

QU'EST-CE QUE CROIRE ?

Ludwig Wittgenstein

Jacques Bouveresse

Paul Veyne

Charles-Sanders Peirce

Henri Broch

Jean Bricmont

FICTIONS & DICTIONS

« Écartez le soleil un moment,
car je veux dormir », *Eyvind Johnson*

« Chanson du tir de barrage », *Jean Bernier*

MARGINALIA

« Une vision très sélective
de l'histoire », *Noam Chomsky*

« Témoignage sur l'insurrection
viennoise de 1934 », *Julius Dickmann*

« Julien Benda & la justice abstraite »,
Jean Malaquais

« Pour un savoir engagé », *Pierre Bourdieu*

AGONE • n° 23, 2000
Philosophie, Critique & Littérature



REVUE **AGONE**

COORDINATEUR DU NUMÉRO
Jacques Vialle

RÉDACTEUR EN CHEF
Thierry Discepolo

COMITÉ DE RÉDACTION
Frédéric Cotton, Justine Flandin, Charles Jacquier,
Sébastien Mengin, Cristel Portes,
Jacques Vialle, Béatrice Vincent.

Les auteurs qui publient dans **AGONE** développent
librement une opinion qui n'engage qu'eux-mêmes.

© **AGONE** Éditeur, BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02

Coédition COMEAU & NADEAU ÉDITEURS,
c.p. 129, succ. de Lorimier, H2H 1V0, Montréal Québec

Email : agone@lisez.com
<http://www.lisez.com/agone>

Maquette Marcus & Faber

AGONE

Philosophie, Critique & Littérature

numéro 23, 2000

Qu'est-ce que croire ?

D'où vient que, durant près d'un siècle (dont une bonne partie du nôtre), alors que la curiosité ethnologique n'a fait que croître, on ne se soit pas inquiété de savoir si les peuples dits « primitifs » (ou anciens) croyaient véritablement en leur magie, leur mythes ou leurs rites ? D'où vient que l'on se soit intéressé aux symboles et aux représentations, au détriment des usages, et que l'on ait fini par confondre les uns et les autres ?

7. À l'ombre des mentalités primitives. Éditorial, *Jacques Vialle*.

11. Remarques sur *Le Rameau d'Or* de Frazer, *Ludwig Wittgenstein*

La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante : elle fait apparaître ces conceptions comme des *erreurs*.

Ainsi donc saint Augustin était dans l'erreur lorsqu'il invoque Dieu à chaque page des *Confessions* ?

Mais – peut-on dire – s'il n'était pas dans l'erreur, le saint bouddhiste ou n'importe quel autre l'était tout de même, lui dont la religion exprime de tout autres conceptions. Mais *aucun* d'entre eux n'était dans l'erreur, excepté là où il mettait en place une théorie.

33. Wittgenstein critique de Frazer, *Jacques Bouveresse*

L'erreur fondamentale qu'a commise Frazer est de la même nature que celle que nous commettons la plupart du temps en philosophie. Nous nous méprenons sur la nature exacte du problème qu'il s'agit de résoudre et nous croyons à tort qu'il doit être résolu par l'invention d'une explication ou d'une théorie, avec un risque de désillusion comme celui de découvrir que les théories et les explications philosophiques ne résol-

vent finalement pas du tout les perplexités philosophiques. Wittgenstein soutient qu'il ne devrait en principe rien y avoir d'hypothétique dans les considérations du philosophe ; et la raison en est que, là encore, une hypothèse ne peut procurer à l'esprit le genre d'apaisement qu'il recherche.

55. L'interprétation & l'interprète. À propos des choses de la religion
Paul Veyne

Le stoïcisme ou la croyance en un Paradis soulagent-ils un condamné à mort ? Un peu, sans doute. Une amulette rassure-t-elle vraiment son porteur ? Un peu. Langage médiocre et obscur, assurément : « un peu » n'est pas un vocable à dignité scientifique ou philosophique. Et pourtant l'expérience et l'action de chacun ne sont faits que d'innombrables « un peu ».

89. Comment se fixe la croyance, *Charles-Sanders Peirce*

Certainement, l'homme est, somme toute, un être logique ; mais il ne l'est pas complètement. Par exemple, nous sommes pour la plupart portés à la confiance et à l'espoir, plus que la logique ne nous y autoriserait. Nous semblons faits de telle sorte que, en l'absence de tout fait sur lequel nous appuyer, nous sommes heureux et satisfaits de nous-mêmes ; en sorte que l'expérience a pour effet de contredire sans cesse nos espérances et nos aspirations. Cependant l'application de ce correctif durant toute une vie ne déracine pas ordinairement cette disposition à la confiance. Quand l'espoir n'est entamé par aucune expérience, il est vraisemblable que cet optimisme est extravagant.

109. Les prisons de l'esprit, *Henri Broch*

La science et la culture sont au centre de l'homme moderne. Voilà pourquoi, au-delà des difficultés qui peuvent exister, un scientifique, citoyen impliqué dans la société dans laquelle il vit, peut et *doit* soulever les problèmes posés par le développement des pseudosciences et des croyances. Il est d'autant plus important que cela se fasse que la science est, par définition, ce qui gêne les dogmatiques. Le rôle de citoyen du scientifique prend donc un sens particulier et s'élargit au-delà de la simple sphère du « paranormal » et son action dans la *res-publica*, par essence même politique, peut aider à mettre en évidence que croyances et paranormal sont intrinsèquement *opposés* à l'homme.

131. Science & religion : l'irréductible antagonisme, *Jean Bricmont*

Il semble que l'heure soit au dialogue, après des siècles de conflit et de séparation, entre science et foi, ou science et théologie. Le « positi-

visme » n'est plus de mise en philosophie, la science, postquantique et postgödelienne, s'est faite modeste ; les théologiens se sont mis à l'écoute de la science, qu'ils ont renoncée à contredire ou à régenter. Tout ne va-t-il pas pour le mieux dans le meilleur des mondes ? Non. Je vais plaider une thèse qui va à l'encontre de cette tendance et montrer que, si elles sont bien comprises, la démarche scientifique et la démarche religieuse sont en fait inconciliables.

FICTIONS & DICTIONS

153. Écartez le soleil un moment, car je veux dormir, *Eyvind Johnson*

Traduit du suédois par Philippe Bouquet

Jadis. Maintenant il n'y avait plus de tels visages devant lui. Les cinq ou six délégués masculins étaient durs, peut-être même fanatiques. C'étaient des visages d'armées secrètes, des épaules qui pouvaient porter des armes lourdes et des mains qui se crispaient avec force et obstination sur des affirmations simples et irréfutables telles que : nous devons nous battre par *tous les moyens* car autrement nous serons écrasés – ou bien des mains énergiques qui serraient des serviettes contenant des preuves convaincantes que la résistance armée ne pouvait *jamais* conduire à autre chose qu'à plus de misère, plus d'esclavage et plus de mort.

161. Chanson du tir de barrage, *Jean Bernier*

L'artillerie ennemie cependant prenait des forces. Régiment en réserve, triste et las vagabond qui dirige une marche incertaine vers les lieux où le haut commandement pense, sans être certain, avoir besoin de toi, passe sous le tir de barrage et tâche à conserver ton esprit offensif !

