. Mais à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, une forme de vie semi-anachorétique commença dans ces mêmes monastères. On la nomme *hesychia*, un mot qui signifie "quiétude". Le moine hésychaste se voue à une vie exclusivement contemplative et ne sort quasiment jamais de sa propre cellule. Son unique activité est la prière continue selon une technique qui associe un mantra à une pratique respiratoire. Cette technique, qui semble-t-il fut répandue par le moine Nicéphore, est appelée "prière du cœur". Voici comment Nicéphore lui-même la décrit :

« ...Assieds toi, recueille ton esprit et introduis-le dans le nez : c'est le chemin que suit l'air pour parvenir au cœur. Pousse-le, force-le à descendre jusqu'à ton cœur avec l'air aspiré. Lorsque tu auras réussi, tu verras la joie qui surgira en toi...Parvenu à ce point habitue-toi à ne pas faire sortir l'esprit sous l'effet de l'impatience ; les premières fois, il se sentira perdu dans cette prison intérieure. Mais lorsqu'il s'y sera habitué, il ne désirera plus se perdre dans les divagations habituelles.

Le royaume des cieux est en nous... Maintenant tu as besoin d'un autre enseignement. Tandis que ton mental demeure dans le cœur, ne sois ni silencieux ni engourdi, mais constamment occupé à crier : « Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aies pitié de moi » et ne te lasse pas.

Cette pratique, qui éloigne le mental des divagations, le rend invulnérable à l'ennemi (le démon) et chaque jour apporte l'amour et la mélancolie de Dieu »<sup>324</sup>.

Ainsi, en répétant cette prière toute la journée, le moine tente de vider son mental de toute image ou pensée pour ne se souvenir que de Dieu. Cette technique, dans sa finalité et sa méthode, ressemble beaucoup au *dhikr khafi* (mémoire occulte) des soufis, comme nous le verrons plus loin.

Le monachisme hésychaste connut une extraordinaire diffusion en Russie jusqu'à la révolution. Au siècle passé, après la traduction en russe de la "Philocalie" – ouvrage qui contient les textes fondamentaux de la spiritualité hésychaste – un grand mouvement hésychaste se forma même parmi les laïcs. Il eut une influence sur des personnalités de l'envergure de Tolstoï et Dostoïevski.

## 7. Les Bénédictins

Saint Benoît vécut entre les V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Toute son existence se déroula dans un horizon géographique limité, au centre de l'Italie, loin des luttes politiques et des grandes controverses spirituelles qui agitèrent son époque. Pourtant, l'œuvre de saint Benoît en tant que réformateur de la vie monastique en Occident fut tellement déterminante pour le développement ultérieur de l'histoire européenne qu'il est considéré à juste titre comme l'un des fondateurs de l'Europe.

En ces temps-là, l'Empire Romain d'Occident était déjà tombé sous la pression des Barbares ; l'Italie, envahie par les Goths et les Lombards, était devenue le théâtre de dévastations et de guerres entre ceux-ci et l'Empereur d'Orient, Justinien, qui aspirait à la reconquérir. Dans le chaos politique et la décadence progressive de la vie sociale du pays, l'Église restait le seul point de référence religieux et administratif, surtout dans les villes.

Depuis le IV<sup>e</sup> siècle, la renommée des moines d'Orient s'était déjà diffusée dans le monde latin, grâce à l'œuvre de personnages comme saint Jérôme et Cassin, lesquels avaient

---

<sup>324</sup> La *Philocalie*, édition dirigée par G. Vannucci, Florence, 1981, p. 108-9



vécu longtemps en Orient. Saint Jérôme avait tenté d'introduire à Rome les modèles qu'il avait connus dans les déserts d'Égypte et de Syrie. Toutefois, ses institutions eurent une vie brève et disparurent sans laisser de trace significative.

À l'époque de saint Benoît, on sait qu'en Italie vivaient de nombreux anachorètes ou groupes de moines autour d'un maître. Il existait aussi plusieurs monastères en ville qui avaient été principalement fondés par les autorités ecclésiastiques, lesquelles gardaient sur eux un contrôle sévère. Dans ces monastères, il manquait en général une organisation interne ferme qui puisse régler les activités spirituelles et la vie quotidienne des moines. À cette époque, le monachisme italien n'avait pas même développé une autonomie spirituelle propre, ni une foi assurée en sa mission et son mode de vie.

Saint Benoît naquit à Nursie, en Ombrie, aux alentours de 480 dans une famille chrétienne d'une certaine noblesse<sup>325</sup>. Lorsqu'il était adolescent, il fut envoyé à Rome pour entreprendre des études de Lettres. La corruption de la ville le dégoûta très vite et le conduisit à abandonner ses études et à se dédier à la vie ascétique. Il se retira à Subiaco, dans les environs de Rome, où dans une grotte il prononça ses vœux devant le moine d'un couvent voisin. Il passa quatre ans dans une solitude totale essayant d'imiter les grands modèles égyptiens.

Sa réputation commença à s'étendre jusqu'à parvenir à un monastère des environs dont les moines l'invitèrent à être leur abbé. Saint Benoît accepta de diriger le monastère mais très vite il abandonna en raison de l'indiscipline et de la déchéance morale des moines. Il repartit à Subiaco où, avec l'expérience acquise, il fonda douze petites unités cénobitiques. Jusqu'alors saint Benoît ne s'était pas complètement détaché du modèle anachorétique de saint Antoine bien qu'il préférât de petites communautés cénobitiques à l'ascétisme solitaire.

L'expérience de Subiaco toucha aussi rapidement à sa fin. Les raisons furent, en partie, extérieures et, selon la tradition, attribuables à la jalousie d'un curé de campagne qui administrait le culte à Subiaco. La fondation des monastères rompit ce monopole et déchaîna la colère du curé, qui tenta de créer un conflit entre les moines. Il est possible que, derrière cette anecdote de boycott, existaient des hostilités plus sérieuses et plus anciennes, liées au monde ecclésiastique romain préoccupé par l'existence des premières fondations bénédictines.

Quoi qu'il en soit, saint Benoît abandonna Subiaco et se rendit à Monte Cassino, à 100 km au sud de Rome. Là, sur les restes d'un temple païen et avec le peu de moines qui l'avaient suivi, il fonda le célèbre monastère autour de l'an 529. C'est là qu'il composa sa règle et vécut jusqu'en 547.

## La Règle

Dans la Règle, qui fut probablement rédigée en plusieurs étapes, saint Benoît résuma ses expériences personnelles ainsi que celles d'autres législateurs religieux qu'il connaissait, comme Pacôme et Basile. Hormis les Écritures sacrées, les sources importantes de la Règle furent l'"Histoire des moines" (*Historia Monachorum*) et les écrits de Cassin et d'Augustin. En même temps qu'elle incorpore des éléments fondamentaux de la législation monastique antique, la Règle de saint Benoît constitue un grand progrès du point de vue institutionnel et formel.

---

<sup>325</sup> La seule source littéraire contemporaine, de certaine importance, sur la vie de saint Benoît se trouve dans le second livre des *Dialogues de Grégoire le Grand*. L'histoire de la vie du Saint compte un grand nombre de faits prodigieux et miraculeux. Pour cette raison, à la Renaissance, les humanistes le rabaisèrent à un récit populaire, rejetant son authenticité historique. Cependant, la critique moderne ne met pas en doute la vérité historique de nombreux faits relatés mais écarte tout contexte miraculeux.

Saint Benoît fut le premier à donner au monachisme une véritable législation, éliminant tout élément arbitraire<sup>326</sup>. Dans sa Règle, sont clairement définis pour la première fois l'esprit religieux, la structure hiérarchique, le fonctionnement des mécanismes de décision et les droits et devoirs de chacun. Saint Benoît s'attacha non seulement à enseigner et à sermonner, comme nombre de ses prédécesseurs orientaux, mais aussi à organiser et à construire.

Sous sa législation, on perçoit l'influence de la tradition juridique romaine avec son esprit pratique et concret. Dans ce sens, le fait que la Règle bénédictine ait exigé du moine qu'il professe un document écrit dans lequel il s'engage à respecter les trois normes fondamentales, c'est-à-dire, la stabilité de résidence, la conversion des trois coutumes et l'obéissance, est bien significatif. On conservait cette sorte de contrat dans les archives du monastère.

La Règle<sup>327</sup> était composée d'un prologue et de soixante treize chapitres qui peuvent se diviser en trois parties fondamentales : la première comprend les principes généraux de l'organisation monastique et de sa spiritualité ; la seconde se penche sur les pratiques ascétiques ; la troisième, qui est législative, analyse les situations les plus diverses de la vie du moine et contient également le code pénal.

### **L'organisation hiérarchique**

Le moine bénédictin ne peut posséder de biens et a l'obligation de résider de manière fixe dans un couvent. Toute sa vie durant, il lutte "sous une règle et un abbé". L'abbé est le pilier central, le personnage clé de l'organisation communautaire. Il a pleine autorité sur le monastère et sur les moines ; il veille à l'application de la Règle et a l'obligation de suivre les normes plus que quiconque. La Règle ne donne pas une liste matérielle des tâches et des pouvoirs de l'abbé, mais elle précise l'esprit dans lequel ceux-ci doivent être exercés : avec discernement et considération.

Saint Benoît explique que l'abbé peut faire fonction de Christ et lui rappelle sa responsabilité devant Dieu en ces termes : « Que l'abbé se souvienne que dans le terrible jugement de Dieu tant ses enseignements que l'obéissance de ses disciples seront examinés ».

Dès lors, saint Benoît se limite à adresser des admonestations morales mais ne dispose d'aucun instrument juridique pour vérifier ou châtier les éventuels manquements de l'abbé à la Règle. Bien plus, il fut même concédé à l'abbé le pouvoir de modifier la Règle pour l'adapter aux circonstances ou aux situations nouvelles. L'abbé conserve sa charge à vie et il est élu à la mort de son prédécesseur par l'assemblée plénière des moines. Pour toutes ces caractéristiques, la figure juridique de l'abbé bénédictin a été liée à juste titre à celle du *pater familias* romain, à qui le droit reconnaissait un pouvoir absolu sur le noyau familial.

Dans l'échelle hiérarchique, après l'abbé on trouve les *ufficiali obbedientarii* appelés à l'assister dans la direction du monastère.

Parmi eux, nous trouvons en premier lieu le prieur, chargé d'assister l'abbé dans la conduite spirituelle et l'administration des biens. Saint Benoît suggère qu'il soit nommé en cas de stricte nécessité, par exemple, dans les unités cénobites particulièrement nombreuses. En fait, il préfère qu'une seule personne, une seule référence soit proposée pour l'organisation spirituelle et temporelle. Les officiers *obbedientarii* sont toujours nommés par l'abbé et c'est à lui qu'ils ont à rendre des comptes sur leurs activités. Ceux-ci ont à leurs côtés des aides qui, avec l'expansion de la Règle, pourront aussi être des laïques salariés.

---

<sup>326</sup> Un interminable débat existe sur ce point entre chercheurs, puisque ce que l'on nomme la *Règle du Maître*, anonyme, est plus ou moins contemporaine de celle de Saint Benoît et toutes deux présentent de nombreux points communs.

<sup>327</sup> Pour le texte de la Règle, cf. l'œuvre de G. Turbessi *Regole Monastiche Antiche*, Rome, 1978.

Après les officiers viennent les doyens qui ont en charge dix moines chacun. Ils sont élus parmi les plus méritants en ce qui concerne le respect et l'attachement à la Règle, la sagesse et la permanence dans le monastère ; mais ils ne sont pas nécessairement les plus âgés. Ils ont pour fonction d'aider l'abbé, en particulier dans l'enseignement.

Autre figure hiérarchique stratégique, le *cellerarius*, c'est-à-dire l'économiste qui a sous ses ordres les responsables des secteurs particuliers de l'administration. Ses pairs hiérarchiques sont le *præcantor* (celui qui donne le rythme au chant choral), le responsable de la bibliothèque, le maître des novices et le tourier.

Toutes les charges sont exécutées à tour de rôle chaque semaine et la Règle ne prévoit pas d'autres distinctions hiérarchiques parmi les moines. Aucune charge, hormis celle de l'abbé, n'est à vie et souvent les fonctions subalternes sont détenues par des moines qui auparavant avaient des charges plus élevées. Les prêtres sont admis dans le monastère avec circonspection et les moines peuvent se faire ordonner prêtres mais seulement avec la permission de l'abbé.

### Les pratiques

Dans la Règle, Saint Benoît expose en détail quelles sont les pratiques religieuses et de travail communes aux moines, mais avant il précise l'esprit dans lequel celles-ci doivent être exécutées.

La finalité de la vie du moine est le retour à Dieu.

Au début du chemin initiatique, se trouve la reconnaissance de sa propre misère et fragilité, et la nécessité interne de transformer et de rénover ses propres habitudes.

Les vertus du moine sont : l'humilité, l'obéissance, le renoncement à soi-même et le silence. La pratique de l'obéissance représente l'un des indicateurs les plus sûrs de la rénovation intérieure et du renoncement à la volonté individuelle. Obéissance ne signifie pas soumission humiliante au libre arbitre d'autrui, mais reconnaissance de la nécessité de collaborer humblement pour la communauté.

Les pratiques religieuses fondamentales de l'ascétisme bénédictin sont au nombre de deux : l'*opus dei* et la *lectio divina*. Dans l'*opus dei*, ou chant choral des Psaumes, les moines s'unissent pour remercier et louer Dieu. La Règle spécifie que les Psaumes doivent être chantés avec le rythme et l'intonation corrects. En donnant à cette pratique un espace central parmi les techniques ascétiques, saint Benoît reconnaît l'importance de la musique et du chant dans le développement de l'esprit religieux. L'*opus dei* est toujours accompagné par la *lectio divina*, c'est-à-dire l'étude et la lecture des Écritures Saintes et d'autres textes religieux. La *lectio* a pour objectif d'orienter les facultés intellectuelles des moines vers l'approfondissement de la parole de Dieu.

En plus de ces pratiques, durant la journée, un bref intervalle de temps est consacré à l'étude et aux méditations personnelles sur les Psaumes et les textes lus.

Il existe aussi des temps de prière commune que chaque moine effectue toutefois en silence. De plus, la Règle prévoit une oraison privée que chacun effectue dans l'oratoire. Un court laps de temps est consacré à ces deux pratiques. Pendant le reste de la journée, les moines s'appliquent au travail manuel dans les champs ou dans les ateliers, ou au travail intellectuel. Tous les moines doivent apprendre à lire et écrire et doivent devenir expert dans une quelconque activité.

Dans la Règle bénédictine, le mot mortification n'apparaît jamais. C'est une règle qui se caractérise par une remarquable modération ascétique et qui est d'autant plus appréciable

comparée aux régimes d'alimentation, de sommeil et de veille des modèles orientaux de la même époque.

Saint Benoît veille à enlever à l'ascétisme toute saveur d'individualisme et de concurrence ainsi qu'à éliminer la frustration qui découle de la poursuite d'idéaux de sainteté trop élevés et inaccessibles. Les pratiques spirituelles, le travail manuel et l'étude occupent presque toute la journée et il ne reste au moine que peu de temps disponible pour des pratiques ascétiques personnelles.

Dès lors, l'essence et le fondement de la vie bénédictine résident dans l'aspect social du monastère, dans l'incessante vie commune des moines et la répartition équilibrée entre les pratiques religieuses et le travail (*ora et labora*).

### **La journée du moine**

La vie monastique bénédictine est caractérisée par une extrême régularité. Ceci représente une innovation radical au regard de la culture monastique contemporaine dans le monde latin.

La journée du moine commence très tôt le matin. L'heure du réveil varie selon les saisons mais, en général, aux alentours de deux heures du matin. Tous les moines se réunissent à l'oratoire pour l'office de nuit ; on chante les Psaumes en chœur et on lit des passages des Saintes Écritures. Puis, un bref instant est dédié à la lecture, à la méditation et à la prière individuelle en silence, toujours en présence des autres. Ensuite, chaque moine va travailler jusqu'à midi ou quinze heures, selon les saisons. Le repas est suivi d'un retour à l'oratoire pour participer aux Offices qui sont plus brefs cette fois. L'après-midi est consacré au travail manuel ou intellectuel. Avant et après le repas, a lieu une réunion chorale de tout le monastère avec psaumes et lectures.

Conformément à ce schéma, le travail occupe plus de temps que les offices et les lectures religieuses, et le nombre d'heures consacrées au sommeil est plus que suffisant (environ huit).

Les repas sont organisés comme un rite. La propreté est méticuleuse. Après s'être lavé les mains, le moine entre en silence dans le réfectoire et reste ainsi debout, en attendant l'arrivée de l'abbé qui prononce une oraison avant le repas. Ensuite, un lecteur commence à lire des passages de textes religieux ou de la Règle. L'écoute est silencieuse, sans bouger et tête baissée. Le repas terminé, une prière de remerciement est dite et le retour à l'oratoire s'effectue en procession. Le régime alimentaire est sobre mais pas rigoureux. Le vin est permis en petites quantités.

### **Structure du monastère**

Dans la Règle, saint Benoît n'a pas laissé d'indications précises sur la manière de construire un monastère ni sur les lieux géographiques qui leur soient les plus adaptés. Toutefois, l'étude de la première fondation de Monte Cassino nous donne des indications suffisamment exactes sur ces points.

Le monastère devait se situer dans un lieu silencieux, mais comme les moines devaient vivre de leur travail, il était nécessaire qu'il y ait des terrains cultivables dans les alentours, de l'eau et des pâturages pour les animaux ; les voies de communication avec les villes ne devaient pas être trop éloignées. Les raisons qui amenaient les moines à s'établir dans un lieu plutôt qu'un autre étaient dictées par des exigences de nature spirituelle et matérielle. Ainsi des lieux retenus pour la première raison, furent abandonnés par la suite pour des raisons de subsistance.

Dans toute l'architecture bénédictine, on remarque la recherche de structures qui accompagnent la fonction primordiale du monastère, c'est-à-dire la vie en commun. Dans les premières fondations, il n'existait pas de cellules séparées permettant au moine de s'isoler des autres<sup>328</sup>.

L'oratoire est le centre du monastère bénédictin et les autres constructions nécessaires à la vie du monastère s'organisent autour de lui.

Le cloître est le lieu dans lequel la communauté monastique étudie, lit, prie et où se déroulent d'autres activités sociales comme la répartition des tâches quotidiennes et hebdomadaires, et parfois, l'exécution de certains travaux.

Les autres édifices communs sont le réfectoire, la salle capitulaire pour les réunions, le dortoir, la bibliothèque et les différents ateliers artisanaux. Il est toujours prévu un hébergement pour les visiteurs et une infirmerie pour les moines âgés.

### **Histoire du mouvement bénédictin**

Au cours des siècles, la Règle de saint Benoît a été instaurée dans des pays et des environnements très différents. Les abbés usèrent sans limites de l'autorité qui leur avait été conférée pour modifier et réinterpréter l'application de la Règle afin de s'adapter aux différentes circonstances historiques et géographiques.

Dans l'Occident latin, la Règle bénédictine vécut au début conjointement à d'autres législations monastiques. Consécutivement, grâce à l'appui de Charlemagne et de son fils Louis le Pieux qui souhaitaient une organisation monastique unique dans tout le Saint Empire Romain, elle finit par supplanter toutes les autres. Ce processus d'expansion qui connut ses débuts au VII<sup>e</sup> siècle fut plus rapide dans le Nord de l'Europe qu'en Italie.

L'un des obstacles que la Règle bénédictine rencontra et dut dépasser pour pouvoir s'étendre fut la norme de stabilité de la famille conventuelle, c'est-à-dire la fixation dans une localité déterminée. Avec cette norme, saint Benoît avait tenté de privilégier la vie religieuse par rapport à l'apostolat. Mais là où la nécessité de l'apostolat connaissait une impulsion, comme c'était le cas des régions de l'Europe septentrionale non encore complètement converties au Christianisme, commença la dérogation à la norme de la stabilité et avec elle la grande expansion de la Règle.

Les fonctions développées par les monastères bénédictins furent multiples, couvrant autant le domaine spirituel qu'économique. Suivant la norme établie par son fondateur, les moines devinrent experts dans de nombreux domaines, si bien que les monastères se transformèrent non seulement en centres culturels, mais aussi commerciaux et industriels, et qu'autour d'eux se constituèrent souvent de grandes propriétés ayant une organisation composée de religieux et de laïcs.

Aux moines bénédictins, nous devons non seulement la transcription des manuscrits qui nous ont transmis une grande partie du patrimoine humaniste gréco-romain, mais aussi l'amélioration de vastes terres marécageuses ou abandonnées, transformées en zones agricoles, ainsi que l'épanouissement de l'industrie et du commerce.

Les abbayes parvinrent aussi à remplir des fonctions administratives territoriales et, comme nombre d'entre elles se situaient à proximité d'importantes voies de communication, elles devinrent des points stratégiques de nature fiscale ou militaire. C'est pour cette raison

---

<sup>328</sup> Nous pouvons nous faire une idée assez précise des premiers monastères bénédictins en observant la disposition logistique de la maison romaine, et en particulier celle de la "villa rurale" telle que décrite par des auteurs comme Vitruve et Columella. Le cloître découle de l'atrium de la maison romaine.

que les différents centres de pouvoir temporel du Moyen-Âge ne purent se désintéresser des monastères ; au contraire, ils essayèrent de les contrôler et de les intégrer à leurs organismes institutionnels. C'est ainsi que les abbayes finirent par acquérir les mêmes caractéristiques que les fiefs laïcs, bien qu'elles aient conservé dans une certaine mesure l'élément religio-caritatif envers les populations voisines.

Vers le X<sup>e</sup> siècle, la décadence des fondations bénédictines commença, en partie à cause des nombreuses dérogations à la discipline initiale et en partie à cause de l'ingérence de l'Église et du pouvoir politique qui toléraient mal son autonomie et sa richesse. Une des premières abbayes qui perçut l'avant-goût de la décadence de la vie monastique et qui effectua une réforme fut celle de Cluny, en France. Celles de Vallombrosa et de Camaldoli en Italie la suivirent, et par la suite beaucoup d'autres.