Aime la terre fantassin, aime-la ! C'est ta forte cuirasse et c'est ton seul espoir. Le défi du soldat à l'air libre ! L'obsécinité du macchabée non enterré ! Mort ou vif, tu dois être dedans. Sous le tir de barrage, renifle son odeur qui te rassure. Bénis le fantassin précédent qui a creusé le trou sauveur et si, par aventure, tu t'arrêtes sur la plaine, tire de ton ceinturon ta pelle-bêche précieuse et creuse.

MARGINALIA

171. « Une vision très sélective de l'histoire. Mise à l'épreuve de la "nouvelle doctrine" », par *Noam Chomsky*.
Traduit de l'anglais par *Frédéric Cotton*
183. « Témoignage sur l'insurrection viennoise de 1934 »,
par *Julius Dickmann*. Introduit par *Bouris Souvarine*
Avant-propos de *Charles Jacquier*
189. « Julien Benda & la justice abstraite », *Jean Malaquais*
Avant-propos de *Charles Jacquier*
205. « *A scholarship with committment*. Pour un savoir engagé »,
par *Pierre Bourdieu*

À l'ombre des mentalités primitives

Ce qu'il y a de philosophique dans le problème de la croyance est la question de savoir ce qu'on appelle « croire » et non pas ce que l'on peut ou doit croire.

JACQUES BOUVERESSE

DANS LES RELATIONS DE VOYAGES de Paul Lejeune ou de Nicolas Perrot chez les « sauvages » amérindiens, les rites et croyances des autochtones qui touchent à la mort, au destin des âmes ou à l'origine du monde sont présentés comme autant de curiosités étranges et merveilleuses, qui n'ont pour seule imperfection que celle de ne pas correspondre à la révélation chrétienne ¹. À aucun moment, on ne perçoit, chez ces explorateurs ou ces ambassadeurs improvisés, la condescendance, voire le mépris, des premiers ethnologues qui, tel James Frazer, n'y virent que mentalité primitive, erreurs, sauvageries ². Chez Nicolas Perrot ou Paul Lejeune, les « sauvages » sont dans l'erreur parce qu'ils ignorent la vraie foi, et non parce qu'ils sont dépourvus de raison ou assez naïfs pour croire et agir véritablement en fonction de leurs croyances. Chez James Frazer, l'homme primitif est un aliéné, un être dans l'enfance de l'humanité, qui vit à la merci des symboles parce qu'il ignore les lois de la nature, mettant les uns en place

1. Paul Lejeune, *Un Français au pays des « bestes sauvages »*, Agone et Comeau & Nadeau, 1999 ; Nicolas Perrot, *Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*, Agone et Comeau & Nadeau Éditeurs, 1999.

2. James Frazer, *Le Rameau d'Or*, Robert Laffont, 1981.

des autres. Comme le souligne ironiquement Wittgenstein, « cet homme pouvait mourir par simple magie ».

D'où vient que, durant plus d'un siècle (dont une bonne partie du nôtre), alors que la curiosité ethnologique n'a fait que croître, on ne se soit pas inquiété de savoir si les peuples dits « primitifs » (ou nos propres ancêtres) croyaient véritablement en leur magie, leurs mythes ou leurs rites ? D'où vient que l'on se soit intéressé aux symboles ou aux représentations, au détriment des usages, et que l'on ait fini par confondre les uns et les autres ? Partant de ces questions, Ludwig Wittgenstein et, plus près de nous, Jacques Bouveresse et Paul Veyne en arrivent à secouer tout l'édifice des sciences humaines, remettant en question non pas seulement nos conceptions des conduites magiques ou religieuses, mais, plus radicalement, nos façons d'interpréter les conduites humaines ; de les expliquer.

Pour Paul Veyne, la croyance, pas plus chez le primitif que chez le « fidèle », n'est à la racine de l'action : « Dans les circonstances assurées, les Primitifs font comme les animaux et comme nous : ils se fient aux "lois" de l'expérience naturelle et la pensée sauvage n'est pas la leur. Il est entendu que les Huichol assimilent structurellement le blé au cerf. [...] Ils le croient, n'en doutons pas, mais ils ne vont pas jusqu'à cuire de la bouillie de blé en croyant faire du ragoût de cerf. » Autrement dit, il ne faut pas confondre *croyance* et *opinion*. Mais surtout, il faut se méfier de ces « fausses intensités » produites par l'interprétation savante qui voudrait nous faire croire que les sentiments religieux et les symboles sont toujours pleinement vécus et qui, par sensibilité exotique, « s'émerveille de voir combien les Persans sont Persans. [...] Alors qu'en réalité personne ne s'étonne de soi-même et chacun se trouve normal. Un badigeon d'universelle banalité recouvre les siècles et les continents, aux yeux des contemporains et des indigènes, sinon à nos yeux étonnés et épouvantés ».

« Banalité » : le mot est lâché. Il ne sonne pas comme un concept d'historien, et pourtant... Ailleurs, Paul Veyne parle de « médiocrité » et de « quotidianité » pour décrire cet état quasi constant de nos vies qui n'est dissipé que par « ces heures ou ces minutes d'absorption, [procurées par une foule de machineries inventées par les sociétés], qui vont de *L'Art de la fugue*, au football, à la prière ». Autrement dit, s'il faut chercher un motif aux conduites symboliques ou religieuses, ce n'est pas à un germe persistant de « mentalité primitive », à un « besoin invétéré de spiritualité » ou au « sentiment religieux » qu'il faut l'imputer, mais, plus platement, à la morne quotidienneté, la peur de l'incertitude et l'envie d'espérer – sans oublier la docilité et une certaine indifférence au maniement des symboles qui permet au fidèle de croire sans véritablement croire.

Contre la surinterprétation, Wittgenstein nous rappelle au simple bon sens : « Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens vont rendre visite *lorsque vient la saison des pluies*. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie ; ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche, durant laquelle le pays est un désert aride et brûlé. » Ou encore : « Le même sauvage qui, apparemment pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte en bois de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie. » On voit à quel point l'on fait fausse route en recherchant une opinion dans ce qui n'est qu'un usage et en produisant une interprétation là où il n'est nécessaire que de « rassembler et présenter correctement les faits ». Ce qui est caractéristique de l'acte rituel, dit Wittgenstein, c'est qu'il n'exprime pas du tout une conception, une opinion, que l'on pourrait dire juste ou fausse ; « parce que l'opinion, dans ce cas, fait partie du rite » ; elle est elle-même ritualisée.

La façon dont la croyance ritualisée est assumée par le fidèle rappelle étrangement notre attitude face à la fiction. On a longtemps expliqué cette dernière en parlant de « suspension du jugement ». Pour entrer dans une fiction, et en retirer des émotions – comme la peur, l'excitation, etc. –, il nous faudrait croire momentanément en quantité de faits que nous savons pourtant imaginaires. Or, on peut affirmer qu'il n'en est rien. Nous n'avons pas besoin de faire taire notre esprit critique pour apprécier une fiction. Il nous suffit seulement de jouer le jeu, sachant que ce n'est pas un jeu sérieux, mais un jeu fait pour nous satisfaire. Et s'il en était de même pour le fidèle ou le « primitif » ? C'est ce que semble suggérer Wittgenstein lorsqu'il écrit : « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela *ne* repose *naturellement pas* sur la croyance que l'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction. »

Une lecture plus en profondeur de Wittgenstein fait dire à Jacques Bouveresse que ce qui est en question dans les reproches adressés à Frazer et, à travers lui, à une façon d'écrire les sciences humaines, c'est la confusion entre les « causes » et les « raisons » ; entre l'ambition d'« expliquer » et le souci de « comprendre » : « Les remarques de Wittgenstein sur Frazer manifestent incontestablement une préférence pour l'interprétation des comportements rituels en termes de symbolisation et d'expression » – ce qui les différencierait des comportements pratiques, à base empirique. Mais le fait de soustraire les croyances ritualisées à une interprétation en termes de rationalité ne doit pas nous encourager à développer une interprétation

symétrique, de type « culturaliste ». Le scepticisme de Wittgenstein, affirme Bouveresse, s'étend y compris aux tentatives de théorisation de ce genre, qui, selon lui, « empêchent de voir ce qui devrait justement attirer notre attention » en introduisant une distance conceptuelle (celle des causes, des fonctions ou des origines) là où la compréhension pourrait se donner d'elle-même, simplement parce que nous sommes capables de découvrir dans tel ou tel rite quelque chose qui nous est, en fin de compte, assez familier : « Lorsque je suis furieux contre quelque chose, écrit Wittgenstein, je frappe quelquefois avec mon bâton contre la terre ou contre un arbre. Mais je ne crois tout de même pas que la terre soit responsable ou que le fait de frapper puisse avancer à quelque chose. "Je donne libre cours à ma colère." Et de ce type sont tous les rites. [...] Ce qui est important, c'est la similitude de cet acte avec un acte de châtement, mais il n'y a rien de plus à constater que cette similitude [...] Une fois qu'un phénomène de ce genre est mis en relation avec un instinct que je possède moi-même, c'est précisément cela qui constitue l'explication souhaitée, c'est-à-dire l'explication qui résout cette difficulté particulière. » Paul Veyne ne semble pas penser autrement lorsqu'il expose les procédés d'interprétation auquel il a souvent recours : « Dans l'écriture historique, l'exotisme ne fait qu'embaumer les morts ; c'est la banalisation qui les ressuscite, en rendant au passé son authenticité de grisaille. *L'anachronisme contrôlé* est un moyen de banaliser : "Telle attitude, tel trait de mœurs ne saurait surprendre, puisque nous avons vu, de nos jours, quelque chose de vaguement analogue se produire et qu'il nous a bien fallu en admettre la possibilité". Le procédé consiste donc à mettre une touche de gris dans un recoin du tableau historique où des couleurs faussement vives et criardes suggéreraient au spectateur une impression d'exotisme. [...] L'autre procédé de banalisation, le grand, le permanent, est consubstantiel à l'écriture historique : décrire les attitudes et actions du passé en détaillant et décomposant les gestes des agents, de manière à les faire épouser au lecteur qui, revêtant ainsi le rôle, trouve bientôt celui-ci tout naturel, bien qu'étranger. »

Une chose est de chercher à comprendre ce qui se loge derrière les croyances, les rites et l'acte même de croire ; une autre est de savoir s'il peut ou non y avoir une discussion rationnelle sur le rapport que doit entretenir notre conception de la rationalité face aux croyances ésotériques ou religieuses. C'est un tout autre débat, où entre en jeu une nouvelle instance : *la démarche scientifique*. Dans un souci de clarification, parfaitement étranger à toute pensée évolutionniste, Charles-Sanders Peirce dresse un tableau des différentes méthodes de fixation de la croyance. Il en distingue quatre : la méthode de « ténacité » qui caractérise les croyances religieuses,

la méthode d'« autorité » qui se fonde sur la force et la propagande, la méthode « *a priori* », propre aux raisonnements métaphysiques ; enfin, la méthode « scientifique ». Peirce manifeste sa préférence pour cette dernière mais, en pragmatiste conséquent, il renonce à la présenter comme supérieure aux autres, n'étant pas toujours la plus adaptée aux situations vécuës, en particulier à la logique de l'action.

À travers ce tableau synoptique des méthodes de fixation de la croyance, on prend conscience que le dialogue entre les tenants de l'une ou l'autre des méthodes est rien moins que problématique. Un homme qui croit selon l'une de ces méthodes, risque de ne pas être seulement en désaccord sur un énoncé précis avec un autre homme qui croirait selon une autre méthode. Ils sont en fait beaucoup plus éloignés que cela l'un de l'autre. Et affirmeraient-ils la même proposition, que le désaccord ne serait pas moins profond entre eux. D'où il découle qu'il n'y a pas de convergence possible entre science et religion sans une forte dose d'hypocrisie. L'antagonisme est là, selon Jean Bricmont, irréductible. Et il est inutile, voire nuisible, de l'habiller de relativisme ou de le minorer d'une quelconque façon. Car ce ne sont pas les croyances qui entrent directement en conflit mais les façons de les établir et les raisons qu'on leur donne.

Or, si le « sauvage » n'éprouve généralement pas le besoin de raisonner à propos de ses croyances, tel n'est pas le cas des religions instituées, des pseudo et des parasciences. Il faut en effet distinguer, dit Wittgenstein, les opérations rituelles ou magiques des opérations qui reposent sur des représentations fausses ou trop simples des choses et des événements. S'il est déplacé de se railler des unes, tout doit nous porter à rejeter les autres : « Lorsqu'on dit par exemple que la maladie passe d'une partie du corps dans l'autre ou qu'on prend des dispositions pour détourner la maladie, comme si elle était un fluide ou un état thermique. On se fait alors une image fausse, c'est-à-dire inadéquate des choses. » Les « raisons de croire », généralement enseignées en même temps que la croyance elle-même, sont, selon Bouveresse, « un indice de la faiblesse de la croyance, dans la mesure où la force d'une croyance s'estime essentiellement aux risques que l'on est disposé à prendre en fonction d'elle ». Sans doute y a-t-il là quelques raisons de ne pas prendre trop dramatiquement à la lettre ces « prisons de l'esprit » dont parle Henri Broch, à propos de l'astrologie, de la divination ou des parasciences. On peut toutefois légitimement se révolter, avec lui, contre les juteux relais que trouve l'irrationnel dans les médias de masse – jusque dans ceux qui relèvent du service public...

JACQUES VIALLE

NOTE PRÉLIMINAIRE

« C'est en 1930, je crois, écrit Drury, que Wittgenstein me dit qu'il avait toujours désiré lire Frazer mais ne l'avait pas fait, et qu'il me demanda de m'en procurer un exemplaire pour lui en lire un peu à haute voix. J'empruntai à l'*Union Library* le premier volume de l'édition en plusieurs volumes. Nous n'allâmes pas très loin dans cette lecture parce qu'il en parlait très longuement, et, le trimestre suivant, nous ne la reprîmes pas. » Wittgenstein commença à écrire sur Frazer dans son manuscrit le 19 juin 1931 et il ajouta des remarques pendant les deux ou trois semaines suivantes, bien qu'en fait il écrivît davantage sur d'autres choses (comme la compréhension d'une phrase, la signification, le complexe et le fait, l'intention...) Il se pourrait qu'il ait pris antérieurement des notes dans un carnet de poche, mais je n'en ai pas trouvé.