Du point de vue administratif, l'aspect fondamental de la réforme fut l'union de plusieurs monastères en congrégation ; de cette façon, elles avaient plus de possibilités de résister aux prétentions de toutes sortes. Les congrégations, qui étaient souvent énormes, s'organisèrent en un système centralisé rigoureux au sommet duquel se trouvait l'abbé du monastère le plus important.

Cette innovation, si elle permit la survie de la communauté bénédictine, l'éloigna de l'idée initiale du fondateur qui avait fait en sorte que chaque monastère soit une "famille" avec son autonomie spirituelle et économique, nettement séparée des autres.

De la branche bénédictine naquirent les Clunisiens, les Vallombrosiens et les Camaldules puis, au XII<sup>e</sup> siècle, les Cisterciens de saint Bernard. Ces ordres jouèrent un rôle très important en Europe durant le Bas Moyen-Âge.

## LES SOUFIS

### 1. Introduction

Le soufisme est le nom donné au mysticisme islamique<sup>329</sup>. Le mot dérive du terme arabe *suf* (laine), en référence à la cape de laine brute que portaient les ascètes musulmans tout comme les moines chrétiens orientaux, en signe de pénitence et de renoncement aux vanités du monde.

Pour qualifier les mystiques musulmans, on utilisait également le terme *derwiché*, mot persan qui signifie pauvre, mendiant. Dans les pays de langue arabe, on utilisait le terme *faqir* (pluriel *fuqara*) ayant la même signification.

Essayer de décrire le soufisme comme une doctrine ou un système de pratiques cohérentes est une tâche impossible. Le soufisme est un phénomène complexe, varié et multiforme qui, précisément grâce à sa flexibilité et à son adaptabilité, fut capable de se développer dans l'immense variété de pays, de cultures et de races qui constitue le monde musulman. Quant à ceux qui tentent de le présenter de façon systématique, ils nous rappellent le conte du poète persan Rumi sur les hommes aveugles auxquels on demanda de décrire un éléphant : chacun d'eux donna une réponse différente selon la partie du corps que leurs mains touchaient, mais aucun ne réussit à imaginer l'animal en entier.

En effet, dans le soufisme, les interprétations du chemin mystique sont aussi diverses que le sont les manières de s'approcher du divin. Cependant, il existe un fil conducteur qui traverse le soufisme et fait de lui un phénomène religieux caractéristique et décidément islamique.

Nous essaierons ici de tracer, en des termes très généraux, l'histoire du mouvement, l'organisation des Ordres et des couvents, la doctrine mystique, les pratiques et les rituels les plus importants. Nous donnerons ensuite, à titre d'exemple, une description plus détaillée de l'Ordre turc Mevlana.

### 2. Formation du soufisme et première étape de son développement

La tradition soufie fait remonter ses propres origines au Prophète et à ses compagnons. Mahomet est considéré comme le premier maillon de la chaîne spirituelle des grands maîtres soufis. La parole de Dieu, telle qu'elle lui est révélée dans le Coran, constitue la base de toutes les doctrines mystiques et sa montée aux cieux (le "voyage nocturne") jusqu'à être en présence d'Allah est prise comme modèle pour l'ascension de l'âme du fidèle.

Ce "voyage nocturne" (*isrâ*)<sup>330</sup> revêt dans l'histoire du mysticisme islamique une importance particulière. Selon la tradition, il eut lieu vers l'an 617 ou 619 sur le dos d'une ânesse ailée, *al-Boraq*, et en moins de temps qu'il n'en faut à l'eau pour s'écouler d'une cruche jusqu'au sol. Mahomet visite d'abord la Jérusalem terrestre puis l'enfer. Avec l'aide de l'Archange Gabriel, il monte au ciel et comparaît devant Allah, dont il écoute la voix. Allah lui révèle l'avoir préféré à d'autres prophètes et l'avoir choisi comme "ami" ; il lui remet

---

<sup>329</sup> Islam signifie "humble soumission" à la volonté d'Allah. Musulman, qui est le participe passé du verbe ayant la même racine qu'Islam, signifie précisément "soumis".

<sup>330</sup> Dans le "voyage nocturne", Mahomet s'inspire d'un modèle ancien, d'origine mésopotamienne, utilisé par Zarathoustra, par la littérature apocalyptique hébraïque (Énoch, Daniel) et chrétienne (Apocalypse de Jean), et par Manès. Il est possible que les récits sur le voyage nocturne, si diffusés dans l'islam, aient influencé Dante.

ensuite le Coran ainsi qu'une science ésotérique secrète qu'il ne doit pas communiquer aux fidèles.

Selon la tradition chiite, cette science secrète fut transmise par le Prophète à son gendre Ali. Malgré un précédent si illustre, les tendances mystiques s'insérèrent dans l'Islam orthodoxe avec une grande difficulté. Pour le fidèle musulman, il s'avérait très difficile d'imaginer une relation personnelle avec Allah. Il lui suffisait de s'en remettre à sa volonté, d'obéir à sa loi et de compléter les enseignements du Coran avec ceux des traditions (*Hadith Sunna*) fidèlement gardées par les oulémas, ou docteurs de la Loi. En outre, le monachisme et le célibat rencontraient un obstacle doctrinaire direct avec le Coran et avec une célèbre parole du Prophète (Hadith) : « Il n'y a pas de monachisme dans l'Islam »<sup>331</sup>. Mais la condamnation de la religion officielle n'empêcha pas le monachisme soufi de s'établir dans l'Islam et de s'y diffuser au point de devenir un phénomène de masse.

Outre la tradition mystique liée aux récits du "voyage nocturne" du Prophète, les institutions monastiques antérieures à l'Islam eurent une grande importance dans le développement du soufisme. Après la conquête du Croissant Fertile, de la Perse et de l'Inde Occidentale, le monde musulman entra en contact direct avec le monachisme chrétien (monophysite et nestorien), manichéen et bouddhiste ainsi qu'avec les traditions gnostiques et néo-platoniciennes. Plusieurs récits soufis parlent d'initiations ascétiques guidées par des anachorètes chrétiens, d'autres évoquent d'anciennes traditions bouddhistes.<sup>332</sup>

Les premiers ascètes apparaissent déjà pendant la dynastie des califes Omeyyades (667-750). L'époque austère de l'Islam primitif prit fin avec ces dirigeants. Les Omeyyades ne montraient pas beaucoup d'intérêt pour la religion ; ils s'occupaient surtout de jouir des énormes richesses provenant des conquêtes. En rejetant complètement cette attitude mondaine, les premiers ascètes islamiques proclamaient la nécessité de se préparer à l'imminente fin du monde et au Jugement Dernier prédits par le Prophète. Comme les ascètes chrétiens, ils renoncèrent aux biens matériels et se retirèrent dans le désert ou dans d'autres lieux isolés où ils se consacraient aux prières continues, aux veilles et à des jeûnes de pénitence.

Le ton austère, pessimiste et négatif de ces premiers ascètes commença à changer au cours du siècle suivant (IX<sup>e</sup>) quand un nouveau thème mystique fut introduit, celui de l'amour pour Dieu, qui éclipsait la terreur du Jugement et de l'Enfer. Au cours de ce siècle, apparurent les grands maîtres qui créèrent les formes théoriques et pratiques du soufisme.

Parmi les figures mystiques de cette époque émerge celle de Bayezid qui introduisit l'idée de *fana*, l'anéantissement total de l'âme en Dieu, idée qui occupera une position centrale dans les théories mystiques soufies. Ce maître perse fut le précurseur de la lignée de soufis appelés "les intoxiqués", les fous de Dieu.

De tendance opposée à celle de Bayezid, al-Junaid, maître reconnu par les soufis de Bagdad, introduisit la ligne "sobre" du mysticisme soufi. Plus tard, ce maître, connu comme le "Cheik du chemin", sera considéré comme le prédécesseur commun à la plupart des confraternités soufies.

Dans la formation du soufisme, d'autres maîtres eurent aussi une grande importance tel al-Muhasibi qui écrivit des textes fondamentaux de psychologie mystique centrés sur

---

<sup>331</sup> Le Coran ne parle de monachisme qu'une seule fois (LVII, 27), dans un passage d'interprétation incertaine. Selon l'ancienne explication, le monachisme serait une institution divine ; selon l'interprétation qui prévalut dans l'orthodoxie commune, ce serait une invention chrétienne non prescrite par Dieu. La parole même du Prophète serait selon certains auteurs, une invention des orthodoxes pour discréditer le soufisme. Cf. R. Rubinacci, *Annali de l'Institut Oriental de Naples* ; Nuova Serie X, Naples, 1960.

<sup>332</sup> A. J. Arberry, *Sufism*, Londres, 1950, chap IV.



l'analyse subtile de la pensée, et Rabiya Al-Adabiya, une esclave libérée qui introduisit dans le soufisme le thème de l'amour désintéressé et absolu pour Dieu.

Au X<sup>e</sup> siècle, le travail de compilation et de diffusion des enseignements des maîtres soufis commence à prendre forme. Pour la première fois, apparaissent des "histoires" du soufisme, systématiques et documentées ; ceci indique clairement que l'étape de construction était considérée comme achevée et que le mouvement était suffisamment établi et organisé.

Pour leur part, les orthodoxes avaient toujours considéré avec méfiance, voire avec une désapprobation ouverte, le développement des tendances mystiques au sein de l'Islam. Tous les maîtres soufis les plus éminents furent accusés d'hérésie et certains, comme le célèbre mystique de Bagdad, al-Hallaj, furent martyrisés. Ainsi, la nécessité de réhabiliter le mouvement et d'établir de bonnes relations avec l'orthodoxie s'imposa. Cette tâche incombait au célèbre théologien al-Ghazali, qui abandonna sa charge de professeur en théologie dans une importante école de Bagdad pour devenir soufi. Al-Ghazali consacra le reste de sa vie, à travers ses écrits, à la réconciliation entre le soufisme et l'orthodoxie.

Un siècle plus tard, tous les éléments spéculatifs qui avaient été incorporés à la pensée soufie furent structurés dans un système théosophique complet par l'espagnol Ibn Arabî (1165-1240), le plus extraordinaire génie mystique que l'Islam ait produit. Le système d'Ibn Arabî influença non seulement de manière déterminante le développement postérieur du soufisme, mais il eut aussi une résonance remarquable dans l'Europe chrétienne.

### **3. Formation des écoles mystiques**

Bien qu'il soit né en dehors de la religion légaliste et orthodoxe, le mouvement soufi est toujours resté islamique. Il suffit d'ailleurs de rappeler qu'une des caractéristiques des premiers ascètes était la scrupuleuse minutie avec laquelle ils observaient les normes de la loi (*sharia*) tant dans son aspect rituel que social.

Ces premiers ascètes vivaient chacun de leur côté, en vagabondant bien souvent d'un lieu à un autre, sans avoir de liens organisationnels ni de doctrine commune. C'est seulement à partir de la fin du VII<sup>e</sup> siècle que commencent à apparaître, de manière simultanée, les ébauches de la doctrine mystique et les premiers signes de vie communautaire : des petits cercles de disciples se forment alors autour d'un maître (*Cheik*) : des lieux de réunion consacrés aux exercices liturgiques en commun se multiplient ; dans certains cas, des résidences stables apparaissent, véritables couvents où les fidèles vivaient leur idéal mystique, loin du monde, en pratiquant des exercices ascétiques spéciaux.

L'origine des premières fondations monastiques paraît être en rapport avec une institution caractéristique de l'Islam qui apparaît aux premiers siècles, les siècles des grandes conquêtes. Il s'agit des *ribat*, c'est-à-dire des lieux fortifiés, construits aux frontières de l'Empire en tant que postes avancés dans la guerre contre les infidèles. Dans ces lieux fortifiés, et selon la conception islamique de la guerre sainte entendue comme une obligation religieuse méritoire, les dévots se retiraient avec les soldats pour effectuer des pratiques militaires associées à des exercices ascétiques et des études religieuses. Aux frontières orientales, où les infidèles ne représentaient plus un danger pour l'Islam, la fonction belliqueuse du *ribat* n'avait plus lieu d'être ; aussi, la discipline ascétique et les pratiques religieuses ne furent plus que les seules occupations des fidèles.

Ainsi, le *ribat* devint un véritable cénobite dans lequel un ou plusieurs ascètes vivaient entourés de leurs disciples.

En Perse, le *ribat*-cénobite fut appelé *Kanaka*. Au début, celui-ci consistait généralement en une cour centrale flanquée de cloîtres latéraux sur lesquels s'ouvraient les cellules des derviches. Sur un côté de la cour, se trouvait la salle principale où les dévots pratiquaient leurs exercices ensemble. En général, cette salle était très simple : il y avait une niche qui indiquait la direction de la Kaaba et une peau de brebis sur laquelle s'asseyait le Cheik ; il y avait aussi communément une petite mosquée, une cuisine, une salle de bain et quelques laboratoires<sup>333</sup>. La structure rappelait celle des couvents chrétiens. Ce type d'association avait un minimum de normes qui régulaient la vie communautaire. Le premier à les compiler dans une liste fut le soufi Abu-Saïd au XI<sup>e</sup> siècle. Ces normes furent ensuite adoptées par beaucoup de fondateurs de confraternités soufies.

Les dix normes de la "Règle" d'Abu-Saïd étaient :

- 1) Les derviches doivent tenir leurs vêtements et eux-mêmes toujours propres.
- 2) Ils ne doivent pas s'asseoir dans la mosquée ou dans un autre lieu sacré, ni bavarder.
- 3) En tout premier lieu, ils doivent effectuer leurs prières rituelles ensemble.
- 4) Ils doivent beaucoup prier durant la nuit.
- 5) Dès qu'ils se lèvent, ils doivent demander pardon à Dieu et se diriger vers Lui.
- 6) Le matin, ils doivent consacrer à la lecture du Coran le plus de temps possible et garder le silence jusqu'à ce que le soleil se lève.
- 7) Entre les prières du crépuscule et celles qui se récitent avant de dormir, ils doivent répéter les litanies.
- 8) Ils doivent accueillir les pauvres, les nécessiteux et tous ceux avec lesquels ils entrent en contact, en supportant avec patience la peine de les servir.
- 9) Ils ne doivent rien manger qui ne soit pas partagé avec d'autres.
- 10) Ils ne doivent pas s'absenter sans recevoir des autres la permission de le faire.

*Mais surtout, ils doivent passer leur temps libre avec ces trois occupations : l'étude de la théologie, les exercices dévotionnels, l'aide et le réconfort aux autres »*<sup>334</sup>.

Comme on le voit, ce régime de vie ressemble beaucoup à celui des couvents chrétiens d'Orient. Dans ces règles, il faut noter que le Cheik n'était pas nommé puisque, dans les premiers temps, il était uniquement un guide spirituel et non le chef juridique du couvent. Les derviches n'avaient pas même à lui demander l'autorisation de s'absenter ; il suffisait qu'ils la demandent à leurs compagnons. En ce qui concerne la chasteté, non mentionnée ici, nous savons par d'autres sources qu'elle était pratiquée par les ascètes au cours des premiers siècles. Plus tard, en obéissance à la recommandation du Prophète, le mariage est devenu un phénomène plus commun restant néanmoins objet de diverses réglementations dans les différents groupes.

Sur la base du modèle des cénobites décrits par Abu-Saïd, se formèrent les écoles soufies, centres d'enseignement et de pratique de la doctrine. Au XI<sup>e</sup> siècle, le plus ancien traité perse sur le soufisme<sup>335</sup> énumère douze écoles, dont deux étaient considérées comme déviantes.

---

<sup>333</sup> S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 1-69.

<sup>334</sup> S. Trimingham, *op. cit.* pp. 166-167.

<sup>335</sup> Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub* (La révélation du mystère), édité par R. Nicholson, Londres, 1959.

## 4. Formation des ordres

À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, quelques écoles soufies se transformèrent en Ordres ou en confraternités (*Tarika*). Ce changement se produisit quand il fut question de perpétuer l'enseignement, les exercices mystiques et les règles de vie d'un maître que l'on considérait comme particulièrement sage et saint. Les *Cheiks* de l'école assumèrent la dignité des héritiers spirituels du fondateur. Il se forma ainsi une chaîne initiatique à caractère ésotérique qui unissait le *Cheik* vivant avec le premier maître. Dès lors, l'admission à l'école acquit le caractère d'une cérémonie d'initiation qui prévoyait un serment de fidélité au fondateur et à son successeur terrestre.

Les *tarikas* ne développèrent jamais de tendances sectaires puisque leurs fondateurs se préoccupèrent de toujours conserver les liens avec les institutions orthodoxes, en acceptant les devoirs légaux et rituels de l'Islam.

On considère que dix *tarikas* furent particulièrement importantes pour le développement institutionnel du soufisme.<sup>336</sup> Toutes les autres en dérivent à travers des processus de ramification. Il faut noter qu'on n'est jamais arrivé à la formation d'un seul Ordre universel. Les plus importantes zones pour le développement des Ordres initiaux furent la Mésopotamie, le Khorasan (Perse Septentrionale) et l'Afrique du Nord. Les Ordres turcs dérivent de ceux de l'Asie Centrale ; les *tarikas* hindoues proviennent des deux premières zones mentionnées, mais elles connurent ensuite un développement autonome.

Dans les *tarikas*, la maison du Cheik (*zauiya*) remplissait la fonction de couvent. En général la *zauiya* consistait en une construction simple et modeste où vivaient le maître et ses disciples. En général, la vie commune avait lieu en hiver, tandis qu'au printemps, les derviches partaient en voyage.

Chaque Ordre avait une règle, ou plutôt une série de recommandations qui consistait en conseils moraux ou en règles de comportement, accompagnée d'un commentaire qui les analysait en détail. Ces règles variaient selon la confraternité, mais elles présentaient des caractéristiques générales communes. La Règle de l'Ordre Suhrawardiya<sup>337</sup>, une des dix premières, comprend des normes pour les novices, pour la transmission de la doctrine, pour le mariage, pour la manière de s'habiller, de manger, de dormir, de voyager, de mendier ; des conseils pour la conduite à suivre en cas de maladie, lors des périodes cruciales de la vie et au moment de la mort.

## 5. Formation des organisations monastiques (*taifa*) et décadence du soufisme

À partir du XV<sup>e</sup> siècle, simultanément à l'expansion de l'empire ottoman, les Ordres se constituèrent formellement en tant qu'organisations monastiques (*taifa*) avec une structure centralisée, des maisons-mère et des sous-ordres. Pendant cette période, le soufisme atteignit son expansion maximale, devenant un véritable mouvement de masse en même temps que s'amorçait sa décadence.

Les causes de cette décadence sont multiples, la principale étant la vénération rendue au *Cheik*. Pendant cette période, l'héritier du pouvoir spirituel (*baraka*) du fondateur devint une sorte de demi-dieu qui prétendait à la totale obéissance de la part de ses disciples. Auparavant, l'enseignement des premiers maîtres n'avait jamais compromis la liberté des adeptes qui sont ensuite devenus en quelque sorte des "esclaves spirituels" du *Cheik*.

---

<sup>336</sup> S. Trimmingham, *op. cit.* p. 14.

<sup>337</sup> Abu al-Suhrawardi, *Kitab Adab al-Muridin* (Règle des novices), traduit par M. Milson, Cambridge et Londres, 1975.

Ceci traduisait un affaiblissement de l'esprit mystique des confraternités. Dans les pays arabes, la lutte séculaire entre l'orthodoxie et la doctrine ésotérique soufie se termina par la victoire des légalistes qui réussirent à neutraliser le soufisme en le soumettant à leurs propres principes tout en tolérant ses manifestations extérieures.

Les *Cheiks* se concurrençaient entre eux pour démontrer leur loyauté vis-à-vis de la Loi (*charria*), et ainsi plusieurs Ordres se dépouillèrent de leurs contenus essentiels, se transformant en des formes vides sans mystique, ni discipline, ni techniques ascétiques. Pendant cette phase, dans les Ordres, on avait figé les structures organisatives et les pratiques spirituelles, et il était extrêmement difficile d'y apporter une quelconque forme d'innovation. Il ne surgit aucune personnalité capable de régénérer la doctrine mystique pour l'adapter aux temps nouveaux et les petits changements qui furent introduits dans quelques confraternités furent rapidement intégrés dans les stéréotypes des vieilles formes.

Enfin, il faut également mentionner, comme facteur de décadence, la vénération rendue aux tombes des saints maîtres des Ordres qui se pratiquait d'une façon encore plus aveugle et superstitieuse que la vénération envers les *Cheiks* vivants.

## 6. La doctrine mystique

Comme dans la plupart des systèmes mystiques, la doctrine soufie inclut des conceptions philosophiques autour de Dieu, de la relation de l'âme humaine à Dieu, de la possibilité de s'élever de l'humain au divin et les procédés pour le faire.

Voyons brièvement comment chacun de ces points fut développé par la doctrine soufie.

En ce qui concerne la nature de Dieu, la conception islamique de Dieu comme unique, infini et omnipotent était fondamentale pour les mystiques soufis. Dieu est le créateur de l'humanité et de tout ce qui existe dans l'univers. Il a les attributs de majesté, de beauté, de perfection et de lumière. Mais à partir de cette conception de Dieu comme cause de tout ce qui existe, les mystiques soufis passèrent à une autre conception, beaucoup moins islamique et dangereusement proche du panthéisme : Dieu comme seule réalité. Ils soutenaient qu'admettre l'existence réelle de toute chose hors de Dieu devait être considéré comme polythéisme. Si Dieu est l'unique réalité, tous les phénomènes ne sont que formes, aspects ou manifestations de cette réalité. L'univers est l'expression externe, visible, de la réalité interne, invisible, de Dieu.

En ce qui concerne la relation de l'âme avec Dieu, les soufis reprirent la distinction platonique entre une âme inférieure, animale (*nafs*), responsable des passions et du mal, et une âme supérieure (*ruli* ?), ayant des attributs d'intelligence et de propension au bien. Par conséquent, l'âme inférieure devait être dominée par l'âme supérieure qui, de cette manière, pouvait s'ouvrir aux mystères divins. En outre, les soufis soutenaient qu'avant de s'incarner dans un corps, l'âme avait demeuré en la présence de Dieu et avait été unie à Lui.