C'est probablement en 1931 qu'il dicta à une dactylographe la plus grande partie des manuscrits écrits depuis juillet 1930, en changeant souvent l'ordre des remarques et les détails de la formulation, mais en laissant tels quels de grands blocs. (Il n'a cessé plus tard de réarranger ce matériau.) Ce manuscrit dactylographié de 771 pages comporte une partie des remarques sur Frazer, avec quelques modifications dans l'ordre et la formulation. D'autres remarques se trouvent dans des contextes différents, et quelques-unes ont été écartées.

La section dactylographiée sur Frazer commence par trois remarques qui ne lui sont pas jointes dans le manuscrit. Il avait commencé alors par des remarques devant lesquelles il mit plus tard *S* (*schlecht*, mauvais) et qu'il ne fit pas dactylographier. Nous pouvons voir pour quelle raison, je pense. La première version était la suivante :

« Je crois maintenant qu'il serait juste de commencer mon livre par des remarques sur la métaphysique considérée comme une espèce de magie.

Dans lequel cependant je n'ai le droit ni de parler en faveur de la magie, ni de me moquer d'elle.

Il faudrait conserver la profondeur de la magie.

Oui, l'élimination de la magie a ici le caractère de la magie elle-même.

Car, lorsque je commençai jadis à parler du "monde" (et non de cet arbre ou de cette table), que voulais-je d'autre qu'évoquer dans mon discours quelque chose de plus haut. »

Il écrivit le second groupe de remarques – de simples notes – des années plus tard ; pas avant 1936 et probablement après 1948. Elles sont écrites à la plume sur divers morceaux de papier ; il avait probablement l'intention d'insérer les plus petits dans l'exemplaire de l'édition en un volume du *Rameau d'Or* qu'il utilisait. Miss Anscombe les découvrit après sa mort parmi ses affaires.

RUSH RHEES

Remarques sur *Le Rameau d'Or* de Frazer

IL FAUT COMMENCER PAR L'ERREUR et lui substituer la vérité.
C'est-à-dire qu'il faut découvrir la source de l'erreur, sans quoi entendre la vérité ne nous sert à rien. Elle ne peut pénétrer lorsque quelque chose d'autre occupe sa place.

Pour persuader quelqu'un de la vérité, il ne suffit pas de constater la vérité, il faut trouver le *chemin* qui mène de l'erreur à la vérité.

Il faut sans cesse que je me plonge dans l'eau du doute.

La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante : elle fait apparaître ces conceptions comme des *erreurs*.

Ainsi donc saint Augustin était dans l'erreur lorsqu'il invoque Dieu à chaque page des *Confessions* ?

Mais – peut-on dire – s'il n'était pas dans l'erreur, le saint bouddhiste ou n'importe quel autre l'était tout de même, lui dont la religion ex-

prime de tout autres conceptions. Mais *aucun* d'entre eux n'était dans l'erreur, excepté là où il mettait en place une théorie.

L'idée déjà de vouloir expliquer l'usage – par exemple le meurtre du roi-prêtre – me semble un échec. Tout ce que Frazer fait consiste à le rendre vraisemblable pour des hommes qui pensent de façon semblable à lui. Il est très remarquable que tous ces usages soient au bout du compte présentés pour ainsi dire comme des stupidités.

Mais jamais il ne devient vraisemblable que les hommes fassent tout cela par pure stupidité.

Lorsque, par exemple, il nous explique que le roi doit être tué dans la fleur de l'âge parce qu'autrement, d'après les conceptions des sauvages, son âme ne se maintiendrait pas en état de fraîcheur, on ne peut pourtant que dire : là où cet usage et ces conceptions vont ensemble, l'usage ne provient pas de la façon de voir, mais ils se trouvent justement tous les deux là.

Il peut bien arriver, et il advient fréquemment aujourd'hui, qu'un homme abandonne un usage après avoir reconnu une erreur sur laquelle cet usage s'appuyait. Mais ce cas n'existe précisément que là où il suffit d'attirer l'attention de l'homme sur son erreur pour le détourner de sa pratique. Or ce n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des usages religieux d'un peuple et c'est *pour cette raison* qu'il *ne s'agit pas* d'une erreur.

Frazer dit qu'il est très difficile de découvrir l'erreur dans la magie – et c'est pour cela qu'elle se maintient si longtemps – parce que, par exemple, un sortilège destiné à faire venir la pluie se révèle certainement, tôt ou tard, efficace. Mais alors il est étonnant précisément que les hommes ne s'avisent pas plus tôt que, même sans cela, tôt ou tard, il pleut.

Je crois que l'entreprise même d'une explication est déjà un échec parce qu'on doit seulement rassembler correctement ce qu'on *sait* et ne rien ajouter, et la satisfaction qu'on s'efforce d'obtenir par l'explication se donne d'elle-même.

Et ici ce n'est absolument pas l'explication qui satisfait. Lorsque Frazer commence en nous racontant l'histoire du Roi de la Forêt de Néli, il le fait avec un ton qui indique que se passe ici quelque chose

de remarquable et d'effrayant. Mais à la question : « Pourquoi cela a-t-il lieu ? », on a véritablement répondu lorsqu'on dit : « Parce que c'est effrayant ». C'est-à-dire, cela même qui nous apparaît, dans cet acte, effrayant, grandiose, sinistre, tragique, etc., rien moins que trivial et insignifiant, c'est *cela* qui a donné naissance à cet acte.

On ne peut ici que *décrire* et dire : ainsi est la vie humaine.

L'explication, comparée à l'impression que fait sur nous ce qui est décrit, est trop incertaine.

Toute explication est une hypothèse.

Or une explication hypothétique n'aidera guère, par exemple, celui que l'amour tourmente. Elle ne l'apaisera pas.

La cohue des pensées qui ne sortent pas parce qu'elles veulent toutes passer en premier et se bloquent alors à la sortie.

Lorsqu'on associe à ce récit concernant le roi-prêtre de Némi l'expression « la majesté de la mort », on voit que les deux choses sont une.

La vie du roi-prêtre illustre ce qu'on veut dire par cette expression.

Celui qui est saisi par la majesté de la mort peut exprimer cela par une vie de ce genre. – Cela ne constitue naturellement pas non plus une explication, et ne fait, au contraire, que mettre un symbole à la place d'un autre. Ou encore : une cérémonie à la place d'une autre.

Un symbole religieux ne se fonde sur aucune *opinion*.

Et c'est seulement à l'opinion que l'erreur correspond.

On voudrait dire : cet événement et cet autre ont eu lieu ; ris donc si tu peux.

Les pratiques religieuses, ou la vie religieuse du roi-prêtre ne sont pas d'une nature différente de celle de n'importe quelle pratique authentiquement religieuse d'aujourd'hui, comme la confession des péchés. Celle-ci peut s'« *expliquer* » et ne peut pas s'expliquer.

Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela ne repose *naturellement* pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne *vise* rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction.

On pourrait embrasser aussi le nom de la bien-aimée, et alors apparaîtrait clairement comment le nom remplace celle-ci.

Le même sauvage qui, apparemment pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte en bois de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie.

L'idée qu'on puisse faire signe d'approcher à un objet inanimé, comme on fait signe à un homme. Le principe ici est celui de la personnification.

Et la magie repose toujours sur l'idée du symbolisme et du langage.

La représentation d'un souhait est, *eo ipso*, la représentation de sa réalisation.

Or la magie présente un souhait : elle exprime un souhait.

Le baptême comme ablution. Une erreur ne surgit que lorsque la magie est scientifiquement interprétée.

Lorsque pour adopter un enfant la mère le fait passer dans ses vêtements, il est insensé de croire qu'il y a là une erreur et qu'elle pense avoir accouché de l'enfant.

Il faut distinguer des opérations magiques les opérations qui reposent sur une représentation fautive, trop simple, des choses et des événements. Lorsqu'on dit par exemple que la maladie passe d'une partie du corps dans l'autre ou qu'on prend des dispositions pour détourner la maladie, comme si elle était un liquide ou un état thermique. On se fait alors une image fautive, c'est-à-dire inadéquate.

Quelle étroitesse de la vie spirituelle chez Frazer ! Par suite : quelle impuissance à comprendre une autre vie que la vie anglaise de son temps. Frazer ne peut se représenter aucun prêtre qui ne soit pas au fond un *parson* anglais de notre époque avec toute sa sottise et sa veulerie.

Pourquoi le nom qu'il porte ne pourrait pas être sacré pour l'homme. C'est pourtant, d'une part, l'instrument le plus important qui lui soit donné, et c'est, d'autre part, comme une parure qu'on a accrochée à son cou lors de sa naissance.

À quel point les explications de Frazer sont trompeuses, on s'en rend compte – je crois – au fait qu'on pourrait soi-même très bien inventer des usages primitifs et ce serait bien un hasard si on ne les rencontrait pas réellement quelque part. Autrement dit, le principe selon lequel ces usages s'ordonnent est un principe beaucoup plus général

que Frazer ne l'explique, et qui se trouve aussi dans notre âme, de sorte que nous pourrions imaginer nous-même toutes les possibilités. Que, par exemple, le roi d'une tribu ne soit visible pour personne, nous pouvons bien nous le représenter, comme nous pouvons imaginer que chaque homme de la tribu ait à le voir. Dans ce dernier cas, la chose ne pourra certes pas avoir lieu de n'importe quelle manière plus ou moins accidentelle, le roi sera *montré* aux gens. Peut-être personne n'aura-t-il le droit de le toucher ; mais peut-être devra-t-on le toucher. Songeons qu'à la mort de Schubert son frère découpa en petits morceaux des partitions de Schubert et donna à ses élèves préférés ces fragments de quelques mesures. Cette façon d'agir, comme marque de piété, nous est tout aussi compréhensible que l'autre, celle qui consisterait à conserver les partitions intactes, à l'abri de tous. Et si le frère de Schubert avait brûlé les partitions, cela aussi serait compréhensible comme marque de piété.

Le cérémoniel (chaud ou froid), par opposition au contingent (tiède), caractérise la piété.

En vérité, les explications de Frazer ne seraient en aucune manière des explications, si elles ne faisaient appel en dernière instance à une inclination en nous-mêmes.

Le fait de manger ou de boire comporte des dangers, non seulement pour le sauvage, mais aussi pour nous ; rien de plus naturel que de vouloir s'en protéger ; et nous pourrions maintenant imaginer nous-même de telles mesures de protection. Mais d'après quel principe les inventons-nous ? Manifestement d'après le principe selon lequel tous les dangers peuvent se réduire, quant à la forme, à quelques dangers très simples qui sont immédiatement visibles pour l'homme. D'après le même principe, par conséquent, qui fait dire aux gens sans culture parmi nous que la maladie passe de la tête à la poitrine, etc. La personification jouera naturellement un grand rôle dans ces images simples, car chacun sait que des hommes (et donc des esprits) peuvent être dangereux pour l'homme.

L'ombre de l'homme, qui a l'apparence d'un homme, ou son reflet, la pluie, l'orage, les phases de la lune, l'alternance des saisons, les ressemblances des animaux et leurs différences, entre eux et par rapport à l'homme, les phénomènes de la mort, de la naissance et de la vie sexuelle, bref toutes les choses que l'homme, année après année, per-

çoit autour de lui de multiples façons reliées entre elles, joueront un rôle dans sa pensée (sa philosophie) et ses usages : cela est évident, ou encore, cela est précisément ce que nous savons réellement et ce qui est intéressant.

Comment le feu, ou la ressemblance du feu avec le soleil auraient-ils pu manquer de produire une impression sur l'esprit humain à son éveil ? Mais non pas peut-être « parce qu'il ne peut pas se l'expliquer » (la sottise superstition de notre époque) – est-ce qu'une « explication », en effet, rend la chose moins impressionnante ?

La magie dans *Alice au pays des merveilles* (chapitre III) lorsqu'on se sèche en racontant la chose la plus aride qui soit.

Lors du traitement magique d'une maladie, on lui *signifie* qu'elle doit quitter le patient.

On aimerait toujours dire, après la description d'une cure magique de ce genre : si la maladie ne comprend pas ça, je ne sais *comment* on doit le lui dire.

Je ne veux pas dire que précisément le *feu* doive impressionner tout le monde. Le feu, pas plus que n'importe quel autre phénomène, et tel phénomène cet homme-ci, et tel phénomène cet homme-là. Aucun phénomène, en effet, n'est en soi particulièrement mystérieux, mais n'importe lequel peut le devenir pour nous, et c'est précisément ce qui caractérise l'esprit humain à son éveil, qu'un phénomène devienne pour lui important. On pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel. C'est probablement en partie faux, en partie absurde, mais il y a également quelque chose de correct là-dedans.

C'est-à-dire qu'on pourrait commencer ainsi un livre sur l'anthropologie : quand on considère la vie et le comportement des hommes sur la terre, on s'aperçoit qu'ils exécutent en dehors des actes qu'on pourrait appeler animaux, comme l'absorption de nourriture, etc., des actes revêtus d'un caractère spécifique qu'on pourrait appeler des actes rituels.

Mais, cela étant, c'est une absurdité de poursuivre en disant que ces actes se caractérisent par ceci qu'ils proviennent de conceptions erronées sur la physique des choses. (C'est ainsi que procède Frazer, lorsqu'il dit que la magie est essentiellement de la physique fausse, ou, selon le cas, de la médecine fausse, de la technique fausse, etc.).

Ce qui est caractéristique de l'acte rituel, au contraire, n'est pas du tout une conception, une opinion, qu'elle soit en l'occurrence juste ou fausse, encore qu'une opinion – une croyance – puisse elle-même être également rituelle, puisqu'elle fait partie du rite.

Si l'on tient pour évident que l'homme tire du plaisir de son imagination, il faut faire attention que cette imagination n'est pas comme une image peinte ou un modèle plastique ; c'est une construction compliquée, composée de parties hétérogènes : des mots et des images. On n'opposera plus alors l'opération qui utilise des signes sonores ou écrits à l'opération qui utilise des « images représentatives » des événements.

Nous devons sillonner tout le champ du langage.

Frazer : « *Il semble certain que ces coutumes sont dictées par la peur du fantôme des victimes...* » Mais pourquoi Frazer utilise-t-il alors le mot « fantôme » ? Il comprend donc très bien cette superstition, puisqu'il nous l'explique avec un mot superstitieux pour lui d'usage courant. Ou plutôt : il aurait pu s'apercevoir par là qu'en nous aussi quelque chose parle en faveur de ces pratiques des sauvages. Lorsque moi qui ne crois pas qu'il y ait quelque part des êtres humains-surhumains, qu'on peut appeler des dieux, je dis : « je crains la vengeance des dieux », cela montre que je peux par là vouloir dire quelque chose, ou exprimer une sensation qui n'est pas nécessairement liée à cette croyance.