Les soufis appelaient "le chemin", le processus de purification de l'âme incarnée jusqu'à son ascension et sa ré-union avec Dieu. Selon le grand maître al-Hujwiri, le chemin comprend trois degrés principaux : les demeures (*magamat*), les états (*ahwal*), et la réalisation (*tamkin*)<sup>338</sup>.

Les demeures – ou situations internes ou existences grises – débutent par la demeure du "repentir" lorsque le croyant reconnaît la misère de sa vie mondaine et décide de se dédier au service de Dieu. Le nombre de demeures varie selon les auteurs, mais elles indiquent toujours

---

<sup>338</sup> Al-Hujwiri, *op. cit.*

le progrès auquel le croyant est parvenu sur son chemin intérieur vers Dieu. Avant de passer à la demeure suivante, il est nécessaire de s'acquitter des obligations et de développer les vertus inhérentes à la demeure dans laquelle on se trouve.

Les états, par contre, ne dépendent pas des efforts des fidèles : ce sont des dons de Dieu. Ils peuvent arriver à tout moment du processus intérieur et sont des signaux de la grâce divine qui donnent force et enthousiasme au pratiquant. Des illuminations et des extases mystiques se manifestent qui confirment le progrès effectué et stimulent le croyant à poursuivre son chemin spirituel.

Le dernier degré est celui de la réalisation ; c'est la fin de la voie mystique, et il consiste en l'obtention de la vie unitive, en contact avec le divin. À ce stade, le fidèle se transforme en "homme parfait" et vit avec les attributs de Dieu. Comme al-Hallaj, il peut dire : « Je suis la réalité divine. »

Le moyen pour atteindre cet objectif est l'amour. Toute la voie mystique du soufisme est fondée sur l'amour asservissant et total pour Dieu. Certains des plus beaux et des plus profonds enseignements du soufisme sont précisément consacrés à ce thème, l'amour. L'amour humain pour les choses belles et les êtres beaux est pris comme point de départ pour l'amour vers Dieu. Voici comment un célèbre maître soufi<sup>339</sup> s'exprime :

*« Parmi les signaux de l'amour, il y a le désir de se trouver avec l'être aimé, face à face, de le voir sans voile dans la demeure de la paix, dans le lieu de la Proximité ; ce désir traduit une nostalgie pour la mort, la clé de la rencontre et la porte d'entrée à sa manifestation. »*

Le mystique doit arriver au point où l'existence ou la non-existence de toute chose lui sont indifférentes et où son cœur est uniquement occupé par l'amour pour Dieu. Si cette condition est satisfaite, alors la lumière de Dieu brillera dans son cœur. Au début, cette lumière sera comme l'explosion éblouissante d'un éclair<sup>340</sup>.

À ce moment, le dernier voile tombe : le fidèle n'a plus de doutes et Dieu se manifeste dans toute sa splendeur. Tandis qu'il contemple la vision (*marifa*) de la Beauté Suprême, son âme s'évapore en perdant toutes les impressions sensorielles ainsi que la conscience de tous les états de "créature". C'est la "mort de l'âme" (*fana*), c'est-à-dire, l'anéantissement du moi individuel. Mais en mourant, l'âme se met à vivre en Dieu en une union immortelle. C'est la fin du chemin : la partie est retournée au tout comme une étincelle réabsorbée par les flammes.

## 7. Organisation des ordres

Dans l'ensemble, durant son étape finale, l'organisation des Ordres soufis était la suivante : le Cheik, héritier du fondateur, dirigeait la confraternité et, au moment de son investiture, il recevait le pouvoir spirituel et les facultés correspondant à sa fonction. On l'appelait plus précisément *Cheik al-sajjada*, c'est-à-dire "maître du tapis" parce qu'il s'asseyait sur le tapis de prière du fondateur, symbole de son autorité spirituelle. Dans les Ordres qui n'admettaient pas le célibat, la succession se faisait de père en fils. Dans les autres Ordres, le Cheik était choisi par les derviches.

En dessous du Cheik, il y avait le vice-directeur (*naib*) duquel dépendaient plusieurs califes ou *muqqadams* nommés par le Cheik. On donnait à chacun un document qui énumérait

---

<sup>339</sup> Abu Talib : *Qut al-Qulub*, II, 51. Cf. M. Smith : *Studies in Early Mysticism*, Londres, 1931, p. 205.

<sup>340</sup> Al-Ghazali *Ihya*, III, 16-17. Cf. M. Smith, *op. cit.*, pp. 213-214.

leurs pouvoirs. Les califes avaient en charge différents quartiers d'une même ville ; ils assumaient également des fonctions spécifiques relatives à l'organisation et au rituel. L'un d'eux se chargeait de l'économie de l'Ordre (l'administrateur) et, à ce titre, envoyait des délégations pour recueillir les contributions des fidèles qui servaient à entretenir la confraternité. Il s'occupait aussi d'organiser des festivités et des célébrations, par exemple pour commémorer l'anniversaire du Prophète, pour honorer les saints, etc.

Dans l'Ordre, il y avait deux types de membres : les derviches et les laïcs associés. Les derviches constituaient une petite partie de la confraternité ; ils étaient membres permanents et vivaient dans les couvents durant de longues périodes, mais rarement durant toute leur vie. Les associés menaient une existence normale avec leur famille et vquaient à leurs activités, mais ne vivaient pas dans le couvent. Ils prononçaient un vœu d'obéissance au Cheik ou au calife, se plaçant ainsi sous son autorité. Ils recevaient une courte instruction et on les préparait pour prendre part aux cérémonies collectives de l'Ordre qu'ils entretenaient avec leurs donations.

Pour le derviche, l'entrée dans l'Ordre comportait une période en moyenne de trois années de noviciat au couvent ; mais cela variait selon l'Ordre. Pendant le noviciat, le moine recevait une instruction religieuse et devait rendre quelques services à la communauté. L'entrée proprement dite consistait en une cérémonie dans laquelle le moine prononçait la célèbre phrase : « Remets-toi à ton Cheik comme le corps se laisse faire par les mains qui le lavent, qui le manient comme elles veulent, et auxquelles il obéit. »

Une poignée de mains scellait l'acte de soumission au Cheik. Le nouveau derviche était ensuite baptisé avec de l'eau ou du lait puis revêtu d'une cape. Il recevait finalement un rosaire et un livre de prières. Il pouvait ainsi faire partie d'un couvent dans lequel il vivrait selon les règles établies par sa confraternité<sup>341</sup>.

## 8. Les rituels et les pratiques

La liturgie de l'Islam orthodoxe fut fixée par Mahomet et ne souffrit jamais un quelconque développement dans le cadre de la religion officielle. La seule évolution provint du soufisme<sup>342</sup> qui introduisit plusieurs rituels, dont les plus importants sont le *dhikr* (l'évocation) et le *samâ* (audition). Tous les deux se déroulent lors de sessions organisées, séparées des prières rituelles.

Le schéma classique de ces sessions, adopté avec plus ou moins de variantes par tous les Ordres soufis, est le suivant : certains jours de la semaine, qui varient selon le lieu, tous les derviches d'un Ordre se réunissent dans le couvent à l'heure de la prière pour l'effectuer ensemble. La prière terminée, les derviches s'assoient en cercles concentriques ; ils entament alors le *dhikr* qui consiste à répéter un des 99 noms de Dieu ou bien une phrase brève, de préférence la première partie de la profession de foi : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu ». Les modalités du *dhikr* varient selon la confraternité. La récitation s'accompagne fréquemment d'exercices respiratoires et de certains mouvements du corps. Le *dhikr* commence en silence – dans certains Ordres le silence perdure durant toute la session – mais plus communément, la récitation est faite à voix haute et à un rythme souvent accéléré jusqu'à provoquer des états d'extase. Avant ou après le *dhikr*, on lit quelques passages du Coran, de la tradition prophétique ou des œuvres de grands maîtres. Quelques fois, la lecture est accompagnée de sermons explicatifs. Immédiatement après, vient la dernière partie de la session, le *samâ* ou audition, qui comprend la récitation de poésies mystiques composées par les derviches. Cette

---

<sup>341</sup> S. Trimingham, *op. cit.* pag. 187.

<sup>342</sup> S. Trimingham, *op. cit.* pag. 194.

récitation inclut fréquemment des parties chantées et de la musique. Ayant atteint l'extase à travers le *samâ*, les derviches commencent, dans certains cas, à danser. Au début, cette danse avait un caractère spontané, mais peu à peu elle acquit des caractéristiques spécifiques dans certains Ordres. Nous décrirons plus loin la danse des célèbres derviches de l'Ordre Mevlana.

Dans quelques cas, le *samâ* était accompagné d'autres pratiques comme la contemplation de beaux éphèbes. Cette pratique, qui avait pour but de conduire à l'extase à travers la perte de soi-même dans le mystère de la beauté, a fréquemment servi d'argument aux orthodoxes pour accuser les soufis d'immoralité.

Une autre manière d'atteindre l'extase était l'utilisation de drogues comme le haschich, l'opium ou le café. Cette pratique fut aussi l'objet de féroces polémiques contre le soufisme ; mais il convient de préciser que l'usage de stupéfiants fut beaucoup plus répandu dans les formes populaires que dans le soufisme classique.

La cérémonie que nous avons décrite se termine par une prière commune. Il s'agit généralement d'une prière pour les défunts de l'Ordre ou pour d'autres personnages importants : le Prophète, les quatre califes, le souverain, etc.

Indépendamment du *dhikr* et du *samâ*, les soufis pratiquaient deux autres types de cérémonies. L'une était l'office quotidien appelé *dhikr-al-awqat*, qui consistait à répéter de brèves phrases après deux (ou plus) prières canoniques. C'était un exercice obligatoire basé sur la prescription coranique : « Quand tu auras terminé tes prières, souviens-toi de Dieu tant que tu seras debout, assis ou couché. » (Coran, IV, 104). L'oraison jaculatoire était récitée avec l'aide d'un rosaire. L'autre exercice, *dhikr khafi* (souvenir occulte), se basait sur la respiration rythmique. Voici la description de comment il était pratiqué dans l'Ordre Naqshabandi :

*« La langue doit être maintenue contre le palais, les dents et les lèvres serrées tandis qu'on retient sa respiration. On commence alors avec le mot "la" et on le fait monter depuis le nombril jusqu'au cerveau ; quand il aura atteint le cerveau on prononce "ilaha" la tête penchée à droite et "illallah" la tête penchée à gauche, et on pousse énergiquement cette phrase dans le cœur pinéal<sup>343</sup> : de là, elle circule dans tout le reste du corps. La phrase "Muhammad rasul Allah" (Mahomet est l'apôtre d'Allah) se récite en se balançant de gauche à droite ; on dit ensuite : « Mon Dieu, tu es ma finalité et te satisfaire est mon désir »<sup>344</sup>.*

Les différentes formes de *dhikr* avaient pour but de saturer complètement l'être du croyant, en lui faisant tout oublier à l'exception de Dieu. La formule de la répétition devait être transmise par un maître vivant qui, à travers la chaîne initiatique, était connecté au Prophète.

En des occasions spéciales, comme par exemple l'anniversaire du Prophète, on organisait des représentations théâtrales (*mawlid*), suivies de réunions fermées auxquelles les étrangers n'étaient pas admis. Dans ces dernières, outre le *dhikr* et le *samâ*, on effectuait des jeux, des exercices, des acrobaties, des spectacles et des pratiques comme la contemplation platonique des éphèbes, désapprouvée par l'orthodoxie.

Par ailleurs, les jeûnes, les veilles et les invocations comme "*ya latif*" ("Oh, mon Dieu !"), qui devaient être répétées cent ou mille fois par jour, avaient une grande importance. Naturellement, comme tout musulman, le derviche devait accomplir les cinq prières rituelles respectivement à l'aube, à midi, au milieu de l'après-midi, au crépuscule et aux premières

<sup>343</sup> Le cœur a pour les soufis la forme d'un pin et contient toute la vérité de l'homme.

<sup>344</sup> S. Trimmingham, *op. cit.*, pp. 201-202. Il est intéressant de noter la similitude de ce discours avec la prière hésychaste.

heures de la nuit. Outre ces pratiques ascétiques, le derviche se consacrait à l'étude profonde du Coran ainsi qu'à la lecture de la théologie mystique et de textes des maîtres soufis.

Dans le couvent, on effectuait des travaux administratifs comme la collecte des donations des fidèles, la préparation des repas, le nettoyage, etc.

## 9. Importance du soufisme

Dans l'Islam, le soufisme a joué un rôle fondamental en comblant le vide existant entre la religion légaliste et le peuple. Les docteurs de la Loi (*oulémas*), peu occupés à l'exercice de la vie pastorale et privés de moyens et de structures pour l'expression émotionnelle de la religion, avaient peu à offrir aux nécessités profondes du peuple. Ce furent les Ordres soufis qui donnèrent à l'homme ordinaire la possibilité d'une véritable participation religieuse.

Le rôle social du soufisme ne fut pas moins important. Contrairement aux *oulémas*, les soufis ne faisaient pas de différences entre les classes : les pauvres, les incultes, les marginaux, les étrangers étaient les bienvenus dans leurs confraternités. Le derviche provenant de la masse était l'un d'eux comme le célèbre Cheik ou le grand théosophe. De cette manière, les confraternités soufies développèrent une fonction très importante de participation sociale en permettant l'échange entre des individus qui, en raison de leur classe ou de leur formation culturelle, avaient peu de chose en commun. Cet aspect participatif fut rapidement étendu à toute la société : dans la phase d'expansion maximale du soufisme, chaque village ou quartier d'une ville, chaque corporation, chaque tribu avait sa confraternité soufie avec son sanctuaire. Ainsi, le soufisme exerça une influence sociale et culturelle non seulement entre les initiés et les associés, mais sur tous les membres d'une même communauté.

De plus, de nombreux Ordres donnèrent aux femmes – très peu reconnues par la religion officielle – l'accès à la vie spirituelle et sociale. Les femmes pouvaient être des membres associés ou des chefs de confraternités féminines et, dans certains cas, elles pouvaient devenir derviches de plein droit et même Cheikas.

Le soufisme développa aussi un important rôle culturel car il inspira une riche tradition poétique et musicale tant dans les cercles intellectuels et cultivés que dans les milieux populaires. De surcroît, les soufis furent le pont entre les cercles théosophiques et mystiques et l'expression poétique de la religiosité populaire.

Enfin, il convient de rappeler l'énorme tâche missionnaire accomplie par les soufis, qui non seulement convertirent massivement des non musulmans, mais réussirent également à ce que la nouvelle religion touche leur cœur. Les derviches nomades furent les agents de la conversion de peuples entiers comme les Berbères, les Grecs d'Anatolie, les Turcs, les Tartares, les Hindous et les Malais.

## 10. L'ordre Mevlana

Cet Ordre, dont les adeptes sont connus en Occident sous le nom de Derviches Tourneurs, tient son nom du mot arabe *Mawlana* (en turc il se prononce "mevlana"), qui signifie "notre Maître". Ce titre l'identifie à son fondateur Djalal ed-Din Rûmi, le plus grand poète mystique de langue persane.

Rûmi est né à Bactres, aujourd'hui Balkh, en Iran Oriental en l'an 1207. Son père, un éminent Cheik soufi, décida d'émigrer avec sa famille et ses disciples vers l'Occident pour fuir les Mongols de Gengis Khan qui menaçaient sa ville.



Après plusieurs années de pérégrination, la famille s'établit en Turquie, dans la ville d'Iconium (aujourd'hui Konya), capitale du sultanat des *Seldjoukides de Roum*. Ce mot se référait au "pays des Romains", c'est-à-dire des Byzantins d'Anatolie, conquis en partie par les Turcs.

À cette époque, Konya – un des rares lieux sûrs, épargné par les invasions mongoles – était devenue un centre culturel et religieux important, de nombreux artistes, chercheurs et mystiques de l'Est musulman y ayant trouvé refuge.

Deux années plus tard, le père de Rûmi mourut. Le nouveau Cheik, qui avait remplacé son père comme guide du groupe soufi, s'occupa de son éducation. Quand il mourut à son tour, Rûmi devint le nouveau chef.

Mais l'événement décisif dans la vie de Rûmi fut sa rencontre avec un mystérieux derviche, Shams ("le soleil") al-Din Tabrizi, arrivé à Konya depuis l'Iran en 1244. Celui-ci s'habillait d'un vieux vêtement noir râpé et ne possédait rien. Il était connu sous le surnom de "l'homme ailé" parce qu'il s'était rendu dans de nombreux endroits à la recherche d'un guide spirituel<sup>345</sup>. L'amitié entre les deux hommes fut immédiate et profonde. Ils se retirèrent du monde et vécurent complètement isolés dans une cabane pendant mille et un jours. Mais l'attention exclusive que le Maître consacrait au derviche inconnu fit naître des jalousies terribles chez les disciples de Rûmi. À peine eurent-ils terminé la retraite de mille et un jours dans la cabane que Shams fut assassiné à coups de couteau, et que l'on fit disparaître son cadavre.

Rûmi, qui ne connaissait pas le sort tragique de son ami, le chercha désespérément ; mais voyant la vanité de ses efforts, il s'enferma dans sa maison, refusant toute compagnie. On le vit déambuler, hébété, autour d'une colonne de son jardin. Quarante jours après la disparition de Shams, Rûmi revêtit le deuil : une chemise blanche, ouverte à la hauteur de la poitrine, un haut chapeau de forme conique et de couleur miel. Il devint un *madhaub*, c'est-à-dire un "fou de Dieu" comme Shams. Il se lamentait à haute voix en aspirant à l'union avec Allah ; il parlait en vers, lesquels seront par la suite compilés dans son célèbre poème, le *Mathnawi*<sup>346</sup>. Un jour, passant près de la boutique d'un orfèvre, Rûmi se sentit comme transporté par le son des coups de marteau des apprentis qui travaillaient les lamelles d'or. À chaque coup, il répéta "Allah, Allah" en tournant sur lui-même, en extase, en pleine rue. Il tournait avec les bras ouverts et la tête inclinée comme un énorme oiseau, en répétant le nom de Dieu. C'est ainsi qu'apparut, selon la tradition, la célèbre danse de l'Ordre Mevlana.

Rûmi mourut en 1273. Un de ses amis et disciples lui succéda à la direction du groupe soufi. Quand celui-ci mourut à son tour, le fils aîné de Rûmi, Sultan Walad lui succéda et dès lors, la succession fut presque toujours héréditaire. C'est à Sultan Walad que nous devons le développement des principes et de l'organisation de l'Ordre qui se diffusa ensuite dans toute l'Anatolie et au-delà.

La danse créée par Rûmi, accompagnée d'une musique spéciale, constitue une partie du service religieux (*samâ*) de l'Ordre Mevlana. Les sessions se déroulent dans une salle qui comprend une niche (*mihrab*) orientée en direction de la Kaaba de la Mecque et d'une chaire comme celles qui existent dans les mosquées. Dans la salle, une balustrade octogonale située dans la zone centrale sépare les derviches des spectateurs. Devant la niche, se trouve le lieu

---

<sup>345</sup> Le lieu d'origine de Shams est incertain. Quelques spécialistes supposent que par son biais, Rûmi entra en contact avec les idées religieuses hindouistes et bouddhistes. Cf. J. P. Brown : *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londres, 1968, Apend. D.

<sup>346</sup> *Mathnawi* est le nom donné en persan et en turc à une composition poétique quelle que soit sa longueur, et qui traite de thèmes épiques, romantiques, moraux ou didactiques. Le *Mathnawi* de Rûmi est composé d'environ 26.000 vers, c'est-à-dire, presque l'Iliade et l'Odyssée réunies.

réservé au Cheik qui s'assied sur une peau de brebis. L'orchestre, constitué de flûtes et de tambours, se tient dans une galerie située au-dessus de la porte d'entrée de la salle.

La session commence par une prière rituelle. Ensuite, les derviches s'assoient près de la porte – ceux qui ont fini leur noviciat à droite et les novices à gauche – pour réciter quelques vers du Coran, un passage du Mathnawi et, en groupe, une prière pour le Prophète, le Fondateur de l'Ordre et le Souverain.

Ensuite, un des musiciens se met debout et chante un hymne écrit par Rûmi en l'honneur du Prophète. Après un solo improvisé par le Chef des flûtistes, tout l'orchestre entame le premier prélude : les derviches se lèvent et dansent trois fois autour de la salle dans le sens inverse des aiguilles d'une montre. À la fin de ce mouvement, les derviches font un salut (*salam*) et enlèvent leur cape noire pour ne garder qu'un vêtement blanc. Puis, en suivant le maître de danse, ils baisent la main du Cheik un par un.

Ils commencent alors à danser en levant les bras, la main droite dirigée vers le haut, la gauche vers le bas, et la tête inclinée vers la droite. Au cours de la danse giratoire, le vêtement se soulève en formant une espèce de disque volant. En suivant les indications du maître de danse, les derviches forment deux cercles concentriques. En tournant lentement sur eux-mêmes, ils se retournent vers l'enceinte tandis qu'ils répètent à voix basse le nom de Dieu. Le maître contrôle la régularité et la précision de leurs mouvements. Ensuite, le rythme de la musique change : les derviches formant le cercle extérieur se retirent vers la périphérie et tous s'arrêtent. Le Cheik s'avance vers eux et les salue. Après un intervalle, il entame un second tour, puis un troisième et un quatrième. Alors, les derviches retournent à leur place et se couvrent de nouveau de leur cape noire. Le Cheik les salue et la session est terminée<sup>347</sup>.

Aucun moment de la danse Mevlana n'est laissé à l'improvisation puisqu'elle a une signification allégorique complexe dont il existe plusieurs interprétations. Rûmi, dans le Mathnawi, parle souvent de la danse mais, malheureusement, l'authenticité de ces fragments n'est pas toujours certaine.

Voici comment Rûmi s'exprime dans un passage :

*« Les sages diront : c'est de la révolution des sphères que nous avons pris cette mélodie. C'est le son des mouvements du firmament que les hommes reproduisent avec la guitare (bandore) et la voix. Les fidèles disent : c'est la mémoire du paradis qui adoucit toutes les voix vulgaires. Nous tous avons fait partie du corps d'Adam et avons écouté les mélodies du paradis. »<sup>348</sup>*

Selon ce passage, la danse Mevlana semble être basée sur la théorie pythagoricienne de la "musique des sphères", adoptée par de nombreux maîtres musulmans et soufis. Dans cette ancienne théorie – admirablement décrite par Platon dans le livre X de *La République* (le mythe d'Er) – chaque étoile et chaque planète est régie par une puissance angélique qui, à différent degré de perfection, est une émanation de l'Un ou de l'Absolu.

Les sphères célestes, mues par l'Amour Divin, roulent comme dans une danse, et chacune émet une note particulière. Le résultat en est une musique céleste, "la musique des sphères". Selon cette interprétation, les derviches avec leur mouvement de rotation et de translation reproduisent la rotation et la révolution des corps célestes. Les gestes des mains (la droite orientée vers le haut et la gauche vers le bas) font allusion à la transmission de l'émanation divine des régions supérieures vers les régions inférieures. Comme les sphères

<sup>347</sup> Cf. M. Molè : *Les Danses Sacrées*, Paris, 1963, pp. 229-248.

<sup>348</sup> Mathnawi, 4, 742-745 in M. Molè, *op. cit.* pp. 238-39.

célestes, les derviches dansent par amour pour l'Absolu, Allah ; ils captent et transmettent sur ce plan de l'existence l'émanation divine.

Il semblerait que cette interprétation de la danse Mevlana soit la plus ancienne et qu'elle ait été acceptée dans le cercle même du Fondateur. Mais avec le temps, d'autres explications plus proches de la vision orthodoxe musulmane s'y superposèrent. L'explication classique citée dans les manuels de l'Ordre est la suivante : le manteau noir du derviche est sa tombe ; il est mort pour le monde Divin ; le son de la flûte, qui représente allégoriquement la trompette du Jugement, le réveille du rêve de l'indifférence et le fait ressusciter tout comme les morts ressusciteront lors du dernier jour.

Le *samâ* représente la floraison des différents plans d'existence partant de l'Un : d'abord l'intellect universel, puis l'âme du monde, la sphère des planètes, les éléments, les minéraux, les plantes, les animaux et, finalement, l'homme.

À partir de l'homme, on commence le chemin inverse à celui de l'émanation des créatures : le retour du multiple à l'Un, à travers la voie mystique. Dieu est un point et son mouvement circulaire fait que le monde apparaît comme existant. La salle de la danse allégorise le cercle parcouru par Dieu dans la Création-Émanation. Le pèlerin mystique parcourt le cercle et arrive en présence de l'Un, représenté par le Cheik.

### **Les règles de l'Ordre**

En entrant dans l'Ordre, on offrait au postulant deux alternatives : celui-ci pouvait effectuer une retraite de mille et un jours dans le couvent au terme de laquelle il devenait un derviche Mevlana (*dede*) ; ou bien, sans participer à la retraite, il pouvait aller tous les jours au couvent pour s'exercer aux pratiques de l'Ordre. Dans ce cas, il devenait un initié (*muhib*, littéralement "amant") et il lui était permis de danser au cours du *samâ*.

S'il choisissait la retraite, il était d'abord conduit à la "cuisine", où il était présenté à un Maître appelé "cuisinier". Dans le Mevlana, le cuisiner assumait une importante signification allégorique : le postulant était considéré comme une espèce de matière première brute qui devait être transformée comme le sont les éléments d'un repas, manipulés et cuisinés jusqu'à devenir comestibles. Selon cette image, les hommes engagés exclusivement dans l'aspect extérieur de la vie étaient considérés "crus" et "mûrs" ceux ouverts à la perspective spirituelle. Dans la "cuisine" (*matbah*), qui était en réalité un petit local, l'initié devait rester agenouillé sur une peau de brebis pendant trois jours et trois nuits sans dormir ni parler. Il ne lui était pas permis de se déplacer sauf pour effectuer les cinq prières quotidiennes, pour manger les aliments qu'on lui apportait et pour ses nécessités physiques. Un préposé contrôlait son comportement.

Au quatrième jour, il était conduit à un bain turc où on le lavait, le rasait et où on lui remettait le vêtement noir qu'il allait porter pendant la retraite. Ensuite, on le confiait de nouveau au "cuisinier" qui lui enseignait une prière qu'il devait répéter tandis qu'il exerçait ses tâches quotidiennes. Lorsque cette phase était achevée, l'initié était conduit au Maître responsable de son éducation jusqu'à ce qu'il devienne derviche.

Ce Maître était appelé *Kazandji dede* (*Kazandji* signifie poêle, marmite pour cuisiner). Ce derviche, chargé du maintien du couvent, lui assignait les tâches dégradantes de cuisine ou de nettoyage divisées en périodes de 49 jours. Pendant le jour, l'initié devait en plus apprendre à danser, guidé par un maître. Le soir, il participait à une classe instructive qui consistait à apprendre le *Mathnawi* et à écouter un discours du Cheik. Si pour une raison quelconque il violait les règles du couvent, l'initié devait recommencer la retraite depuis le début.

Pendant la première année de noviciat, il ne lui était pas permis d'assister à la danse qui s'effectuait tous les jeudis en début de soirée. C'est uniquement après cette première année qu'il était déclaré débutant lors d'une cérémonie, puis admis à la session du *samâ* ; mais il ne pouvait danser qu'après avoir appris la technique giratoire à la perfection. La retraite des mille et un jours terminée, le débutant était nommé derviche de l'Ordre Mevlana, et on lui permettait de revêtir l'habit blanc.

Il pouvait alors choisir entre deux régimes de vie : rester dans le couvent (*tekke*) ou retourner vivre en ville. Dans le premier cas, il lui était interdit de se marier parce que les femmes n'étaient pas admises à s'établir dans le couvent ; il était alors entretenu par le gouvernement qui subventionnait l'Ordre. Il assumait des charges d'enseignement et participait à la danse hebdomadaire.

S'il choisissait de vivre hors du couvent, il pouvait se marier et prendre part au *samâ* tous les jeudis, mais ce n'était pas obligatoire<sup>349</sup>.

L'organisation de l'Ordre Mevlana était complexe et il existait sept principaux degrés d'initiation. Le chef absolu de l'Ordre était le Cheik de Konya, descendant direct de Rûmi. Il procédait à l'investiture des Cheiks des divers couvents. À l'époque de l'Empire Ottoman, les Cheiks étaient désignés par une commission de trois personnes qui constituait le plus haut organisme religieux de l'État et dont faisaient partie un représentant de l'Ordre Mevlana et deux autres représentants d'autres Ordres de derviches.

Dans la hiérarchie d'un couvent, après le Cheik, il y avait le "cuisinier" (*ahchi dede*), ensuite le maître des flûtistes et, après celui-ci, le maître des joueurs de tambour. Au même niveau d'initiation que ces derniers, il y avait le maître de danse ; venait ensuite l'administrateur et finalement le secrétaire du Cheik<sup>350</sup>.

## Histoire de l'Ordre

Au début, à l'époque du Fondateur, l'Ordre était totalement décentralisé. Rûmi se sentait très proche du peuple et n'avait ni respect ni estime pour le pouvoir politique. Ses disciples étaient surtout des artistes, des artisans, des travailleurs manuels. Rûmi n'accordait aucune importance aux distinctions sociales, essayant d'imprimer à son Ordre des caractéristiques de fraternité, d'humanité et de tolérance. Les Mevlana admettaient aussi au *samâ* des femmes – chose extraordinaire dans l'Islam – et ne faisaient aucune différence entre les sectes et les religions.

Ils dédaignaient le fanatisme et essayaient de concilier le Christianisme et l'Islam en se basant sur des concepts philosophiques. Nous savons qu'ils vénéraient la supposée tombe de Platon, qui était dans une mosquée laquelle avait été auparavant une église, et dont le culte pouvait être célébré conjointement par des chrétiens et des musulmans.

Mais à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'Ordre changea complètement de caractère : il se centralisa et il se maintint grâce aux donations de l'État. Il perdit son esprit populaire et devint chaque fois plus aristocratique. Les sultans ottomans lui apportèrent un appui croissant et en firent leur allié le plus sûr contre les mouvements hérétiques et révolutionnaires qui les menaçaient continuellement. Compromis avec l'Empire Ottoman, l'Ordre Mevlana tomba avec celui-ci après la Première Guerre Mondiale.

En 1925, Atatürk, fondateur de la république moderne et laïque de Turquie, abolit l'Ordre et ferma les couvents.

---

<sup>349</sup> I. Friedelander, *The Whirling Dervishes*, Londres, 1976, pp. 107-109.

<sup>350</sup> Ibid., p. 110.

## LE LAMAÏSME

Depuis une dizaine de siècles, le bouddhisme constitue la religion dominante du Tibet. Dans cette région, véritablement unique du point de vue géographique, le bouddhisme s'est doté d'un certain nombre d'aspects spécifiques, ce qui a conduit les auteurs occidentaux à le différencier du bouddhisme hindou et à le classer sous la dénomination de Lamaïsme. Cette dénomination, que les tibétains refusent car ils considèrent être les dépositaires de la plus pure doctrine bouddhiste, dérive du terme *bla-ma* (maître, gourou) étant donné le rôle essentiel attribué au maître. Il ne fait aucun doute que le Bouddhisme hindou a joué un rôle prépondérant dans la formation du Lamaïsme. Mais il ne s'agit pas du Bouddhisme originel qui, déjà, au début de l'ère chrétienne avait disparu de l'Inde, mais du Bouddhisme dans ses formes tardives, mahayanique et tantrique. De plus, l'ancienne religion qui existait au Tibet avant l'arrivée du Bouddhisme, a influencé de manière considérable les doctrines et les cultes lamaïstes. Par conséquent, avant de décrire la structure doctrinaire et organisationnelle du Lamaïsme, il est nécessaire de retracer les aspects essentiels du Bouddhisme mahâyânique et tantrique de même que les caractéristiques de la religion autochtone antérieure.

### 1. Le bouddhisme depuis Ashoka – la mahâyâna ou grand véhicule

Durant le règne d'Ashoka, le Bouddhisme devient la religion officielle de l'empire Maurya et se répand au-delà des confins de la plaine du Gange, dans toute la péninsule hindoue, pour parvenir jusqu'à Ceylan. Mais après la mort d'Ashoka, l'empire Maurya tombe en ruine et le Bouddhisme doit affronter l'hostilité des nouveaux envahisseurs, les Shunga, qui occupent les territoires de Magadha autour du II<sup>e</sup> siècle après J.C.

Pendant cette période, le culte du dieu hindou Vishnou se diffuse avec toujours plus de force, surtout dans les milieux populaires. Ce culte, mettant en évidence les aspects émotifs, dévotionnels et mystiques de la religiosité, est en net contraste avec la logique rationnelle et humaniste de l'enseignement de Bouddha. Après quelques siècles, plusieurs divergences doctrinaires surgissent au sein du Bouddhisme ce qui aura pour conséquence la formation de véritables écoles. Malgré leur credo commun, celles-ci présentaient des différences plus ou moins marquées.

Il existait – selon les dires de la tradition – au moins 18 de ces écoles disséminées en différents endroits du territoire hindou. Dans certaines d'entre elles, des éléments nouveaux et totalement étrangers à la pensée bouddhiste d'origine furent introduits sous la pression des fidèles laïques influencés par les cultes dévotionnels. Certains récits étaient très populaires parmi les fidèles laïques, comme ceux appelés *Jâtaka* racontant l'histoire des précédentes réincarnations de Bouddha. Dans ces récits, la figure centrale est celle du *Bodhisattva* ("*dont l'essence est l'illumination*"), cet être plein de compassion qui, au seuil du Nirvana, renonce spontanément à y entrer et reste dans le monde pour libérer et sauver tous les êtres vivants. Dans les *Jâtaka*, la vie du fondateur sera racontée de façon chaque fois plus légendaire et fantastique, au point de lui attribuer des caractéristiques divines.

En synthèse, la transformation du Bouddhisme en religion de masse, son expansion dans le milieu populaire sous l'influence des cultes dévotionnels, a eu pour conséquence une lente mais profonde mutation de ses propres bases doctrinaires. Ce processus atteint sa maturité aux environs du I<sup>er</sup> siècle après J.C., avec l'apparition du mouvement réformiste appelé Mahayana ou "Grand Véhicule" de libération, accompagné d'une série de nouvelles œuvres religieuses ("sermons sur la perfection de la sagesse" ou Prajnaparamita Sutra). Tous les fidèles en recherche d'un horizon de salut plus ample et accessible convergent alors dans ce

mouvement. En mettant de plus en plus d'emphase sur certains points de la doctrine, ils finissent par se différencier clairement des fidèles du mouvement initial qu'ils appellent désormais Hinayana ou "Petit Véhicule".

Dans le *Mahayana*, le but n'est pas le salut de l'individu mais celui de tous les êtres. Le *araha*, le saint moine qui se libère du cycle des naissances et des morts, cesse d'être un modèle idéal. Un nouveau modèle apparaît, le *Bodhisattva*, celui qui reste dans le monde afin de perfectionner les vertus telle que la sagesse, la bonté et l'habileté dans la méthode de libération, et pouvant ainsi sauver tous les êtres.

Une nouvelle attitude religieuse se développe alors dans le Bouddhisme à travers la figure du Bodhisattva ; une attitude religieuse fondée sur l'amour dévotionnel (*Bhakti*), envers laquelle la doctrine initiale avait toujours fait preuve de réserves.

Au fil des siècles apparaissent en outre des tendances polythéistes qui s'expliquent par l'influence croissante de la religiosité hindoue. Les Bouddhas et les Bodhisattvas se multiplient alors mais en souffrant une forte dégradation à tel point que certains iront jusqu'à affirmer qu'il suffisait de penser au moins une fois au nom du Bouddha pour obtenir le salut et être admis au paradis.

Malgré tous ces excès, les adeptes du Mahayana ont eu le mérite de préparer la voie qui donnera au Bouddhisme sa forme universelle et rédemptrice, qui s'opposait à l'individualisme, parfois égoïste, de l'ascétisme monastique.

Les courants du Mahayana trouvèrent leur plus grand théoricien et organisateur en la personne de Nagarjuna, qui vécut probablement au II<sup>e</sup> siècle après J.C. en Inde Orientale (Bihar).

Nagarjuna, fondateur de l'école des *Madhyamaka* (adeptes de la Voie du Milieu ou médiane) est une des figures philosophiques les plus extraordinaires et complexes de l'Inde. Avec une audace plutôt rare pour un penseur qui prétend exposer la doctrine fondamentale d'une grande religion vénérée, il critique radicalement les théories sur lesquelles est fondé l'enseignement traditionnel du Bouddhisme. Nagarjuna, affirmant que son explication est plus exacte que l'enseignement de Bouddha, soutient que toutes choses, étant donné leur relativité, manquent de substance propre et sont vides de réalité. Il applique aussi son relativisme radical à des concepts clés du Bouddhisme : ainsi, il considère les idées dualistes de vice-virtu et de transmigration-Nirvana comme les deux faces de la même pièce et par conséquent relatives et vides.

Ce qui est inhérent à ces idées c'est précisément la vacuité universelle, unique réalité insaisissable et inconcevable pour l'esprit ordinaire. Nagarjuna démontre que les "Quatre Nobles Vérités" de Bouddha sont vides. Il crée ainsi une rupture avec l'enseignement traditionnel qui sera déprécié et considéré comme une doctrine secondaire s'adressant à des hommes dépourvus de savoir et dont l'esprit, retenu prisonnier dans un filet de dualismes, n'est pas capable de comprendre la réalité ultime – la bouddhité – en tant que vacuité absolue.

L'autre grande école de Mahayana, celle des *Yogakara* (les pratiquants du Yoga), professe une doctrine complexe : c'est une vaste synthèse des anciens enseignements et de ceux de Nagarjuna. Cette école accorde une grande importance aux pratiques du yoga.

Malgré leur mépris pour la vie monastique considérée égoïste et d'horizon trop étroit, les adeptes les plus fervents du Mahayana étaient des moines qui continuaient à porter la tunique orange et à observer l'ancienne discipline. Cependant, leurs couvents étant transformés en résidences stables, ils accumulèrent d'énormes richesses provenant des dons

des fidèles laïques. Cela ne diminua pas néanmoins leur engagement missionnaire : durant le règne de Kouchan (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle après J.C.), les moines du Grand Véhicule entreprendront une grande mission de prédication en Afghanistan et en Chine.

Au cours de la période suivante, durant l'empire Gupta (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle), le Bouddhisme commence à décliner, et la religion Hindoue qui avait toujours été présente tend à se renforcer. Cependant, c'est à cette même époque que le Bouddhisme du Grand Véhicule prend fermement racine en Chine où il connaîtra un nouvel et extraordinaire développement. Ce sera aussi depuis la Chine que le Bouddhisme mahâyânique pénétrera le Tibet.

### 3. Le bouddhisme tantrique

Sous le nom générique de Bouddhisme tantrique (du sanscrit *tantra*, "fil", "trame"), aussi appelé *Mantrayana* ("Véhicule des formes magiques") ou *Vajrayana* ("Véhicule de Diamant") sont classées les expériences ainsi que les complexes transformations que le Bouddhisme a subi lors des ultimes étapes de son histoire en Inde.

Les origines du tantrisme en tant que phénomène idéologico-religieux remontent aux couches les plus anciennes et populaires de la religiosité pré-aryenne, autrement dit, aux cultes de Shiva et de la Déesse. Les premières formes de religiosité tantrique se sont manifestées dans le Bouddhisme autour du III<sup>e</sup> siècle après J.C., puis se sont exprimées dans l'hindouisme pour atteindre leur diffusion maximale entre le V<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle<sup>351</sup>.

Le tantrisme s'est développé lors d'une époque de profonde crise de la spiritualité hindoue. En effet, les solutions proposées par le Brahmanisme et le Bouddhisme n'arrivaient plus à satisfaire. Ainsi, la tradition religieuse précédente étant épuisée, elle ne remplissait plus sa fonction et devait être réinterprétée pour être en plus grande résonance avec l'époque.

Tandis que le Hinayana exigeait de ses adeptes un total engagement spirituel et ascétique et que le Mahayana demandait à ses adhérents la participation éthico-religieuse dans l'œuvre de salut universel, le Bouddhisme propose un chemin de salut et l'union avec le divin au travers de véhicules libérateurs habituellement rejetés par la tradition ascétique, comme par exemple des formules magiques, le sexe, le désir de vivre, l'ébriété alcoolique. Dans le tantrisme, le divin prend aussi une forme féminine. À côté des divers Bouddhas apparaissent les Shakti, qui représentent les aspects féminins de la divinité. Les couples divins sont l'objet de rites érotiques et sexuels et le cosmos est considéré comme le résultat de l'action des principes opposés et complémentaires dont les deux sexes sont la manifestation exemplaire.

Avec cette théorie, on est manifestement aux antipodes des formes originelles du Bouddhisme pour lequel le désir sexuel est considéré comme la racine "désir de vivre", racine qui doit être coupée. L'expérience sexuelle est désormais interprétée comme l'expression de l'amour universel et chargée d'attributs divins.

De plus, au fil du temps une série d'éléments ésotériques se sont développés au sein du Bouddhisme. Ainsi ont été introduits des phrases magiques (*mantra*), des gestes rituels (*mudra*), des formules magiques (*dharani*), des diagrammes pour la méditation (*mandala*) qui ont pris une importance de plus en plus grande dans les pratiques des adeptes des écoles yogas du Grand Véhicule.

De grands pouvoirs magiques et thaumaturgiques ont été attribués à ces techniques. À partir du moment où les expériences ésotériques avaient pénétré dans le Bouddhisme, il a été

---

<sup>351</sup> L'origine du Guhyasamaja (Assemblée des Secrets) attribuée à Asanga, fondateur de la Seconde École Yogachara, se situe au III<sup>e</sup> siècle après J.C.

nécessaire de limiter le nombre d'initiés. Et ainsi, l'enseignement était transmis lors d'une cérémonie d'ordination, effectuée directement du maître à son disciple (*Guru-Chela*), avec un langage symbolique hermétique et incompréhensible pour les gens ordinaires<sup>352</sup>.

Le phénomène religieux tantrique, complexe et varié, a donné naissance à une nouvelle classe d'expérimentateurs-sorciers bouddhistes, les *siddha* ou "parfaits". Tout comme Bouddha, qui s'est rebellé face aux dogmatismes obtus d'une classe de prêtres privilégiés, les *siddha* se sont rebellés à leur tour contre la vie monastique, conformiste et protégée, de leur époque, utilisant des symboles particuliers dans lesquels le suprême était souvent représenté de façon infime, le plus sacré sous des formes ordinaires, le transcendant sous des formes terrestres. Quant à la connaissance la plus profonde elle était représentée à travers un jeu de grotesques paradoxes. Tout cela était non seulement un langage pour initiés mais aussi une thérapie de choc contre la super-intellectualisation de la vie religieuse et philosophique de cette époque. Transgresser les lois morales les plus sacrées du Bouddhisme antérieur était considéré comme la preuve irréfutable de la libération des notions relatives et illusoire, du bien et du mal, du vice et de la vertu.

Par l'acquisition de pouvoirs particuliers, la *sadhana*, qui est à la fois une réalisation de puissance, un rite magique et une expérience yoga, permettait de produire des "perfections" miraculeuses (*siddhi*), conduisant les pratiquants à une transformation depuis le plan humain au plan surhumain et, au cours de la dernière phase, à l'union mystique avec Bouddha, identifié avec la Réalité Ultime.

Malgré la complexité de ses doctrines et de ses pratiques, le Bouddhisme tantrique est resté fidèle à l'organisation monastique. À la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, il atteint son apogée en Inde Centrale, où il sera protégé par la dynastie Pala. Les universités de Nalanda et de Vikramasila seront les centres de diffusion de sa doctrine. De nombreux moines y ont été formés et ont ensuite entrepris l'œuvre missionnaire au Tibet.

#### **4. Le Tibet prébouddhique et la religion bön**

De la protohistoire du Tibet, nous ne connaissons pratiquement rien. Selon les informations recueillies dans les chroniques chinoises, les ancêtres des tibétains vivaient, jusqu'aux premiers siècles de notre ère, comme des pasteurs nomades dans les steppes et les hauts plateaux de l'Asie Centrale. Une série de migrations les a conduits à s'établir dans le territoire du Tibet actuel.