Frazer serait capable de croire qu'un sauvage meurt par erreur. On trouve dans les livres de lecture des écoles primaires qu'Attila a entrepris ses grandes campagnes guerrières parce qu'il croyait posséder le glaive du dieu du tonnerre.

Frazer est beaucoup plus « sauvage » que la plupart de ses sauvages, car ceux-ci ne seront pas aussi considérablement éloignés de la compréhension d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du vingtième siècle. Ses explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes.

L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'une manière de rassembler les données – d'en donner un tableau synoptique. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire une hypothèse concernant leur évolution dans le temps.

Identifier ses propres dieux avec les dieux d'autres peuples. On se persuade que les noms ont la même signification.

« Et ainsi le chœur *indique* une loi secrète » a-t-on envie de dire de la manière dont Frazer groupe les faits. Cette loi, cette idée, je *peux* la représenter maintenant par une hypothèse d'évolution ou encore, de façon analogue au schéma d'une plante, par le schéma d'une cérémonie religieuse, mais aussi par le groupement du matériau factuel seul, dans une présentation « *synoptique* ».

Le concept de présentation synoptique est pour nous d'une importance fondamentale. Il désigne notre mode de présentation, la manière dont nous voyons les choses. (Une sorte de *Weltanschauung*, de conception du monde, apparemment caractéristique de notre époque. Spengler.)

C'est cette présentation synoptique qui nous permet de comprendre, c'est-à-dire précisément de « voir les corrélations ». De là l'importance de la découverte des *termes intermédiaires*.

Mais un terme intermédiaire hypothétique ne doit en pareil cas rien faire qu'orienter l'attention vers la similitude, la connexion des *faits*. De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle ; *mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait, dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle* (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'affiner la saisie par notre regard d'une corrélation formelle.

Mais même l'hypothèse d'évolution, je puis la considérer comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle.

[Ces remarques ne sont pas jointes à celles qui précèdent dans le manuscrit dactylographié.]

Je voudrais dire ceci : rien ne montre mieux notre parenté avec ces sauvages que le fait que Frazer a sous la main un mot aussi courant pour lui et pour nous que « *a ghost* » (fantôme) ou « *shade* » (ombre) pour décrire les conceptions de ces gens.

(C'est à la vérité autre chose que s'il décrivait par exemple que les sauvages s'imaginent que leur tête tombe lorsqu'ils ont abattu un ennemi. *Notre description* ici ne comporterait rien de superstitieux ou de magique.)

Cette particularité, il est vrai, ne se rapporte pas seulement aux expressions « *ghost* » et « *shade* », et on accorde trop peu d'importance

au fait que nous comptons dans notre vocabulaire cultivé le mot « âme », « esprit » (*spirit*). Au près de cela le fait que nous ne croyons pas que notre âme mange et boive est une bagatelle.

Toute une mythologie est déposée dans notre langage.

Exorciser la mort ou faire mourir la mort ; mais, d'autre part, elle est présentée comme un squelette, comme étant elle-même, en un certain sens, morte. « *As dead as death.* » « Rien n'est aussi mort que la mort ; rien n'est aussi beau que la beauté elle-même. » L'image sous laquelle on se représente ici la réalité consiste à penser que la beauté, la mort, etc., sont les substances pures (concentrées), alors qu'elles sont présentes comme ingrédient dans un objet beau. Et ne reconnais-je pas ici mes propres considérations sur « objet » et « complexe » ?

Nous avons dans les vieux rites l'usage d'un langage gestuel extrêmement élaboré.

Et quand je lis Frazer, j'ai envie de dire à tout instant : tous ces processus, tous ces changements de signification, nous les retrouvons encore dans notre langage verbal. Lorsque ce qui se cache dans la dernière gerbe est appelé le « loup du blé » ¹, mais aussi la gerbe elle-même, ainsi que l'homme qui la noue, nous reconnaissons là un phénomène linguistique qui nous est bien connu.

Je pourrais m'imaginer que j'ai eu la possibilité de choisir un être terrestre comme demeure de mon âme et que mon esprit a choisi cette créature de peu d'apparence comme siège et comme point de vue. Par exemple, parce que mon esprit aurait de la répugnance à se singulariser par une belle demeure. Il faudrait certes pour cela que l'esprit soit très sûr de lui.

On pourrait dire : « Chaque point de vue a son charme » mais ce serait faux. Il est juste de dire que tout point de vue est important pour celui qui le considère comme important (mais cela ne veut pas dire qu'il le voit autrement qu'il n'est). Oui, en ce sens, chaque point de vue est d'égale importance.

1. « Le loup du blé » : expression propre à l'Allemagne du Nord (Mecklembourg), qui désignait une sorte d'être mythique, un esprit de la fertilité, qui aurait demeuré dans les champs de blé. Pourchassé à la moisson, il se réfugiait dans la dernière gerbe (voir Frazer, *Le Rameau d'Or*, « L'esprit du blé comme animal », chapitre XLVIII). (N.d.T.)

Oui, il est important que je doive m'approprier même le mépris que quiconque a pour moi, comme une partie essentielle et importante du monde vu de ma place.

S'il était loisible à un homme de venir au monde dans un arbre d'une forêt, il y aurait des hommes qui chercheraient l'arbre le plus beau ou le plus élevé, d'autres qui choisiraient le plus petit, et d'autres encore qui choisiraient un arbre moyen ou médiocre, certes pas, veux-je dire, par esprit philosophique, mais précisément pour cette raison, ou cette espèce de raison, qui a fait que l'autre a choisi le plus haut. Que le sentiment que nous avons à l'égard de notre vie soit comparable à celui qu'a un tel être, qui a pu choisir son point de vue dans le monde, est à l'origine, je crois, du mythe – ou de la croyance – selon lequel nous aurions choisi notre corps avant la naissance.

Je crois que ce qui caractérise l'homme primitif est qu'il n'agit pas d'après des *opinions* (à l'opposé, Frazer).

Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander la pluie *lorsque vient la saison des pluies*. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie, ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche, durant laquelle le pays est « un désert aride et brûlé ». Car si l'on admet que les gens ont par sottise un jour institué cette fonction de roi de la pluie, ils ont déjà eu auparavant l'expérience du fait que la pluie commence en mars, et ils auraient fait fonctionner le roi de la pluie pour le reste de l'année. Ou encore : c'est le matin, lorsque le soleil va se lever, que les hommes célèbrent les rites de l'aurore, et non la nuit : ils se contentent alors de faire brûler les lampes.

Lorsque je suis furieux contre quelque chose, je frappe quelquefois avec mon bâton contre la terre ou contre un arbre, etc. Mais je ne crois tout de même pas que la terre soit responsable ou que le fait de frapper puisse avancer à quelque chose. « Je donne libre cours à ma colère ». Et de ce type sont tous les rites. On peut appeler de tels actes des actes instinctifs – et une explication historique, qui dirait par exemple que j'ai cru autrefois, ou que mes ancêtres ont cru, que le fait de frapper la terre avançait à quelque chose, est une hypothèse superflue qui n'explique *rien*. Ce qui est important, c'est la similitude de cet acte avec un acte de châtement, mais il n'y a rien de plus à constater que cette similitude.