Il n'est pas possible de donner un cadre complet de la religion qui prédominait au Tibet avant l'arrivée du Bouddhisme, parce que, si l'on s'en tient à la tradition, l'écriture n'y fait son apparition qu'au VII<sup>e</sup> siècle. Les sources tibétaines les plus anciennes sont les manuscrits de Tuen-Huang trouvés dans une grotte murée. Ces manuscrits datés entre le VII<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle contiennent uniquement quelques fragments de rituels, de mythes et des manuels de divination, mais aucune exposition de la doctrine de la religion pré-bouddhiste<sup>353</sup>. Par ailleurs, les sources chinoises contemporaines aux manuscrits de Tuen-Huang ne font aucune mention de celle-ci.

Dans les sources tibétaines tardives (XII<sup>e</sup> siècle), la religion ancienne est appelée *Bön*. Ces textes la présentent en étroite relation avec l'histoire légendaire des premiers rois et en particulier avec le fondateur de la monarchie qui, confondu avec un être céleste, avait été accueilli et déclaré roi par les pasteurs et les prêtres du *Bön* (les *Bönpo*). Son règne et ses

---

<sup>352</sup> Cf. Anagarika Govinda, *2500 ans de bouddhisme*, Delhi, 1976, p. 313.

<sup>353</sup> Cf. J. Bacot, F. W. Thomas, C. Toussant, *Documents de Tuen-Huang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940, 1947.



descendants étaient protégés par les *bönpo*, qui étaient des fonctionnaires. On attribuait à ces prêtres des compétences magiques et divinatoires ; les rites qu'ils exécutaient étaient fondés sur des sacrifices d'animaux et avaient pour objet la protection de la vie du roi. Ils réalisaient des pratiques divinatoires en état de transe. Les textes tardifs font aussi référence à une autre caractéristique des *bönpo*, la capacité de voler dans le ciel à cheval sur leur tambour. On supposa de ce fait qu'il pourrait y avoir eu une relation entre ces prêtres *bönpo* et les chamanes sibériens.

Cependant, la description faite de la religion ancienne dans les textes plus tardifs ne concorde pas complètement avec celle que l'on trouve dans les manuscrits de Tuen-Huang. En examinant ces derniers, on peut affirmer qu'il n'existait aucune religion appelée *Bön* avant le X<sup>e</sup> siècle. Le terme "*Bön*" existait, mais il désignait certains rites, et les *bönpo* étaient ceux qui les réalisaient. La religion pratiquée s'appelait *Gcug* ou *Gcug-lag*, terme qui désignait la science divinaire chinoise. Quant à la religion *Bön*, elle fut probablement créée au XI<sup>e</sup> siècle, donc à une période postérieure à l'introduction du Bouddhisme.

On peut raisonnablement supposer que les prêtres *Bönpo* – ayant eu un rôle primordial dans l'opposition au Bouddhisme – aient intégré et réélaboré de nombreux éléments de l'ancienne religion *Gcug* en lui attribuant le nom de *Bön* afin de profiter du prestige de son origine plus ancienne ; et on peut également supposer que le Bouddhisme à son tour – en fort contraste avec les croyances de la religion *Gcug* – une fois arrivé au pouvoir, ait même effacé son nom de la mémoire des tibétains.

À cette époque et encore aujourd'hui, l'univers des tibétains était peuplé d'êtres surnaturels, qui pouvaient être bénéfiques ou maléfiques selon les comportements des hommes envers eux. Les divinités-montagnes constituaient la catégorie la plus importante autour de laquelle se structurait le culte. Au Tibet, chaque montagne est considérée comme sacrée, comme la demeure et la personnification d'un dieu. Par ailleurs, le roi revêt un rôle religieux fondamental de par les croyances sur son origine divine. Comme nous l'avons déjà évoqué, différents rites *Bönpo* avaient pour objectif de protéger la vie du souverain et la stabilité du pouvoir.

Les rites funéraires et le culte des morts occupaient une place tout aussi considérable dans l'ancienne religion ; cette importance étant en lien direct avec la croyance en la résurrection à la fin des temps. Pour les anciens tibétains, après la mort physique, le défunt se dirige vers le pays des morts, divisé en deux zones : l'une d'elle, celle de la joie, est le reflet du monde en positif, l'autre est le lieu de la souffrance. En attendant la résurrection, le mort a besoin de nourriture et en général de tout ce qui lui a servi sur la terre. Aussi, durant le rite funéraire, on lui offre de la nourriture et des vêtements, on procède à des sacrifices d'animaux. Les provisions doivent être renouvelées périodiquement lors des festins que le fils du défunt offre aux parents et aux amis. Pour les funérailles du souverain, en plus des animaux, des hommes avec lesquels il entretenait des liens d'étroite amitié sont sacrifiés. Les sources chinoises confirment ce fait.

La plus grande partie de ces croyances anciennes a été incorporée à la religion *Bön*. C'est ainsi que le Bouddhisme s'est retrouvé avec une quantité de valeurs et de pratiques absolument incompatibles avec ses propres valeurs. Tout d'abord, il ne peut admettre de sacrifices animaux et encore moins humains, ensuite, l'idée d'un roi-dieu, ou encore la croyance en une vie heureuse après la mort, conçue à l'image d'une vie terrestre et qui par conséquent valorise celle-ci, sont en totale opposition avec les principes fondateurs. Il n'est alors pas surprenant que le Bouddhisme ait tenté d'éradiquer du Tibet l'ancienne religion *Gcug*. Cependant, malgré l'incompatibilité des principes, de nombreuses croyances et rites du *Gcug* pénétrèrent le Bouddhisme tibétain.

Nous devons signaler par ailleurs que les informations dont on dispose sur la religion Bön sont très incomplètes et que les sources récentes sont celles publiées par les tibétains en exil après l'invasion de la Chine en 1959.

Les études récentes ont démontré que le *Bön* se constitue aux alentours du XI<sup>e</sup> siècle ; il s'agit, par conséquent d'une religion récente, très postérieure au Bouddhisme, bien que dans la structure de sa doctrine et de ses rituels se retrouvent de nombreux éléments anciens provenant du *Gcug*.

Le Bouddhisme a également eu une influence déterminante dans la formation du *Bön*, et en réalité, il y a peu de différences entre les doctrines du *Bön* et celle du Bouddhisme tibétain. De fait, le *Bön* accepte la loi de non-permanence de toute chose ainsi que la loi du *Karma* et du *Samsara*. Son objectif fondamental est d'atteindre l'Éveil, l'état de Bouddhité au sens de *Vacuité*, ou bien, selon la forme mahâyânique<sup>354</sup>. De plus le *Bön*, tout comme le Bouddhisme tibétain, et peut-être plus encore, se présente comme un extraordinaire mélange de réflexions philosophiques élevées et de rites magiques très primitifs.

Ces étroites ressemblances sont à l'origine de l'hypothèse selon laquelle le *Bön* est, comme l'est aussi le Lamaïsme, une forme religieuse produite par la rencontre du Bouddhisme hindou originel avec la religion ancienne du Tibet<sup>355</sup>. L'époque à laquelle est apparu le *Bön* concorde avec cette hypothèse et comme nous le verrons plus loin, il s'est constitué au moment où se sont formées les écoles dont est issu le Lamaïsme. Cependant, comparé avec celui-ci, le Bön a incorporé un plus grand nombre de croyances de l'ancienne religion. Bien qu'il ait beaucoup de choses en commun avec le Bouddhisme, le *Bön* a toujours maintenu sa volonté systématique d'aller en direction opposée aux bouddhistes : ainsi la déambulation circulaire se fait dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, la croix gammée a des branches orientée vers la gauche, etc.

En tant que religion antibouddhiste, dotée de sa propre structure monastique, le *Bön* a connu au Tibet, et ce jusqu'à nos jours, des périodes de fortune bien variables et souvent proportionnellement inverses au Bouddhisme.

## 5. La première diffusion du bouddhisme au Tibet

Vers 650, le Tibet, militairement fort, a commencé à déployer sa puissance vers de larges zones de l'Asie Centrale. Les tibétains sont ainsi entrés en contact avec de nouvelles forces culturelles et en particulier avec la civilisation chinoise, qui les a fascinés. Sous cette influence, les coutumes sociales et religieuses du pays ont commencé à changer. C'est lors de cette période que la doctrine bouddhiste a commencé à se diffuser au Tibet, de façon lente et avec difficulté, jusqu'à ce que la protection de la Couronne réussisse à exercer une influence politique notable. Évidemment, cela a provoqué l'opposition des prêtres de l'ancienne religion *Gcug* et de l'aristocratie féodale, les deux étant étroitement liés.

Au VIII<sup>e</sup> siècle, avec le roi Khi-sron Ide-Btsan (765-797 ?), le Bouddhisme a obtenu au Tibet sa première grande victoire politique<sup>356</sup>. Selon la tradition, ce souverain, qui s'était converti au Bouddhisme, avait éloigné les ministres qui s'étaient opposés à la nouvelle religion et fit venir de l'Inde Santaraksita, le célèbre maître bouddhiste de l'Université de Nalanda. Bien que la tradition postérieure ait construit autour de cet événement toute une série

---

<sup>354</sup> Le terme *Bön* a la même signification que *Dharma*, la Loi, dans le Bouddhisme. Elle désigne aussi le Tibet.

<sup>355</sup> Cf. A. M. Blondeau, *Les Religions du Tibet* dans *Histoire des Religions*, dirigé par H. C. Puech, Paris, 1970

<sup>356</sup> La tradition tibétaine orthodoxe attribue au roi Sron-btsan-sgam-po, mort en 643, l'introduction du Bouddhisme au Tibet. Cependant, on ne peut affirmer avec certitude que ce souverain se soit converti à cette religion, ni que la doctrine ait connu une ample diffusion dans le pays durant son règne.

de légendes pieuses, il est probable que l'appel au maître hindou ait été dicté par des motifs politiques. Par cette opération, le roi a tenté d'atténuer l'influence chinoise qui avait pris trop d'importance, mais le changement de direction de doctrine déclencha une lutte entre les deux courants bouddhistes, le chinois et l'hindou, ainsi qu'entre ces deux courants et le *Gcug*.

C'est dans ce climat de lutte pour la suprématie religieuse qu'a émergé la figure du moine missionnaire hindou Padmasambhava que la tradition considère comme le véritable "évangéliste" du Tibet. De nombreuses légendes surgirent autour de ce personnage, maître tantrique et exorciste, ainsi qu'autour des événements relatifs à son séjour au Pays des Neiges. Dans ces légendes, le fameux moine apparaît comme une sorte de demi-dieu, doté de pouvoirs magiques extraordinaires, qui accomplit avec succès la mission de balayer tous les démons de l'ancienne religion tibétaine, en instaurant ainsi la Loi de Bouddha dans le pays.

Il est difficile d'établir la véracité historique dans ce contexte d'amplification mythique. Quoiqu'il en soit, la présence de Padmasambhava au Tibet semble être un fait historique certifié, tout comme son intervention dans la fondation du premier monastère tibétain, celui de bSam-yas. La période de son séjour au Tibet coïncide également avec l'ordonnance du roi Khri-sron Ide-btsan qui rend officielle la conversion du pays au Bouddhisme.

Ainsi, malgré les exagérations fantastiques, Padmasambhava semble être l'un des personnages les plus importantes de l'histoire du Bouddhisme tibétain et le maillon entre celui-ci et les courants tantriques hindous<sup>357</sup>.

La conversion officielle du Tibet au Bouddhisme ne signifie pas la fin des luttes entre le courant hindou et le courant chinois qui se disputent l'avenir religieux du pays. Les hindous prêchent un chemin graduel vers l'illumination, en mettant l'accent sur la nécessité de réaliser des œuvres vertueuses et d'accumuler les mérites d'existence en existence. Les chinois, de leur côté, soutiennent au contraire que les activités physiques et mentales font obstacle à la possibilité de reconnaître la bouddhité en soi-même ; pour eux, c'est uniquement lorsque toute activité s'arrête, qu'on atteint l'illumination. Il s'agit de la doctrine du Ch'an, connue en Occident sous la dénomination japonaise de Zen.

Pour mettre fin à ces oppositions et établir définitivement l'orthodoxie à suivre, le roi Khri-sron Ide-btsan convoque un concile au monastère de bSam-yas (792-794). Le concile marque le triomphe du courant hindouiste qui devient désormais prépondérant au Tibet. Cependant, dans cette première phase de diffusion, le Bouddhisme ne pénètre pas profondément dans la culture tibétaine. En effet, il est fort probable qu'à cette époque bien peu de tibétains aient été en mesure de comprendre un système doctrinaire si complexe et opposé à leurs croyances. En examinant les textes de cette époque et de l'époque suivante, il s'avère que le souverain lui-même ainsi que les classes supérieures se contentaient d'observer uniquement une partie des principes fondamentaux de la doctrine bouddhiste, tandis que les cérémonies officielles se poursuivaient avec les rituels sacrificiels de l'ancienne religion *Gcug*. Par la suite, un flux continu de nouveaux maîtres hindous a fini par faire prévaloir la nouvelle orientation. Ces maîtres, suivant l'exemple de Padmasambhava, faisaient abondamment usage des pratiques magiques qui exerçaient une forte attraction tant sur les classes cultivées que sur les classes populaires. Il faut aussi signaler que les prédicateurs bouddhistes avaient l'intelligence de présenter une doctrine très simplifiée et élémentaire afin de faciliter la conversion du peuple tibétain.

---

<sup>357</sup> Il ne fait aucun doute que Padmasambhava appartenait aux courants syncrétiques et tantriques qui florissaient dans la région de Uddiyana, d'où il est originaire. La confirmation de cette filiation est donnée par l'une des œuvres utilisées par l'École qui dérive de son enseignement, œuvre traduite de la langue que l'on parlait dans le Uddiyana à cette époque. Cette langue a été pour les adeptes de Padmasambhava une sorte de langue sacrée, comme l'est le sanscrit pour le Bouddhisme Mahâyânique.

C'est durant cette période initiale de diffusion du Bouddhisme que surgirent les premiers couvents. L'organisation monastique a joui dès le début de la protection et de la bienveillance des souverains. Le roi Khri-sron Ide-btsan a été le premier à désigner, par ordonnance, un groupe de familles puissantes afin qu'elles pourvoient à l'entretien du monastère bSan-yas grâce à des donations de bâtiments et de terres.

Directement nommé par le roi, un abbé représentait la Loi de Bouddha, en tant que guide du monastère. Dans ce monastère, les nouveaux convertis étaient instruits et initiés à l'étude des textes sacrés dans le cadre de deux séminaires distincts, où des règles différentes régissaient les adhérents des courants mahâyâniques et tantriques. Les premiers devaient être végétariens, vivre au monastère, s'abstenir de boire de l'alcool, observer les rites prescrits par les Soutras du Grand Véhicule ; les autres n'étaient pas tenus de respecter ces règles. Ils vivaient dans des cellules appropriées à la méditation et leurs cérémonies avaient pour base le mandala. Ces deux groupes avaient une obligation de chasteté<sup>358</sup>.

Le nombre des monastères se multiplia rapidement. Selon les documents, les communautés de moines possédaient non seulement des terres (reçues en donation) mais aussi des biens et un certain nombre de serviteurs.

Durant la domination tibétaine en Asie Centrale, les activités économiques des couvents se développèrent. En plus des terres et des serviteurs qu'elles possédaient déjà, les communautés faisaient des affaires, dirigeant parfois l'économie de populations entières. Durant cette période, on exaltait la charité des laïques envers les communautés : plus la munificence du donateur était importante, et plus le bienfaiteur avait du mérite et plus il était susceptible d'atteindre l'état de bouddhité ou d'accéder aux paradis suprêmes. Le principe de pauvreté, fondement de la première règle monastique, avait perdu de sa valeur depuis longtemps même en Inde.

Ainsi, grâce aux donations reçues, les monastères tibétains devinrent des organismes économiquement puissants, capables d'administrer leurs propres biens et de veiller à leurs propres intérêts. En peu de temps, le développement des communautés monastiques, l'arrogance des moines et leur influence croissante sur la vie politique ont commencé à être perçus comme une menace pour la stabilité des structures d'État. Dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle, cette situation déclencha une violente persécution antibouddhiste de la part du roi Glan-dar-ma (838-842). Cette persécution représentait un coup très dur pour la communauté : elle perdit ainsi la protection de la cour, fut privée de tous ses biens et expulsée du pays. Finalement, la persécution prit fin lorsque le roi fut assassiné par un moine bouddhiste.

## 6. La seconde diffusion du bouddhisme

L'assassinat de Glan-dar-ma (842) a marqué le début d'une période d'anarchie et de décadence. L'unité politique du Tibet fut brisée et le pays divisé en plusieurs petits États régis par des familles nobles.

Malgré l'ébranlement dû à la persécution, le Bouddhisme ne disparut pas pour autant du territoire tibétain. Au contraire, très rapidement il reprit sa diffusion et connut un grand développement.

Depuis la chute de la capitale Lhasa sous la domination des prêtres *bönpo*, les centres de prédication se situaient d'une part dans le Tibet du nord oriental, où vivait celui que la tradition a appelé "le Grand Lama" (Bla-chen-po, 892-975) et d'autre part dans le Tibet

---

<sup>358</sup> Cf. G. Tucci, *Storia delle Religioni del Tibet*, Roma, 1980, pp. 25-26. (Ndt : Giuseppe Tucci, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, 1973)

occidental, dont le souverain avait abandonné le trône pour devenir moine avec ses deux fils ; ce pourquoi il est resté dans les mémoires sous le nom de Moine Royal (Lha-bla-ma). Afin de rétablir le contact direct avec l'Inde et de reconstruire l'ordre monastique, il envoya 21 jeunes de 10 à 20 ans au Cachemire pour étudier la doctrine bouddhiste.

Dans ce climat de ferveur religieuse renouvelée apparut Atisha, la figure la plus importante de la renaissance du Bouddhisme au Tibet. Fils du prince Bengala, Atisha avait abandonné richesses et honneurs pour se dédier à la vie ascétique. Ayant été formé dans des écoles tantriques, il est arrivé comme missionnaire au Tibet en 1042. Son œuvre a consisté à réformer la vie monastique, en l'orientant vers le respect d'une éthique religieuse rigide. Pour atteindre cet objectif, Atisha s'est préoccupé de redimensionner et d'épurer les pratiques (surtout tantriques) qui avaient dégénéré. En effet, les moines tibétains ayant observé les enseignements tantriques au pied de la lettre, leurs pratiques s'étaient dégradées de plus en plus, à tel point que le désordre, l'ébriété et même le banditisme, régnaient parmi bon nombre d'entre eux. De plus, les rituels tantriques mal interprétés renforçaient la propension naturelle des tibétains à la magie. Pour éviter une interprétation erronée des textes sacrés, Atisha insista sur l'importance et l'autorité que revêt le maître spirituel (*Lama*) dans la transmission directe de la doctrine au disciple. C'est grâce à lui que s'est diffusé au Tibet le culte de Tara ("la salvatrice", "l'étoile"), la *shakti* bouddhique qu'il avait choisie comme divinité protectrice.

Cette seconde époque de la diffusion du Bouddhisme se caractérise par un extraordinaire épanouissement spirituel : de nombreux tibétains se rendent désormais en Inde, au Cachemire et au Népal à la recherche d'enseignements, en espérant rencontrer le maître qui leur est destiné. En rentrant, ils ramèneront avec eux les originaux des livres sacrés – soigneusement traduits – ainsi que les doctrines ou techniques qu'ils avaient apprises. Parmi ces pèlerins émerge alors Mar-pa, "le traducteur", qui fut – tout comme l'avait été Atisha – le disciple d'un des plus grands maîtres du tantrisme en Inde, un dénommé Naropa. À son retour au Tibet, il eut pour disciple le célèbre Milarepa (Mi-la-ras-pa).

C'est durant cette période, entre les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, qu'ont vécu la majorité de ceux qui deviendront par la suite les maîtres reconnus des différentes écoles du Lamaïsme et c'est à la même période qu'elles fondèrent leurs couvents.

## **7. Formation des écoles. Caractéristiques générales du lamaïsme**

Comme nous l'avons vu, jusqu'à l'époque de sa grande diffusion, le bouddhisme tibétain maintenait des contacts étroits avec les écoles et les maîtres hindous. Mais lorsqu'au XIII<sup>e</sup> siècle le Bouddhisme disparaît de l'Inde à cause de la renaissance de l'Hindouisme et de l'attaque musulmane, la vie religieuse tibétaine perd le contact avec ces sources d'inspiration et se retrouve dans une situation d'isolement. Commence alors le développement autonome du Bouddhisme au Tibet et, c'est seulement vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle qu'il prendra son aspect définitif, quant à sa doctrine et à ses rituels. On donne le nom de Lamaïsme à cette forme originale de Bouddhisme.

Le processus de formation du Lamaïsme ne s'est pas produit à partir d'un foyer unique ; dans un premier temps, il n'existait pas d'autorité commune sur le plan spirituel ou organisationnel, à laquelle auraient pu se référer les différentes communautés monastiques. De nombreuses écoles surgirent cependant, fondées sur les enseignements des différents maîtres qui avaient été formés principalement en Inde durant l'époque précédente. Ces écoles proposaient différents rites et doctrines, mais toutes possédaient une base commune.

On peut classer ces écoles selon les critères suivants :

- a) Le nom du monastère (École des Sa-Skya-pa, Jo-ma-pa, Sans-pa, etc.).
- b) Le nom du Maître à laquelle on attribue son origine (École des Kar-ma-pa, Bu-lugs-pa, rÑin-ma-pa, etc.)
- c) La doctrine initiatique secrète (École des bKa-dams-pa, rDogs-cen, Pyag-cen, etc.)

La base commune des doctrines et des rituels des différentes écoles est constituée des éléments du Bouddhisme mahâyânique et du Bouddhisme tantrique introduits durant les siècles précédents. Quant au Grand Véhicule, seuls quelques-uns de ses aspects les plus tardifs, telle que la doctrine Nagarjuna et quelques pratiques liturgiques, sont parvenus au Tibet; par contre, un vaste héritage d'expériences magiques et une liturgie complète provenaient du Tantrisme<sup>359</sup>. À ces éléments bouddhistes, il faut ajouter l'influence des rituels et des pratiques magiques ainsi que des cultes de l'ancienne religion *Gcug*.

Du point de vue organisationnel, le monachisme tibétain a acquis sa forme propre et définitive à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. D'une part, il y avait les ascètes, les religieux mariés et les errants qui ne vivaient pas en communauté, d'autre part il y avait les moines regroupés en monastères, en général gigantesques, véritables cités – dans lesquels les moines intendants se dédiaient au commerce et au trafic bancaire, pratiquant souvent des intérêts usuraires.

En peu de temps, une véritable symbiose se produisit entre les pouvoirs politique et religieux : les écoles et les monastères étaient tous entretenus par un seigneur local. Parfois, une même famille se partageait les deux pouvoirs, transmis de façon héréditaire : le commandement de la principauté de père en fils et celui du monastère d'oncle à neveu<sup>360</sup>. En l'absence d'une autorité centrale forte, le pouvoir politique a fini par se concentrer dans les mains des grands abbés, qui sont devenus de véritables seigneurs féodaux et qui, bien souvent, ont lutté entre eux pour obtenir le contrôle de la région.

Cette tendance à la formation de ce type de théocratie monastique, caractérisant le Tibet de l'époque, se manifeste déjà avec Sa-Skya-Pamdita (décédé en 1251), chef de l'école des Sa-skya-pa et roi d'une grande partie du pays.

Contre le pouvoir féodal des abbés – souvent accompagné de la dégénérescence de la vie religieuse – surgit au XIV<sup>e</sup> siècle un mouvement réformiste dont Tson-ka-pa (1356-1419) sera le protagoniste principal. Ce dernier tenta de faire revenir les enseignements mahâyâniques et tantriques aux formes d'origine prêchées par Atisha<sup>361</sup>. Le groupe de disciples qui se forma autour de lui donna naissance à la communauté religieuse de l'Église Jaune (Ge-lugs-pa), appelée ainsi en raison de la couleur de la calotte que portent les lamas pour se distinguer des adeptes des anciennes écoles qui n'avaient pas adhéré à la réforme et portaient une calotte rouge.

L'un des premiers successeurs de Tsongkapa à la tête de l'Église Orange, fut son neveu Ge-dun-grup-pa, apôtre de la théorie des réincarnations qui prendra, par la suite, une grande importance dans cette École. Cette théorie affirme que 49 jours après sa mort, le Grand Lama de l'Église Jaune se réincarne dans le corps d'un nouveau-né, identifié grâce à des signes

<sup>359</sup> Selon l'historien et exégète Bu-Ston (1290-1364), le corps des anciens tantras se divisent en 4000 Kriya tantras relatifs aux actes religieux, 8000 Acara tantras sur les devoirs du comportement, 4000 Kalpa sur le rituel, 12000 Yogatantra, 14000 Anuttaratantra dédiés aux techniques magico-ésotériques des courants shaktiques.

<sup>360</sup> Cf. A. M. Blondeau, *op. cit.*, p. 33.

<sup>361</sup> Dans son œuvre fondamentale *Marche vers l'illumination* (Byan-C'ub-lam-rin), (Ndt : en français : *Le grand livre de la progression vers l'éveil* -Lam-rim cen-mo) qui devient un texte canonique de l'Église Jaune, Tsongkhapa décrit l'ascension du pratiquant vers la paix totale selon le chemin mahâyânique de vénération du Bodhisattva. Dans une autre œuvre, *Le grand chemin progressif vers les sciences occultes* (Ndt : *Le grand exposé des tantras* -Sngag-rim cen-mo), qui est une compilation des tantras recommandés aux disciples, il trace les lignes d'un tantrisme de grande valeur philosophique, exempt des usages extrémistes et corrompus, et essaie d'éliminer les aspects dégradés des pratiques magiques qui étaient profondément ancrés dans la vie monastique tibétaine.

particuliers. Ainsi, une lignée de succession s'était formée, tout d'abord avec Ge-dum-grup-pa, considéré comme la réincarnation du Bouddha Avalokita, et comprenant ensuite tous les abbés-princes de l'Église Jaune. Ces derniers s'attribuèrent le titre de "Victorieux" (rGyal-ba), qui deviendra plus tard le titre mongol de *Dalaï-lama*, ou "lama puissant semblable à l'océan".

Le pouvoir de l'Église Jaune commence à dominer les autres écoles au moment où l'un de ses abbés, Bsod-nam-rgya-tso (1543-1588) réussit à convertir l'empereur mongol Althan Khan à la doctrine bouddhiste ; l'empereur le nomme alors *Dalaï-lama* et ensuite l'abbé élèvera à ce même rang tous ses prédécesseurs.

Mais c'est avec le cinquième Dalaï-lama (Blo-btazan-rgya-mtso, 1617-1682) que s'établit définitivement la suprématie de l'Église Jaune sur les autres groupes religieux. En tirant profit avec habileté des continuelles discordes internes, et aussi avec l'aide des Mongols, il restaura l'unité politique du Tibet, qui désormais n'était plus sous la tutelle d'un souverain, mais du Dalaï-lama lui-même.

Le Tibet devient alors un véritable état monastique – et ce pendant plus de trois siècles – dans lequel, fait unique dans l'histoire, presque un quart de la population se dédie à la vie religieuse. Deux dignitaires suprêmes se trouvent au sommet de ce système théocratique : le Dalaï-lama, au monastère de Potala à Lhassa, chargé du gouvernement politique; et le *Panchen* (Grand Savant) considéré comme l'incarnation de Amitabha, Bouddha de la lumière infinie, résidant au monastère de Tashilunpo, et représentant la plus haute autorité religieuse.

La perpétuation de ce type d'État, favorisé par l'isolement géographique du Tibet, prit fin avec l'invasion chinoise en 1959.

## 8. L'organisation monastique

Le monachisme tibétain fut fondé dès le début sur la Règle Bouddhiste primitive, le Vinaya-pitaka ou "La corbeille de la discipline", et la vie morale des moines se conformait aux Dix Préceptes du Pratimoksa<sup>362</sup>. Ces normes, atténuées suite à la sécularisation des monastères et à l'influence du tantrisme, constituent jusqu'à nos jours le fondement de l'organisation monastique dans la majorité des écoles tibétaines.

L'entrée dans un ordre a lieu en général de manière précoce, vers 8 ans, parce que dans les familles tibétaines, c'est une pratique commune de consacrer au moins un des fils les plus jeunes à la vie religieuse. L'enfant est confié à un monastère des alentours, à un maître qui lui apprend à lire, écrire et apprendre par cœur quelques textes. La consécration a lieu vers 20 ans, après une période de noviciat. Le candidat est soumis à un examen préliminaire par des moines âgés : dans la mesure où sa sincérité, ses qualités morales et son intégrité physique se confirment, il est rasé et revêtu des habits monastiques. À genoux, répétant la formule des Trois Refuges, il fait le vœu d'observer les Dix Préceptes.

Deux possibilités s'ouvrent au moine ordonné : la première est le Mahayana, le chemin des Bodhisattva, de la compassion et de l'illumination; la seconde est le chemin des mystères et des pratiques tantriques (Snags). Dans tous les cas, le choix d'un des chemins n'exclut pas la connaissance de l'autre.

Souvent, la cérémonie de consécration constitue un pré-requis pour la vie monastique; cependant, quelques écoles comme celles des rNin-ma-ap, d'orientation tantrique, ne

---

<sup>362</sup> Ces préceptes sont : ne pas tuer, ne pas voler, vivre chastement, ne pas mentir, ne pas consommer de boissons enivrantes, ne pas manger pendant les heures interdites, ne pas fréquenter des lieux de distraction, ne pas utiliser de parfum ni de baume, ne pas dormir sur des matelas confortables, ne pas recevoir de dons en argent.

considèrent pas comme obligatoire la consécration qui impose l'observation des Dix Préceptes. De fait, les adeptes de cette école peuvent prononcer le vœu d'aspiration à la voie d'illumination ou à celle du Tantra sans la consécration préliminaire qui les engage à observer le Pratimoksa.

Par contre, les adeptes de l'Église Jaune n'ont pas cette possibilité : dès que le moine de cette école décide de se marier ou de désobéir aux règles de l'ordre qu'il s'est engagé à observer, il doit renoncer à ses vœux<sup>363</sup>.

Ces exemples démontrent que dans les différentes écoles du Lamaïsme, les règles d'organisation monastique varient et qu'elles s'écartent fréquemment de celles du bouddhisme originel. Malgré un fond normatif commun qui provient du Vinaya-pitaka, certains préceptes comme ceux relatifs à la chasteté et à la pauvreté se sont atténués jusqu'à disparaître dans certaines écoles.

Au Tibet, la plupart des moines sont ordonnés, mais il existe aussi deux autres cas de figure : les moines mariés et les anachorètes. Les moines mariés prennent en général le nom de "tantristes" indépendamment de l'école à laquelle ils appartiennent. Ils ne sont pas obligés de respecter les préceptes du Pratimoksa et prononcent seulement les vœux d'engagement avec le chemin de l'illumination ou avec celui du Tantra. Ils vivent parfois en communauté dans un monastère, dans ce cas leurs familles vivent à l'extérieur, mais en général ils habitent dans les villages et se rendent aux monastères selon les nécessités du culte. Quelques-uns mènent une vie errante et les habitants des villages ont recours à eux pour les exorcismes et autres rites magiques.

Quant aux ermites, ils se retirent dans des lieux solitaires où ils vivent dans des cabanes ou des grottes. Mais souvent, ces ermites regroupés représentent en réalité des annexes d'un monastère. Au Tibet des villes entières d'ermites dépendent de différents couvents, d'où se sont retirés les moines qui veulent se dédier à une vie contemplative ou à des exercices de yogas ou, qui simplement, se proposent de méditer ou d'écrire dans la solitude.

La pratique de la retraite temporaire existe dans presque toutes les écoles. Sa durée dépend du type d'exercices ascétiques que l'École prescrit.

Ainsi, les rNin-ma-pa s'engagent à réciter cent mille fois la formule du Refuge, à se prosterner cent mille fois, à dessiner cent mille mandala, à prononcer cent mille fois un mantra, à répéter cent mille fois une méditation. Durant la retraite, l'ascète n'a aucun contact avec le monde extérieur : une fois par jour, le gardien lui donne de la nourriture à travers un trou dans la paroi. Certains moines se font murer dans leur cellule. Ce type de réclusion volontaire doit durer au moins 5 années. En général, elle dure 7 ans et, dans certains cas, toute la vie. Certains moines se font emmurer vivants sans eau ni nourriture : pour leur foi religieuse "l'essence" de l'eau ou d'une pierre spéciale est suffisante comme aliment.

La réclusion volontaire se pratique seulement après une minutieuse préparation durant laquelle des formules liturgiques spéciales sont utilisées. Quand aucune réponse n'est obtenue de l'intérieur pendant trois jours, l'ascète est présumé malade ou mort. Cette pratique de la réclusion n'a pas d'équivalent en Inde, mais elle rappelle les formes extrêmes de l'ascétisme des moines chrétiens de Syrie.

Avec la naissance d'un État théocratique, les monastères lamaïstes (*Gonpa*) deviennent le centre de la vie religieuse, économique, politique et culturelle du pays. Ils sont souvent construits aux plus hautes altitudes et en position dominante, prenant l'aspect de véritables cités avec des édifices, des maisons, des temples, des rues, des jardins. Ils paraissent énormes

---

<sup>363</sup> Cf. G. Tucci, *op. cit.* chap. V.



comparés aux habitations des laïques, nettement plus modestes dans leurs dimensions, qui se trouvent en bas. Il y a aussi des monastères de proportions plus modestes, constitués de peu d'éléments.

À l'intérieur des grands monastères vivent des milliers de moines soumis à des régimes, des règlements et des vœux différents : il y a des moines riches qui vivent dans des palais et d'autres qui sont pauvres et se contentent d'une maison ; les plus pauvres s'occupent des tâches humbles au service des plus riches. Certains moines développent des activités plus spécifiques : tailleur, cordonnier, cuisinier et, parfois commerçant.

Les grands monastères constituent des unités territoriales, administratives et économiques semi-autonomes. Ils possèdent des terres et des serviteurs qui les cultivent ; ces monastères sont soumis et jouissent de ce fait des droits annexes : justice, impôts, corvées.

Le monastère et ses biens peuvent être une propriété collective (de l'ordre ou de l'État) ou privée. Dans le premier cas, le couvent est régi par un corps administratif appartenant à l'ordre; dans le second cas, il est directement administré par le propriétaire ou ses intendants.

La vie intellectuelle du pays se concentre dans les couvents ; en effet, en dehors des monastères, il existe très peu d'écoles d'initiatives privées au Tibet, où les laïques peuvent recevoir une éducation rudimentaire.

Mis à part quelques variantes d'une école à une autre, l'organisation interne des monastères est sensiblement la même partout; et on y observe une partition triple et fixe : enseignement, culte et administration. La différence entre les diverses écoles consiste en général dans le degré d'importance attribuée à l'une des deux voies de libération : celle fondée sur le rituel, les mantras et les pratiques magiques (tantra) ou la mahâyânique, fondée sur l'étude des soutras. Cependant, ces deux chemins, selon la conception lamaïste, ne sont pas considérés comme séparés mais plutôt en relation.

Découvrons en tant qu'exemple, l'organisation d'un monastère de l'école des rNin-ma-pa, d'orientation tantrique, une des écoles les plus anciennes et illustres du Tibet, fondée sur les enseignements de Padmasambhava.

## **9. Organisation d'un monastère d'orientation tantrique**

Les études au monastère rNin-ma-pa s'articulent sur deux niveaux auxquels correspondent deux séminaires bien différenciés<sup>364</sup>. Dans le premier niveau, l'enseignement est de type théorique et ritualiste et accompagné d'études et de commentaires des textes dogmatiques et liturgiques. Dans le second niveau, on enseigne une méthode pour vivre des expériences mystiques, et l'on y accède après le premier niveau d'études. En réalité, cette condition n'est pas toujours respectée et l'admission a souvent lieu sans ce pré-requis. Le responsable du premier niveau d'études, qui dure 5 ans, est un abbé, dont la tâche est d'instruire les moines novices et de présider aux cérémonies liturgiques. Il est assisté de surveillants examinateurs qui s'occupent de contrôler le déroulement des tâches assignées aux novices. Les gardiens sont responsables de la discipline et il arrive souvent qu'ils soient armés de bâtons et de cravaches.

La vie d'un moine novice se déroule entre l'étude et les célébrations liturgiques. Après son réveil, vers six heures du matin, il commence la méditation collective en se concentrant sur un mandala; les textes tantriques les plus adaptés à cette cérémonie sont choisis et récités. Vers neuf heures, les moines se réunissent dans le temple où ont lieu des prêches et des

---

<sup>364</sup> G. Tucci, *Ibid.*

discussions. Avec les moines présents, l'abbé choisit un texte et commence l'explication de la doctrine en deux phases. Dans un premier temps, l'interprétation du texte est orientée vers les élèves les moins cultivés et les moins intelligents. Après qu'ils aient quitté la salle, l'abbé entame la seconde phase, de nature ésotérique, qui s'adresse aux moines plus compétents et spirituellement plus mûrs.

Une fois la leçon terminée, les moines sont libres jusqu'à l'heure du repas collectif. De deux heures à quatre heures de l'après-midi, ils se retirent dans leur cellule pour étudier et apprendre par cœur les passages que l'abbé leur a expliqués le matin. Dans le couvent, un silence absolu règne pendant ces deux heures, et le gardien chargé de la discipline veille à ce qu'il soit respecté.

Le son d'un petit tambour indique le début de ces deux heures d'étude et de silence. Dès que le tambour en signale la fin, chaque moine peut aller voir l'examineur qui vérifie l'apprentissage par cœur des textes du jour. À six heures du soir, le son d'un grand tambour appelle les moines à se réunir au temple, où aura lieu un culte collectif qui comprend une prière, des dévotions pour les défunts et des prières pour ceux qui ont accumulé un karma condamnable.

À la fin de cette cérémonie, l'étude reprend avec une nouvelle période d'isolement qui dure jusqu'à 22 heures. À 22h30, les moines peuvent aller dormir. Durant les trois mois d'été, les moines ont l'obligation de rester au couvent. Le reste de l'année, ils peuvent demander la permission de participer aux fêtes organisées par la population ou d'officier des cérémonies spécifiques si les gens en font la demande.

Le chef du séminaire de second niveau, dans lequel sont enseignées les expériences de yoga et les mystiques de types tantriques, est un directeur spirituel qui a les mêmes tâches que l'abbé du séminaire de premier niveau. Il donne des leçons deux fois par semaine en utilisant un texte didactique que les élèves étudient de deux façons : durant les premières heures de la matinée, ils l'apprennent par cœur, puis dans les heures qui suivent, ils méditent sur ce texte. Pour l'après-midi, deux autres périodes d'études sont prévues; quant à la nuit, elle est généralement dédiée à la récitation de mantras.

Après avoir accompli avec succès les études de second niveau, qui durent entre 6 et 7 ans, le moine est promu Lama. Lors d'une cérémonie solennelle, on lui remet un bonnet ainsi qu'une cloche et un *rdor-rje* (en sanscrit *vajra*), objets qui ont appartenu aux précédents maîtres de l'école. Le *rdor-rje* a une forme qui rappelle un éclair avec des rayons qui partent dans toutes les directions; cet objet représente l'allégorie de la Méthode, en tant que partie masculine. Durant la cérémonie, l'officiant tient le *rdor-rje* dans sa main droite tandis que dans la main gauche il tient une clochette, qui est une allégorie de la Sagesse-connaissance et du complément féminin. Des gestes rituels (*mudra*) représentent le mariage tantrique en la personne du nouveau maître. C'est seulement cette cérémonie qui confère au moine candidat le titre de Lama, tous les autres continuent de porter le nom de novice, prêtre ou simple moine.

Après avoir complété sa formation intellectuelle, contemplative, liturgique et mystique, le Lama est formé pour célébrer tout type de rites et fonctions du vaste cérémoniel tantrique.

Le degré immédiatement supérieur est celui de directeur de la musique et des chants qui accompagnent les actes liturgiques. Après deux années, le Lama peut devenir autorité de second degré, avec la tâche de diriger toutes les actions collectives, excepté celles de la plus haute importance. Le poste suivant est celle d'autorité de premier degré et concerne la direction des cultes initiatiques. Il existe aussi le grade de Directeur de Cérémonies, personne

qui utilise le mandala, donne la consécration aux adeptes et les instructions relatives à la voie du salut.

Mais la personnalité la plus importante du monastère est l'autorité-chef, qui en général est un réincarné (*sprul-sku*). Bien qu'il ne s'occupe pas de disciple monastique ni de problèmes doctrinaux, toute la vie du monastère tourne autour de lui et le prestige de l'institution dépend en grande partie de lui. Ces "corps apparents", selon la doctrine des rNin-ma-pa, sont la réincarnation des disciples et des collaborateurs de Padmasambhava, dont le retour sur terre aurait été annoncé par le maître lui-même afin de restaurer l'interprétation correcte de son enseignement. Cependant, selon l'ancienne conception, l'incarnation ne se produit que sporadiquement et uniquement quand les maîtres considèrent que les conditions sont réunies pour une nouvelle mission. Du temps du troisième Dalai-lama réapparaît la doctrine d'une chaîne continue de réincarnations, doctrine qui fut ensuite adoptée par toutes les écoles.

## 10. Doctrines et pratiques

Le lamaïsme représente une synthèse originale des doctrines bouddhistes, mahayaniques et tantriques, et des croyances et pratiques de la religion prébouddhique. Mais, étant donné la grande importance donnée au Tibet au maître spirituel ou Lama, les différentes écoles ont interprété et développé de façon différente ce patrimoine commun. Les chemins pour atteindre le salut sont nombreux et complexes, tant sur le plan doctrinaire que sur le plan pratique, et nous ne pouvons prétendre à tous les présenter, ni même les plus importants, dans le cadre de cet exposé. Nous nous limiterons, par conséquent, à décrire brièvement deux doctrines qui ont été adoptées par toutes les écoles et qui représentent donc une base commune de tout le lamaïsme : lesdites "Six Lois de Naropa" et le *Gcod*.

Les Six Lois de Naropa représentent une partie de l'enseignement transmis par le maître hindou Naropa (XI<sup>e</sup> siècle) à Marpa, fondateur d'une des plus importantes écoles du Lamaïsme (celle de bka'-brgyud-pa). Ces lois constituent le moyen pour atteindre l'expérience mystique suprême, celle de l'Absolu dans le sens de Vacuité Lumineuse. Une telle expérience est appelée Grand Sceau.

La première loi se réfère à une technique *Hatha-yoga* qui provoque une augmentation volontaire de la température du corps par une production de chaleur prodigieuse. Les adeptes de cette technique méditent dans la neige.

La seconde loi est celle du corps d'illusion. Celui qui médite visualise un triangle sous le nombril dans lequel il voit transmigration à l'infini les êtres qui ignorent le véritable sens des choses, puis il les réabsorbe en lui-même jusqu'à voir de nouveau uniquement le triangle, symbole de l'origine immuable.

La troisième loi est celle du rêve : les rêves sont aussi contaminés par l'activité de la conscience et ajoutent des illusions ultérieures à celles de l'état de veille. Par la méditation, on reconnaît que les images du rêve de même que les images en état de veille sont toutes de nature illusoire.

La quatrième loi est celle de la lumière resplendissante qui est la caractéristique de l'Absolu; cette loi est celle de la conséquence, le fruit de ce qui a été appris avec les deux pratiques précédentes. Elle conduit à une expérience de lumière intérieure.

La cinquième loi fait référence au transfert du principe conscient que le Lama effectue dans la tête d'un moribond et que le pratiquant peut accomplir sur lui-même au moment de sa propre mort, dans la mesure où il s'est exercé auparavant durant de nombreuses méditations.