Une fois qu'un phénomène de ce genre est mis en relation avec un instinct que je possède moi-même, c'est précisément cela qui constitue l'explication souhaitée, c'est-à-dire l'explication qui résout cette difficulté particulière. Et une étude plus approfondie de l'histoire de mon instinct emprunte alors d'autres voies.

Ce ne peut avoir été un *motif* qui a conduit certaines races humaines à vénérer le chêne, mais seulement le fait qu'elles vivaient avec lui en symbiose ; ce n'est donc pas par choix : ils sont nés ensemble, comme le chien et la puce. (Si les puces élaboraient un rite, il se rapporterait au chien.)

On pourrait dire que ce n'est pas leur réunion (celle du chêne et de l'homme) qui a fourni l'occasion de ces rites, mais au contraire, en un certain sens, leur séparation.

L'éveil de l'intellect en effet s'effectue par une séparation d'avec le *sol* originaire, d'avec le fondement originel de la vie. (La naissance du *choix*.) (La forme de l'esprit qui s'éveille est l'adoration.)

II

Page 168 ². (*À un certain stade de la société archaïque, le roi ou le prêtre se voit souvent attribuer des pouvoirs surnaturels, ou est considéré comme l'incarnation d'une divinité, et, en accord avec cette croyance, on suppose le cours de la nature plus ou moins sous sa domination...*)

Cela ne veut naturellement pas dire que le peuple croit le maître doué de ces pouvoirs et que le maître, lui, sait très bien qu'il ne les a pas, ou ne le sait pas simplement lorsqu'il s'agit d'un fou ou d'un imbécile. La notion de son pouvoir, au contraire, est naturellement établie, de telle manière qu'elle puisse s'accorder avec l'expérience – celle du peuple et la sienne propre. Il est vrai de dire qu'une certaine hypocrisie joue là-dedans un rôle dans la mesure seulement où, d'une manière générale, elle est facile à voir dans presque tout ce que font les hommes.

Page 169. (*Dans les temps anciens, il était obligé de rester assis sur le trône chaque matin pendant plusieurs heures, la couronne impériale sur la tête, comme une statue, sans bouger pieds ou mains, tête ou yeux, ni aucune*

2. Les numéros renvoient aux pages de l'édition du *Rameau d'Or* en un volume.

partie de son corps ; on supposait qu'il pouvait conserver par ce moyen la paix et la tranquillité de son empire...)

Lorsqu'un homme dans notre (ou du moins dans ma) société rit trop, je pince les lèvres de façon à moitié involontaire, comme si je croyais pouvoir par là tenir les siennes closes.

Page 170. (*On lui attribue le pouvoir de donner ou de retenir la pluie, et il est seigneur des vents...*)

L'absurdité consiste ici en ce que Frazer présente cela comme si ces peuples avaient une représentation complètement fautive (et même insensée) du cours de la nature, alors qu'ils possèdent seulement une interprétation étrange des phénomènes. C'est-à-dire, leur connaissance de la nature, s'ils la mettaient par écrit, ne se distinguerait pas *fondamentalement* de la nôtre. Seule leur *magie* est autre.

Page 171. (*... Un réseau d'interdits et d'observances qui ne vise pas à contribuer à sa dignité...*) C'est vrai et faux. Certes pas la dignité de la protection de la personne, mais bien la sainteté – pour ainsi dire – naturelle de la divinité qui est en lui.

Aussi simple que cela puisse paraître : la différence entre magie et science peut s'exprimer dans le fait qu'il y a dans la science un progrès, et pas dans la magie. La magie n'a pas de direction d'évolution qui réside en elle-même.

Page 179. (*Les Malais se représentent l'âme humaine comme un petit homme qui correspond exactement par sa forme, ses proportions et même son teint à l'homme dans le corps duquel il réside...*)

Il y a bien plus de vérité dans l'idée de donner à l'âme la même multiplicité qu'au corps que dans une théorie moderne affadie !

Frazer ne remarque pas que nous avons là la doctrine de Platon et de Schopenhauer.

Nous retrouvons toutes les théories enfantines (infantiles) dans la philosophie d'aujourd'hui ; mais avec en moins l'attrait de l'élément enfantin.

Page 614. (*Au chapitre LXII : Les Fêtes du feu en Europe*)³

3. « La fête de Beltane » : dans les Hautes-Terres d'Écosse il était d'usage jusqu'au XVIII^e siècle d'allumer le premier mai des feux de joie appelés feux de Beltane. Ces vieilles cérémonies d'origine druidique évoquaient manifestement des sacrifices humains. On allumait un grand feu sur une éminence avec des

La chose la plus frappante me semble être, en dehors des ressemblances, la diversité de tous ces rites. C'est une multiplicité de visages avec des traits communs qui, ça et là, réapparaissent sans cesse. Et ce qu'on voudrait faire serait de tracer des lignes qui relient les composantes communes. Il manque alors encore une partie à notre vision des choses et c'est celle qui met ce tableau en liaison avec nos propres sentiments et pensées. C'est cette partie qui donne aux choses leur profondeur.

Dans tous ces usages, on voit en effet quelque chose qui est semblable à l'association des idées et qui lui est apparenté. On pourrait parler d'une association des usages.

Page 618. (... Aussitôt qu'une violente friction faisait jaillir des étincelles, ils jetaient une espèce d'agaric, qui pousse sur de vieux bouleaux et qui est très combustible. Le feu semblait être venu du ciel, et multiples étaient les vertus qu'on lui attribuait...)

Rien ne justifie qu'il ait fallu que le feu fût entouré d'un tel nimbe. Et, chose combien étrange, que veut dire vraiment « semblait être venu du ciel » ? De quel ciel ? Non, il ne va absolument pas de soi que le feu soit considéré de cette manière – mais c'est justement comme cela qu'on le considère.

Ici, l'hypothèse seule semble donner de la profondeur à la chose. Et on peut se rappeler comment notre poème des *Nibelungen* explique les relations étranges entre Siegfried et Brunehilde. À savoir que Siegfried semble avoir déjà vu Brunehilde autrefois. Or, il est clair que ce qui donne de la profondeur à cet usage est sa *corrélation* avec l'acte de brûler un homme. Supposons qu'il soit d'usage lors d'une fête que des hommes montent à califourchon les uns sur les autres, comme dans le jeu du cheval, nous ne verrons là rien d'autre qu'une manière de porter un homme qui fait penser à un cheval et son cavalier ; mais si nous

moyens très primitifs (en frottant du bois de chêne par exemple). Ce feu était censé chasser les sorcières des champs et préserver gens et bêtes des épidémies. On faisait cuire ensuite un grand gâteau d'avoine, de lait et d'œufs, qu'on partageait entre tous les participants. Un des morceaux était noirci (au charbon de bois par exemple) et celui qui le tirait au sort était menacé d'être jeté au feu et n'était sauvé qu'au dernier instant, ou bien devait sauter trois fois à travers les flammes. (N.d.T.)

savions qu'il fut d'usage jadis chez de nombreux peuples de prendre des esclaves pour montures et de célébrer ainsi montés certaines fêtes, nous verrions alors dans l'usage innocent de notre époque quelque chose de plus profond et de moins innocent. La question est celle-ci : est-ce que ce caractère, disons, funèbre est attaché à cet usage du feu de Beltane en lui-même, tel qu'il était pratiqué il y a cent ans, ou bien seulement dans le cas où l'hypothèse de sa provenance se vérifierait. Je crois que c'est évidemment la nature interne de l'usage moderne lui-même qui nous donne une impression funèbre, et les faits de nous connus à propos des sacrifices humains nous indiquent seulement la direction dans laquelle nous devons considérer l'usage. Lorsque je parle de la nature interne de cet usage, je veux dire toutes les circonstances dans lesquelles il est pratiqué et qui ne sont pas contenues dans le récit d'une telle fête, puisqu'elles ne consistent pas tant dans certaines actions caractéristiques de la fête que dans ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la fête, dont on donnerait la description en décrivant, par exemple, le type de gens qui y participent, leur manière d'agir le reste du temps, c'est-à-dire leur caractère, le type de jeux auxquels ils jouent par ailleurs. Et l'on verrait alors que cet élément funèbre réside dans le caractère de ces hommes eux-mêmes.