Celui qui médite doit s'identifier avec une divinité qui émerge de son propre corps comme une flèche au travers de la fontanelle ou suture de la tête, au moment précis où il prononce la syllabe "hik". De cette façon, un contact s'établit entre le plan humain et le plan supra-humain. En prononçant la syllabe "ka", le principe conscient est réabsorbé dans le corps. L'exercice est répété jusqu'à ce que le sang sorte de la suture de la tête. Le transfert suprême consiste en la dissolution dans la Vacuité Lumineuse. Lorsqu'il s'agit d'un rite funéraire pratiqué sur des personnes qui ne sont pas totalement libres d'impuretés, on essaie de produire un transfert vers un paradis ou une réincarnation dans un niveau plus élevé, ou bien, dans un corps humain. Les instructions relatives à cette technique se trouvent dans le célèbre *Bardo Thödol*.

La sixième loi est celle du transfert de sa propre conscience dans un corps mort, humain ou animal : il s'agit de l'animation d'un cadavre. Mais il semble que l'enseignement de cette pratique, considérée comme extrêmement dangereuses en raison des usages arbitraires qu'on pourrait en faire, se soit arrêté avec le fils de Mar-pa.

Le *Gcod*, qui signifie "couper", a pour objectif la suppression ou la cessation de tout raisonnement discursif et par conséquent de la dualité entre le sujet pensant et l'objet pensé, étant donné que cette dualité empêche d'avancer vers l'Absolu, vers l'expérience du Grand Sceau. Les moyens proposés par le *Gcod* sont extrêmes et impliquent une méditation terrifiante sur sa propre mort. La phase préparatoire de l'expérience consiste à évoquer, jusqu'à visualiser, les dieux et les démons dans leurs formes les plus atroces et menaçantes. Pour faciliter ce passage, celui qui médite choisit un lieu qui lui inspire de la terreur (un cimetière, une montagne solitaire) et se dirige vers celui-ci, de nuit, armé d'une trompette faite avec un tibia humain et avec le damarou ou tambour chamanique. Le moment culminant de la méditation consiste à offrir, en tant qu'image, son propre corps démembré aux terribles divinités. Alors, celui qui médite imagine que tous les péchés de l'humanité sont absorbés par son corps, et c'est pour racheter cette énorme culpabilité qu'il l'offre. Le stade ultime de la méditation consiste à comprendre la nature illusoire de toutes ces représentations, générées par le moi et par la peur de la mort. La pratique du *Gcod* est l'aboutissement d'une longue préparation et est réservée aux disciples psychiquement très solides, vu le risque concret de succomber à la terrible force des images évoquées et de perdre la raison.

Les pratiques décrites donnent une idée de l'extraordinaire niveau atteint par les tibétains dans l'exploration du mental humain.

## SYNTHÈSE DES FORMES D'ORGANISATION

### 1. Orphiques

**Lieu de formation et période de développement :**

Grèce, à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. et jusqu'à la fin de la culture classique (VI<sup>e</sup> siècle après J.C.).

**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Grave crise religieuse et sociale : chute de la religion traditionnelle, lutte politique entre l'aristocratie et le peuple, surpopulation.

**Organisation :**

En grande partie inconnue. Division complémentaire entre les centres d'initiation stables (Delphes, Éleusis) et les groupes résidant dans les villes (thiases). Les premiers disposaient de prêtres des deux sexes dédiés au culte, aux rites et aux initiations. Nous ne savons pas clairement comment ils étaient recrutés, ni comment ils étaient structurés. Les thiases administraient le culte public de Dionysos : processions, fêtes et spectacles. Nous ne connaissons pas leur organisation interne.

**Moyens de subsistance :**

Pour les thiases : donations privées. Les centres d'initiation étaient entretenus par les fidèles et par l'État.

**Pratiques connues :**

"Orgies" secrètes dans les montagnes avec une mort et une renaissance rituelle. Initiations également secrètes, comprenant des "visions" et des pratiques sexuelles (Discipline Tantrique). Musique, danse, psychodrame. Alimentation végétarienne.

**Conséquences historiques :**

Introduction d'une nouvelle religion (ou peut-être *revival* d'une ancienne). Grande influence culturelle dans les domaines philosophique, artistique et littéraire. Les répercussions politiques de l'orphisme ne sont pas claires.

### 2. Pythagoriciens

**Lieu de formation et période de développement :**

Grande Grèce, à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. et jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle après J.C.

En tant que mouvement néo-pythagoricien : Alexandrie et Rome à partir du III<sup>e</sup> siècle après J.C. et jusqu'à la fin de la culture classique (VI<sup>e</sup> siècle après J.C.).

**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Le même que celui des orphiques.

Pour le mouvement néo-pythagoricien, contexte de crise spirituelle dans l'Empire Grec en premier lieu, puis dans l'Empire Romain.

**Organisation :**

Connue partiellement. Deux niveaux d'organisation : exotérique et ésotérique. Le premier avait comme domaine d'action la politique et comme instrument un parti "international". Le parti était organisé en "*eteria*" ou clubs. Le niveau ésotérique constituait un véritable ordre monastique avec une Règle et un régime de vie spécial. Nous ne connaissons pas sa structuration interne. Les ésotériques ou Mathématiciens orientaient les exotériques ou Acousmates.

En tant que mouvement néo-pythagoricien : abandon de l'activité politique directe. Formation de cercles philosophiques et mystico ésotériques.

### 3. Bouddhisme ancien

**Lieu de formation et période de développement :**

Inde Septentrionale, à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. et jusqu'à la formation du Mahayana (I<sup>er</sup> siècle après J.C. (?)).

**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Profonde crise spirituelle suite à la dissolution de la religion védique traditionnelle. Changements politiques, sociaux et économiques radicaux.

**Organisation :**

Deux niveaux d'organisation : le Sangha (ordre monastique) et les laïcs.

Ordre monastique non centralisé que ce soit au niveau général ou local. Structure horizontale et démocratique, absence de rôles hiérarchiques formalisés. L'unité du Sangha ne se basait que sur la communion de doctrines, de techniques de travail interne et de règles morales. Régime de vie nomade et en partie communautaire avec association sans formalités normatives à un groupe qui pouvait se diviser ou se dissoudre. Vie communautaire uniquement pendant les mois d'été.

Pour les laïcs, aucun régime de vie spécial, juste des règles morales.

**Moyens de subsistance :**

Pour le Sangha : aumônes des laïcs et postérieurement donations de l'État. Interdiction de posséder quoi que ce soit et partage des biens reçus. Interdiction d'exercer des travaux profanes.

**Pratiques connues :**

Discipline Méditative structurée en 12 pas. Confession publique des péchés. Jeûne et veille. Abstinence sexuelle. Étude et prêche de la doctrine. Végétarisme.

**Conséquences historiques :**

Énormes : formation d'un empire bouddhiste avec Ashoka, comprenant une grande partie de l'Inde Continentale. Conversions successives de Ceylan, de la Chine, de l'Asie Centrale, de la Corée, du Japon, du Tibet et du sud-est Asiatique.

### 4. Esséniens

**Lieu de formation et période de développement :**

Palestine et diaspora, à partir du II<sup>e</sup> siècle avant J.C. et jusqu'au I<sup>er</sup> siècle après J.C.

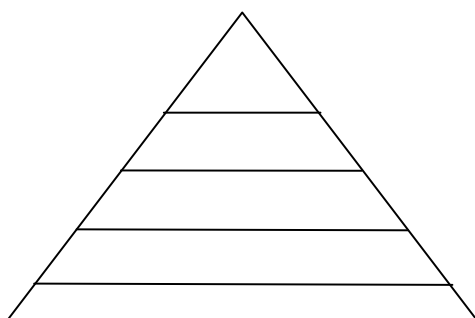
**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Très grave crise politique et religieuse en Judée en raison de l'attaque de l'Hellénisme. Occupation grecque puis romaine.

**Organisation :**

Connue seulement en partie. Deux niveaux d'organisation : Prêtres (les fils d'Aaron et les Lévites) et les laïcs. Structure centralisée (Monastère de Qumran) et groupes périphériques (peu connus) en milieu urbain ou proche des villes.

L'organisation hiérarchique du monastère de Qumran peut être schématisée ainsi :



**Maîtres**

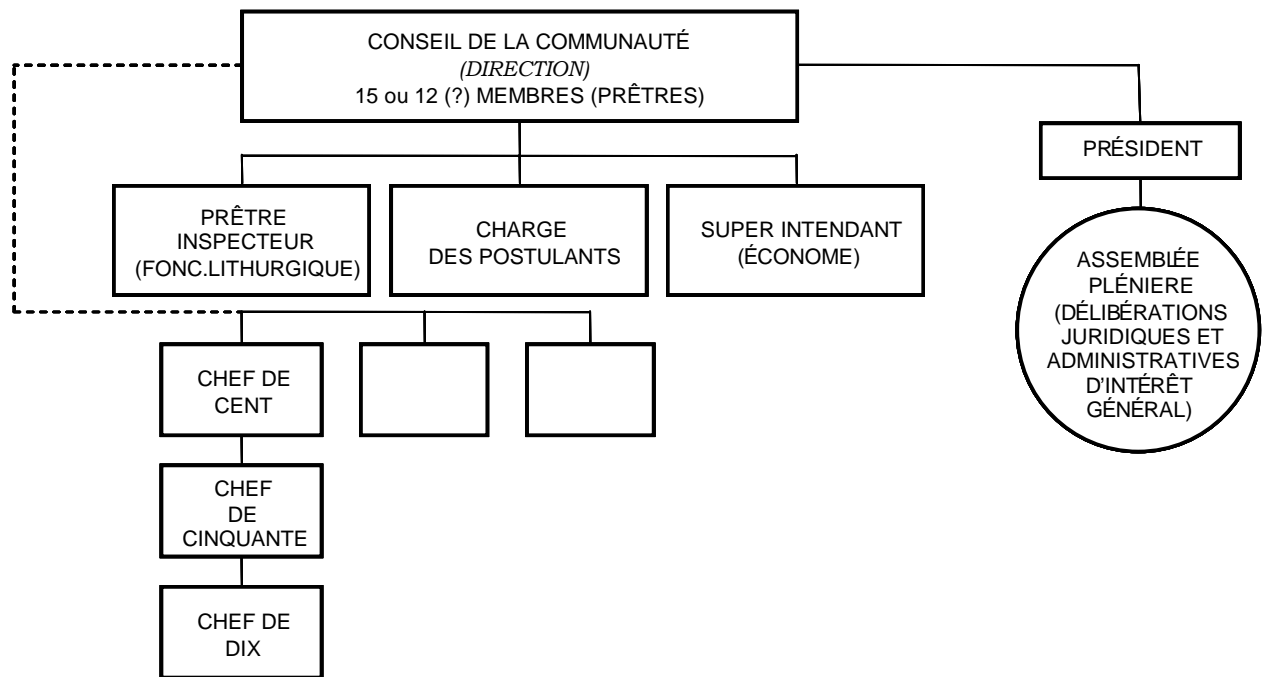
Prêtres (fils d'Aaron) célibataires

Lévites (prêtres subalternes)

Laïcs – célibataires et mariés

Prosélytes

La structure d'organisation du monastère était approximativement la suivante :



**Moyens de subsistance :**

Travail manuel agricole et artisanal. Communauté de biens à Qumran. Nous n'avons pas d'informations sur les structures périphériques.

**Pratiques connues :**

Repas sacré (agape). Techniques thérapeutiques, exorcistes (imposition des mains) et peut-être théurgique. Prière, méditation et étude de textes sacrés. Veilles et jeûnes. Abstinence sexuelle pour les prêtres. Bains purificateurs (baptêmes et ablutions).

**Conséquences historiques :**

Énormes si l'hypothèse que le Christianisme dérive de l'Essénisme est exacte.

**5. Thérapeutes**

**Lieu de formation et période de développement :**

Égypte, Palestine (?) et diaspora (?), autour du I<sup>er</sup> siècle après J.C.

**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Semblable à celui des Esséniens.

**Organisation :**

Connue seulement partiellement. Régime de vie semi communautaire : durant six jours de la semaine, chaque membre vit isolément, alors qu'au moment du Sabbat hommes et femmes se réunissent dans un lieu communautaire. Organisation horizontale et non hiérarchique. Nous ne connaissons pas la relation d'organisation (s'il en existait une) entre le groupe du lac Maréotis et ceux de Palestine ou de la diaspora, tout comme celle existant entre les Thérapeutes et les Esséniens.

**Moyens de subsistance :**

Travail manuel sédentaire : fabrication de nattes, paniers, etc. qui étaient vendus dans les villages voisins.

**Pratiques connues :**

Vie contemplative : prière, méditation et interprétation des textes sacrés, veilles, jeûnes, abstinence sexuelle. Agape et danse sacrée.

### **Conséquences historiques :**

Inconnues. Influence possible sur le monachisme égyptien (Nitrie) et, de façon plus générale, sur la formation du christianisme si l'hypothèse d'un mouvement esseno-thérapeuthique est exacte.

## **6. Manichéens**

### **Lieu de formation et période de développement :**

Mésopotamie et Perse, à partir de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle après J.C. et jusqu'au XIV<sup>e</sup> après J.C. (en Chine et en Asie Centrale).

### **Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Synchrétiste : influences chrétiennes, gnostiques, mazdéennes, bouddhistes.

### **Organisation :**

Connue en partie seulement. Présence d'une Règle (qui s'est perdue). Régime de vie errante. Structure horizontale (?) probablement selon le modèle du Sangha bouddhiste. Vie en partie communautaire, groupes qui se formaient et se dissolvaient.

### **Moyens de subsistance :**

Interdiction absolue de faire un travail manuel et de posséder quoi que ce soit. Interdiction de construire des couvents ou des refuges. Aumône auprès des fidèles laïcs. Interdiction de préparer ses repas (ce travail devait être effectué par un fidèle laïc).

### **Pratiques connues :**

Prière continue et techniques méditatives. Prostrations, veilles, jeûnes, abstinence sexuelle. Chant en chœur de psaumes. Confession publique des péchés. Illustration des livres sacrés. Végétarisme.

### **Conséquences historiques :**

Création d'une Église Manichéenne universelle de l'Atlantique jusqu'à la Chine. Grande influence sur les mouvements hérétiques chrétiens : des groupes rigoristes surgiront continuellement de la matrice manichéenne, menaçant l'unité de l'Église Chrétienne.

## **7. Chrétiens**

### **A) Monachisme égyptien antique**

#### **Lieu de formation et période de développement :**

Égypte : désert et zone habitée, depuis la fin du III<sup>e</sup> siècle après J.C.

#### **Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Crise religieuse dans l'Empire Romain.

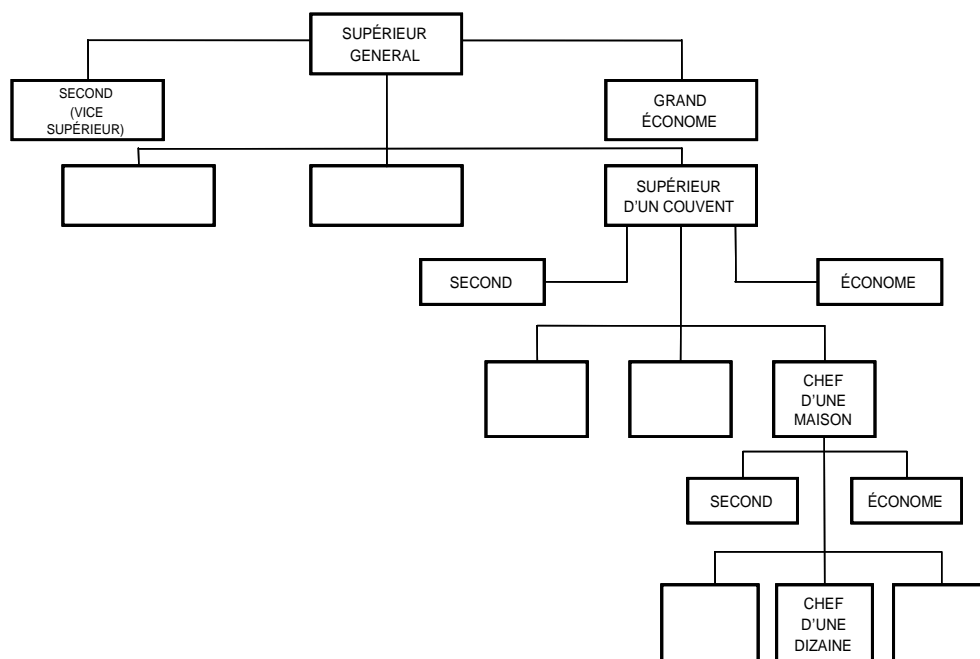
#### **Organisation :**

I. Anachorétisme : moines solitaires ou petits groupes d'ascètes réunis autour d'un guide spirituel, se dédiant à la prière, aux veilles et aux jeûnes.

II. Semi anachorétisme (moines de Nitrie) : structure d'organisation horizontale et partiellement communautaire analogue à celle des Thérapeutes. Absence de hiérarchie formelle et vie séparée cinq jours par semaine. Vie communautaire le samedi et le dimanche. Présence d'une organisation administrative rudimentaire.

III. Cénobitisme ("congrégation" de couvents pacômien) : structure centralisée et strictement hiérarchique de type quasi militaire. Obéissance à une Règle (perdue). L'organisation de la "congrégation" pacômienne peut être schématisée ainsi :





### **Moyens de subsistance :**

Pour les anachorètes : produits naturels ou offrandes des laïcs. Pour les moines de Nitrie et ceux de Pacôme : travail manuel sédentaire ou agricole. Pour les pacômien, il y a aussi communauté de biens.

### **Pratiques connues :**

Pour tous les moines égyptiens : prière, veilles, jeûnes, étude des Écritures Sacrées, abstinence sexuelle. Pour les moines de Nitrie, il y avait aussi des repas sacrés.

### **Conséquences historiques :**

Grande influence sur la politique ecclésiastique et les controverses doctrinaires et, postérieurement, sur la formation de l'Église nationale copte (monophysite). Le monachisme égyptien fut aussi le centre de diffusion et le modèle du monachisme dans l'Occident chrétien.

## **B) Monachisme syrien ancien**

### **Lieu de formation et période de développement :**

Syrie, Palestine, Mésopotamie, Perse à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle.

### **Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Crise religieuse dans l'Empire Romain et dans l'Empire Perse.

### **Organisation :**

I. Anachorétisme : comme dans le monachisme égyptien mais de façon plus extrême. Les "dendrites", moines qui vivent dans les arbres ; les "boskoi", moines qui mangent de l'herbe comme les moutons ; les stylites vivant reclus, enchaînés, flagellés, etc. Certains d'entre eux (boskoi flagellés) menaient une vie vagabonde. Tous pratiquaient la prière continue, les veilles et les jeûnes et, en plus, différentes formes d'auto mortification.

II. Cénobitisme (à partir du IV<sup>e</sup> siècle) : l'organisation des cénobites syriens n'est que partiellement connue. En général, il existait deux niveaux de moines : les contemplatifs, reclus à l'intérieur de cellules ou de tours du monastère ou dans des ermitages proches de celui-ci ; et les moines communs, qui étaient une sorte de corps administratif chargé de répondre aux nécessités des contemplatifs. Organisation intermédiaire entre verticale et horizontale. Absence de règles. Présence d'un supérieur avec des pouvoirs limités.

### **Moyens de subsistance :**

Pour les anachorètes, consommation de produits naturels ou d'offrandes des laïcs. Pour les cénobites non reclus, travail manuel, agricole ou artisanal et, aumônes auprès des laïcs.

**Pratiques connues :**

Les mêmes que dans le monachisme égyptien. Accent mis sur l'auto mortification.

**Conséquences historiques :**

Centre de diffusion du monachisme en Asie Mineure et Centrale jusqu'en Inde et en Chine. Grande influence sur les controverses doctrinaires et sur les mouvements hérétiques de type apocalyptique et communautaire. Influence sur la formation des Églises nationales monophysite en Syrie, et nestorienne en Perse.

**C) Basiliens**

**Lieu de formation et période de développement :**

Asie Mineure, à partir de la moitié du IV<sup>e</sup> siècle.

**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

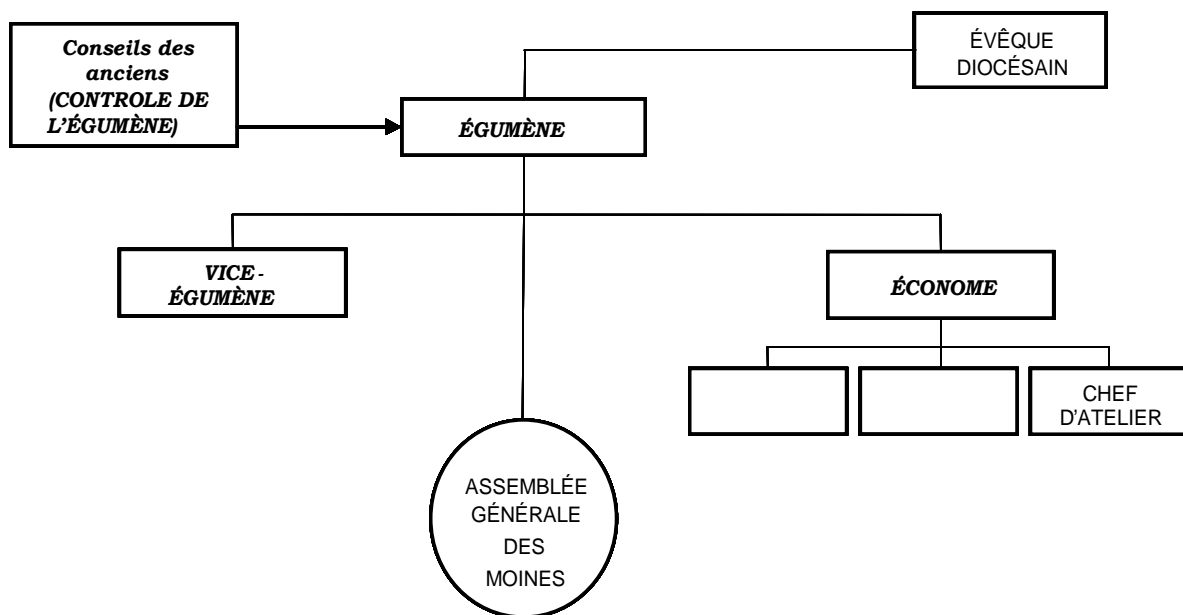
Crise de l'église catholique due à l'attaque des mouvements ascétiques rigoristes d'origine syrienne.

**Organisation :**

Connue partiellement. Présence d'une réglementation plus souple que celle de la vie cénobitique.

Structure hiérarchisée mais non rigide. Présence d'un supérieur contrôlé par un conseil d'anciens moines. Absence d'une congrégation entre couvents. Intégration des cénobites dans la vie ecclésiastique.

L'organisation du *cenobia* basilien ancien peut être schématisée ainsi :



**Moyens de subsistance :**

Travail manuel, artisanal et agricole. Possibilité d'utiliser le patrimoine personnel.

**Pratiques connues :**

Prière, chant choral, veilles, jeûnes, prostrations, étude des Écritures. Abstinence sexuelle. Aide aux pauvres et aux malades.

**Conséquences historiques :**

Énorme influence culturelle et politique dans l'Empire Byzantin et dans les pays slaves. Conversion de ces pays au Christianisme Orthodoxe. Transmission de l'ancien patrimoine culturel grec.

#### D) république monastique du mont Athos

##### Période de développement :

À partir du IX<sup>e</sup> siècle.

##### Organisation :

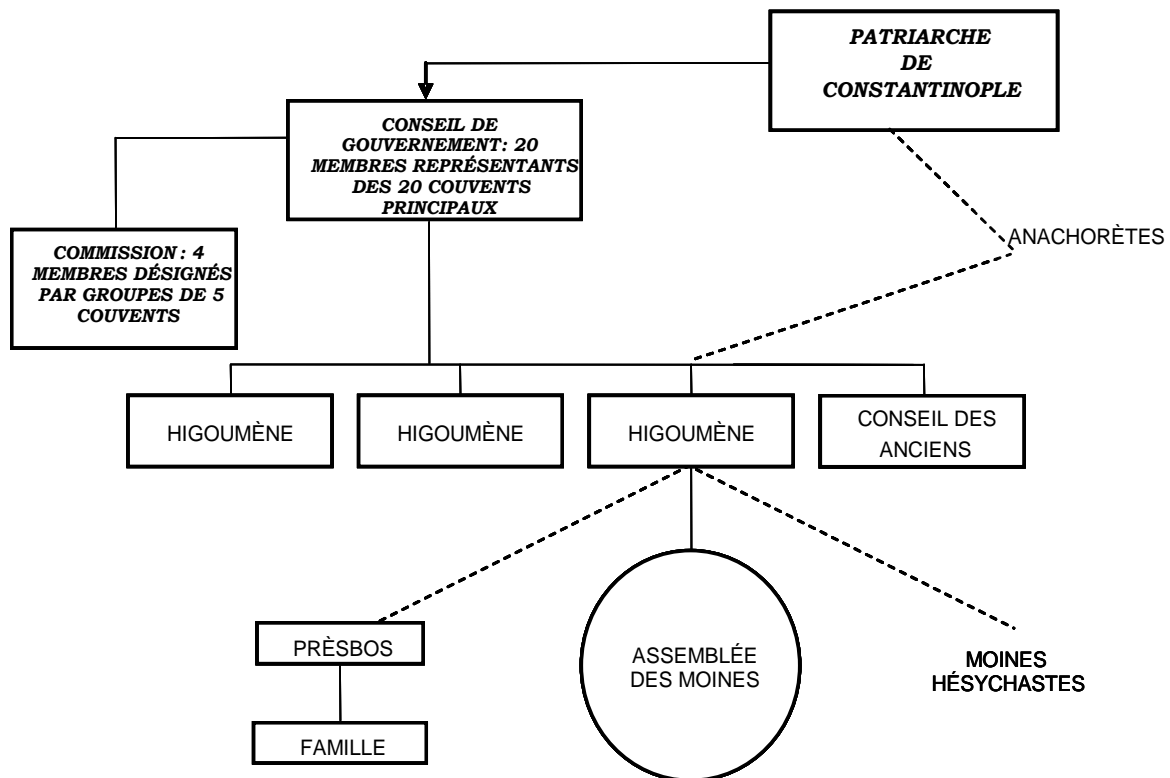
Confédération de 20 couvents majeurs et de 12 mineurs (skites). Les couvents suivent l'observance basilienne avec quelques modifications. Il y a aussi :

I. des Anachorètes, qui ne sont pas obligés de suivre de règle.

II. des Hésychastes, qui sont des sortes d'anachorètes qui vivent à l'intérieur d'un couvent sans jamais sortir de leur cellule où ils pratiquent exclusivement la prière continue.

III. des Idiorythmiques, moines qui vivent dans un couvent, organisés en petits groupes sous l'autorité d'un chef spirituel librement élu (*prèsbos*). Ils forment une "famille" qui n'a pas de relations avec les autres moines du couvent, sauf dans des cas exceptionnels.

Le schéma de l'organisation de la République monastique est le suivant :



##### Moyens de subsistance :

Pour les basiliens : travail manuel, artisanal et artistique (peinture d'icônes, de livres, etc.) et petits travaux agricoles. Donations de l'État ; communauté de biens.

Les idiorythmiques sont en partie entretenus par le couvent dans lequel ils vivent et en partie par le *prèsbos* ; ils peuvent aussi disposer de leur patrimoine personnel.

Les anachorètes et les hésychastes sont entretenus par les couvents.

##### Conséquences historiques :

Centre de la spiritualité de l'Église Orthodoxe. Formation des moines des pays slaves.

## E) Bénédictins

### Lieu de formation et période de développement :

Italie centrale, à partir du VI<sup>e</sup> siècle après J.C.

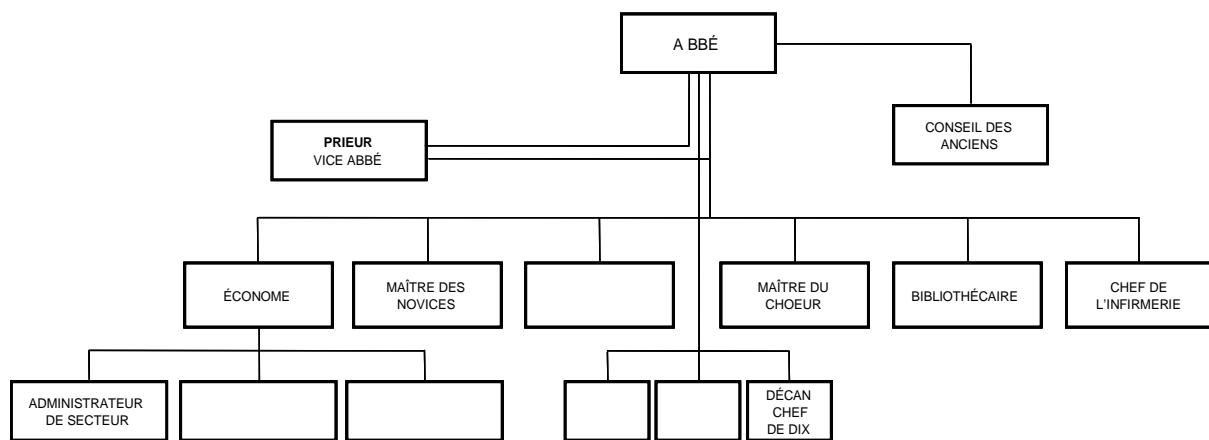
### Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Gravissime crise politique : chute de l'Empire Romain d'Occident. Invasions barbares : effondrement du pouvoir d'État, anarchie, guerres, disettes.

### Organisation :

Présence d'une Règle précise et structurée. Structure hiérarchique rigide strictement verticale. Présence d'un abbé aux pouvoirs très larges.

Le schéma de l'organisation d'un monastère bénédictin est le suivant :



### Moyens de subsistance :

Travail manuel, agricole ou artisanal. Communauté de biens.

### Pratiques connues :

*Opus dei* (chant choral), *lectio divina* (étude des Écritures), prières, jeûnes, veilles, abstinence sexuelle.

### Conséquences historiques :

Énormes : refondation de la base économique de l'Europe Occidentale. Évangélisation des pays du nord de l'Europe. Transmission de techniques de travail et du patrimoine classique latin.

## 8. Soufis

### Lieu de formation et période de développement :

Empire des Omeyyades, depuis la fin du VII<sup>e</sup> siècle, approximativement.

### Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

### Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Influences du monachisme chrétien (monophysite et nestorien), manichéen et bouddhiste. Crise spirituelle de l'Empire des Omeyyades.

### Organisation :

Différentes phases d'évolution de l'organisation :

I. Ascètes et groupes divers semblables aux anachorètes chrétiens.

II. Cénobites (Ribat, Kanakah).

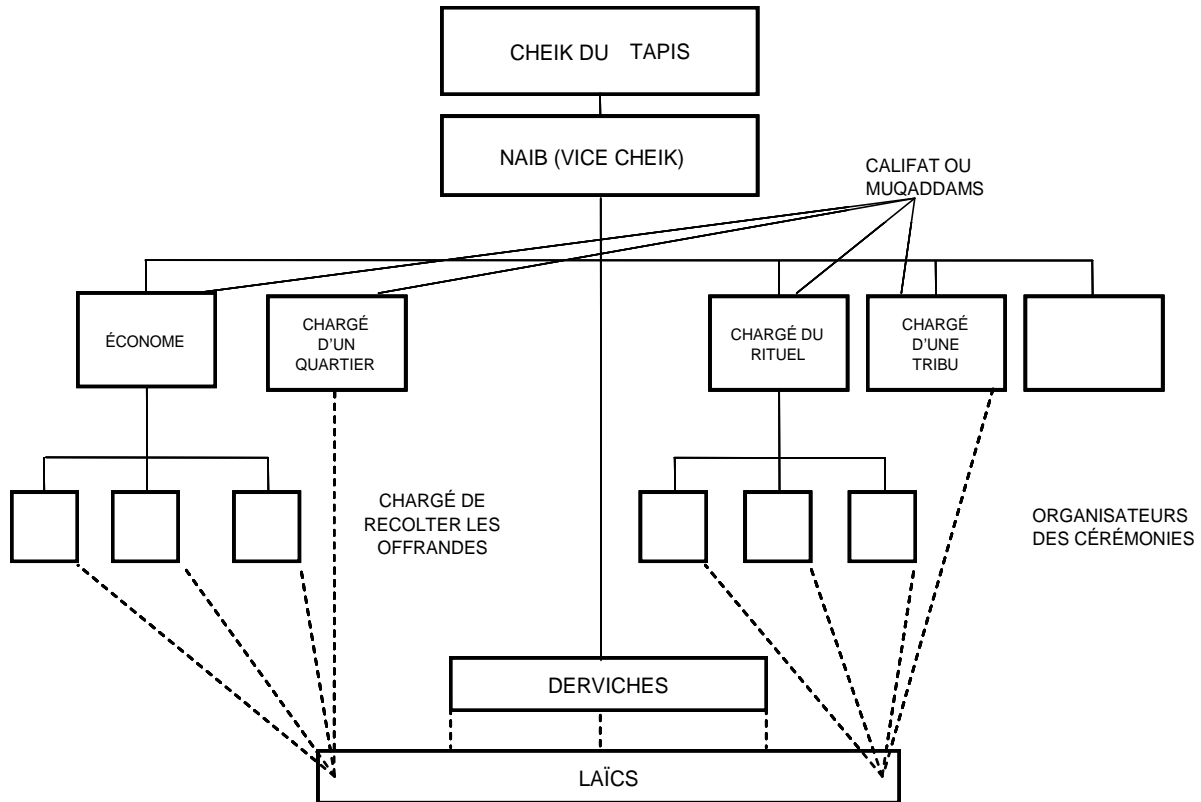
III. Écoles mystiques.

IV. Ordres et confréries (Tarika).

V. Organisations monastiques complexes (Taïfa).

**Schéma d'organisation d'une Taïfa :**

Deux niveaux d'organisation : derviches et laïcs.



**Moyens de subsistance :**

Collecte de fonds parmi les laïcs. Subventions de l'État.

**Pratiques connues :**

Très nombreuses : prières, jeûnes, veilles, méditations, étude des textes sacrés, techniques respiratoires, danse rituelle, évocation du nom de Dieu. Pratiques magiques et exorcistes. Dans certains cas, utilisation de drogues et abstinence sexuelle.

**Conséquences historiques :**

Énormes : diffusion de la voie mystique dans l'Islam, œuvre de conversion de peuples entiers, fonction de connexion sociale entre différentes classes. Fonction culturelle : musique, danse, poésie, folklore. Diffusion du culte des saints et de pratiques superstitieuses.

**9. Ordre Mevlana**

**Lieu de formation et période de développement :**

D'abord en Bactriane (Afghanistan) (?) et ensuite en Asie Mineure, à partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.

**Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :**

Influences orphico pythagoriciennes et néo platoniciennes. Grande crise politique due à l'invasion mongole.

**Organisation :**

Au début, structure peu centralisée et peu hiérarchisée. Sous l'Empire Ottoman, organisation hiérarchique rigide et centralisée.

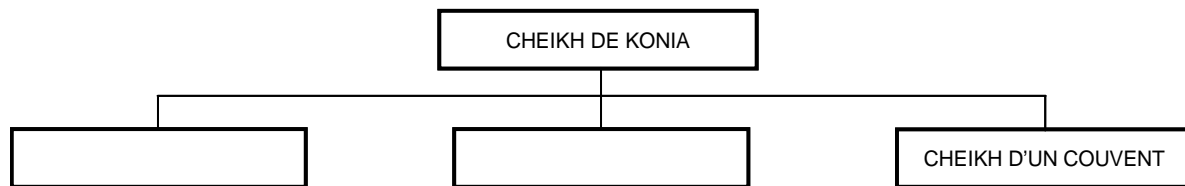
Deux niveaux d'organisation : derviches et laïcs.

À leur tour, les derviches pouvaient être :

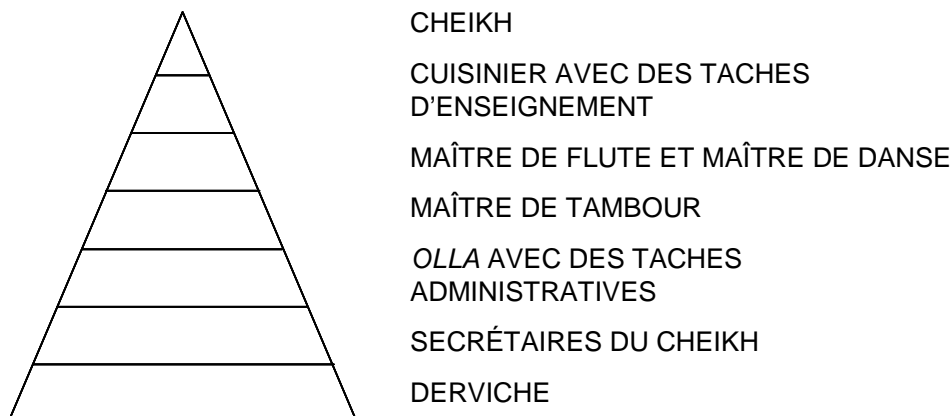
I. Derviches de plein titre (*dede*) : résidents dans le couvent (célibataires) et non résidents (mariés).

II. Initiés (*murshib*).

### Schéma de l'organisation de l'ordre durant l'Empire Ottoman :



### COUVENTS : SEPT DEGRÉS INITIATIQUES



### Moyens de subsistance :

Au début, principalement aumônes des fidèles. Ensuite, subventions de l'État.

### Pratiques connues :

Danse giratoire, musique, poésie, chant et aussi prières, méditation, travaux prétextes, etc.

### Conséquences historiques :

Très importantes en Turquie sur le plan culturel et politique. Tentative de dépasser les religions traditionnelles.

## 10. Lamaïstes

### Lieu de formation et période de développement :

Tibet, à partir du VIII<sup>e</sup> siècle (introduction du Bouddhisme).

### Contexte dans lequel s'est créé ce mouvement :

Religion chamanique avec des influences sibérienne et perse. Introduction du Bouddhisme grâce au travail des missionnaires des écoles mahâyâniques et tantriques d'Inde et de l'école Ch'an, Chine.

### Organisation :

À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, le Tibet est un État théocratique dirigé par 2 dignitaires monastiques suprêmes, le Dalai Lama et le Pan Cen.

Types de moines :

I. Ermites qui vivent dans la solitude, près des couvents.

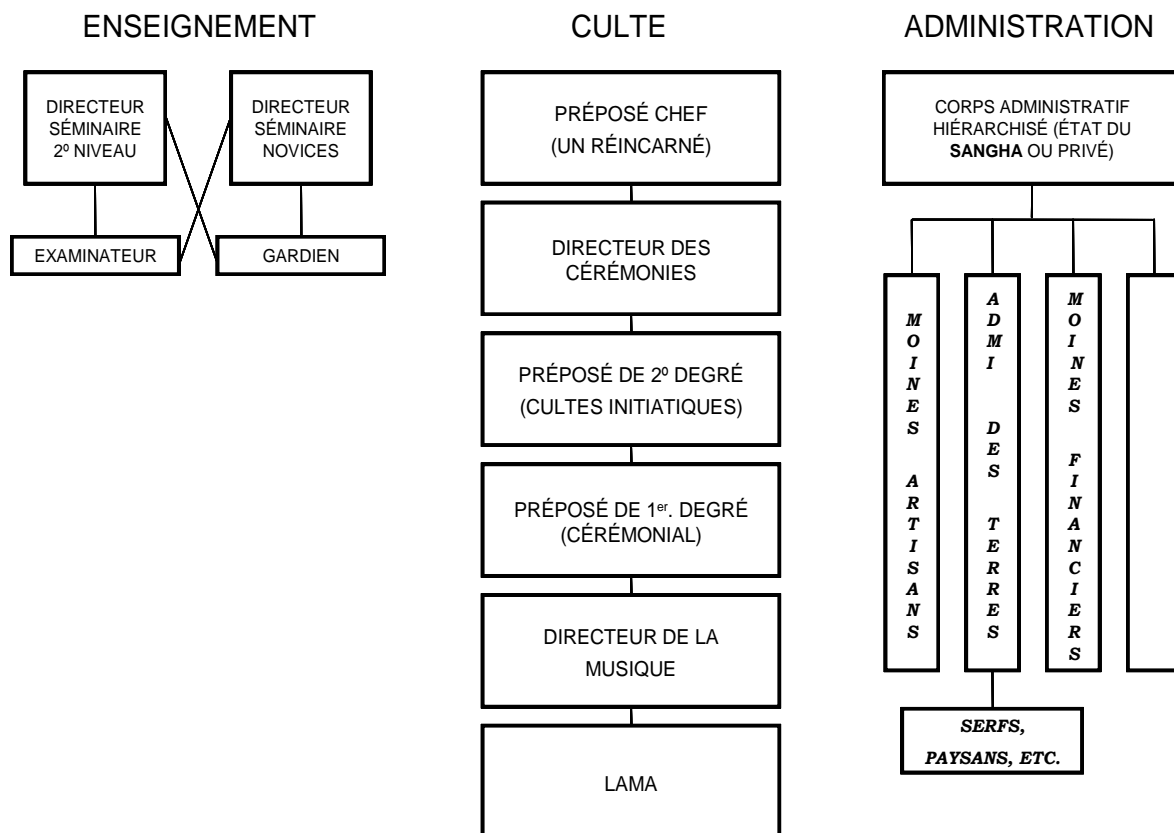
II. Mariés qui vivent dans des couvents ou dans des villages.

III. Errants.

IV. Cénobites.

Les moines suivent des normes et des régimes différents selon l'école à laquelle ils appartiennent.

### Schéma d'organisation simplifié d'un monastère avec une orientation tantrique :



### Moyens de subsistance :

Les couvents étaient subventionnés par l'État et par des donations privées. Ils exerçaient aussi des activités bancaires, possédaient et administraient des terres, ils avaient des droits fiscaux, de corvée, etc.

### Pratiques connues

Très nombreuses : discipline méditative et tantrique. Cérémonial.

Pratiques exorcistes et magiques.

### Conséquences historiques :

Influence globale sur le Tibet : appropriation du pouvoir temporel et formation d'un État théocratique.

# SOMMAIRE

<b><u>INTERPRÉTATIONS DE L'HUMANISME</u></b>	<b>3</b>
PRÉFACE DE MIKHAÏL GORBATCHEV	4
PRÉSENTATION	7
L'HUMANISME HISTORIQUE OCCIDENTAL	9
L'HUMANISME CONTEMPORAIN	19
L'HUMANISME UNIVERSALISTE	73
<b><u>LE RAPPORT TOKAREV</u></b>	<b>80</b>
PROLOGUE AU RAPPORT TOKAREV	81
<b><u>CONFÉRENCES</u></b>	<b>134</b>
HOMMAGE À GALILÉE	135
L'HUMANISME DANS LE MONDE ACTUEL	137
LA CRISE DE L'HUMANISME HISTORIQUE ET LE NOUVEL HUMANISME	143
UN ENGAGEMENT ÉTHIQUE POUR LES SCIENTIFIQUES	149
LE PRINCIPE ANTHROPIQUE ET LE SURGISSEMENT DU CARACTÈRE CENTRAL DE L'OBSERVATEUR DANS CERTAINS DES DÉVELOPPEMENTS RÉCENTS DES SCIENCES PHYSIQUES	153
L'ÊTRE HUMAIN AU SEUIL DU NOUVEAU MILLÉNAIRE	164
L'HUMANISME BOUDDHISTE ET LE NOUVEL HUMANISME	171
LE NOUVEL HUMANISME.	177
HOMMAGE À SILO	183
QU'EST-CE QUE LE NOUVEL HUMANISME ?	189
LA GLOBALISATION : UNE MENACE À LA DIVERSITÉ CULTURELLE ?	197
<b><u>LES ORGANISATIONS MONASTIQUES DANS L'HISTOIRE</u></b>	<b>202</b>
LES ORPHIQUES	204
LES PYTHAGORICIENS	220
LES BOUDDHISTES	232
LES ESSÉNIENS	251
LES THÉRAPEUTES	275
LES CHRÉTIENS	277
LES SOUFIS	311
LE LAMAÏSME	325
SYNTHÈSE DES FORMES D'ORGANISATION	341