Page 619. (*Ils mettent tous les morceaux de gâteau dans un bonnet. Chacun en tire, à l'aveuglette, un morceau. Celui qui tient le bonnet a droit au dernier morceau. Celui qui tire le morceau noir est la personne consacrée qui doit être sacrifiée à Baal...*)

Quelque chose ici ressemble aux vestiges d'un tirage au sort. Et cet aspect lui confère une profondeur soudaine. On pourrait imaginer un gâteau contenant un bouton. Si nous apprenions par exemple que ce gâteau a été cuit à une certaine occasion, par exemple, à l'origine pour célébrer l'anniversaire d'un boutonnier, et que l'usage s'est ainsi maintenu dans la région, cet usage perdrait effectivement toute « profondeur », à moins que celle-ci ne réside dans sa forme actuelle. Mais on dit souvent en pareil cas : « cette coutume est évidemment très ancienne ». D'où sait-on cela ? Est-ce seulement parce qu'on possède des témoignages historiques sur ce genre de vieilles coutumes ? Ou bien est-ce pour un autre motif, un motif qu'on trouve par l'interprétation ? Mais, même si l'origine préhistorique de l'usage et l'enracinement dans un usage antérieur sont historiquement prouvés, il est pourtant possible que cet usage n'ait aujourd'hui plus *rien du tout* de funèbre, qu'il

ne retienne rien de l'horreur de l'époque préhistorique. Peut-être n'est-il plus aujourd'hui pratiqué que par des enfants qui se servent de bouillons pour rivaliser d'ardeur à cuire et à dévorer des gâteaux. La profondeur réside alors uniquement dans l'idée de cette origine. Mais celle-ci peut être tout à fait incertaine et l'on pourrait dire : « A quoi bon se soucier d'une chose aussi incertaine (comme une Sage Else qui regarderait en arrière ⁴). Mais ce ne sont pas des soucis de ce genre. Avant tout : d'où vient la certitude qu'un pareil usage doit être très ancien (quelles sont nos données, quelle est la vérification) ? Mais avons-nous une certitude, ne pourrions-nous pas faire erreur et la recherche historique ne pourrait-elle pas nous convaincre d'une erreur ? Certainement, mais alors demeure toujours quelque chose dont nous sommes sûrs. Nous dirions alors : « Bon. Dans ce cas précis il se peut que l'origine soit autre, mais, de façon générale, l'origine est certainement préhistorique ». Et c'est dans ce qui pour nous est ici *évidence* que doit résider la profondeur de cette hypothèse. Et cette évidence est, encore une fois, une évidence non hypothétique, psychologique. Supposons en effet que je dise : la profondeur de cet usage réside dans son origine *si* celle-ci a bien été telle. Ainsi donc, ou bien la profondeur réside dans l'idée d'une origine de ce genre, ou bien la profondeur est elle-même hypothétique, et l'on peut seulement dire : *si* les choses se sont produites de cette façon, c'est une funèbre et profonde histoire. Je veux dire : le caractère funèbre, profond ne réside pas dans le fait que les choses se sont passées de telle manière pour ce qui est de l'histoire de cet usage, car les choses ne se sont peut-être pas passées ainsi ; ni non plus dans le fait qu'elles se sont peut-être ou probablement passées de cette manière, mais dans ce qui me donne une raison de supposer cela. Oui, d'où vient, d'une façon générale, le caractère profond et funèbre du sacrifice humain ? Est-ce que ce sont uniquement les souffrances de la victime qui nous impressionnent ? Toutes sortes de

4. « Comme une Sage Else qui regarderait en arrière » : allusion à un conte de Grimm (*Kinder-und Hausmärchen*, n° 34), dans lequel une jeune fille très sotte (« la Sage Else »), à peine fiancée, imagine de façon précise un malheur qui arrivera un jour à son futur enfant qu'elle pleure sur le champ. Wittgenstein dit « en arrière » car l'événement bien déterminé qui nous impressionne maintenant, bien qu'il soit éloigné et improbable (le sacrifice), se trouve dans le *passé* et non dans l'avenir. (N.d.T.)

maladies qui s'accompagnent d'autant de douleurs ne provoquent *pourtant* pas cette impression. Non, ce caractère funèbre et profond ne se comprend pas de lui-même si nous nous contentons de connaître l'histoire de l'acte extérieur ; c'est au contraire une connaissance intime en nous-même qui *nous* permet de réintroduire ce caractère.

Le fait qu'on tire au sort avec un gâteau a aussi quelque chose de particulièrement terrifiant (presque comme la trahison par un baiser), et que cela fasse sur nous une impression particulièrement terrifiante a, encore une fois, une signification essentielle pour l'étude d'usages de ce genre.

Lorsque je vois un usage comme celui-là, que j'entends parler de lui, c'est comme lorsque je vois un homme qui parle d'un ton rude à quelqu'un d'autre pour une affaire sans importance, et que je remarque, à son ton de voix et son visage, que cet homme peut être terrible le cas échéant. L'impression que je ressens alors peut être très profonde et extraordinairement sérieuse.

Le *contexte* d'une façon d'agir.

Les hypothèses sur l'origine de la fête de Beltane – par exemple – reposent sur une conviction : celle que de telles fêtes ne sont pas inventées par un seul homme, pour ainsi dire au petit bonheur, et ont besoin d'une base infiniment plus large pour se maintenir. Si je voulais inventer une fête, elle ne tarderait pas à disparaître ou bien serait modifiée de telle manière qu'elle corresponde à une tendance générale des gens.

Mais qu'est-ce qui interdit de supposer que la fête de Beltane a toujours été célébrée sous sa forme actuelle (ou récemment disparue) ? On pourrait dire : elle est trop absurde pour avoir été inventée ainsi. N'est-ce pas comme lorsque je vois une ruine et que je dis : cela doit avoir été autrefois une maison, car personne n'élèverait un pareil tas de pierres taillées et irrégulières ? Et si l'on me demandait : d'où sais-tu cela ? je pourrais seulement dire : c'est mon expérience des hommes qui me l'enseigne. En vérité, même là où ils construisent vraiment des ruines, ils reprennent les formes des maisons effondrées.

On pourrait dire encore : celui qui a voulu nous émouvoir par le récit de la Fête de Beltane n'a pas eu en tout cas besoin d'exprimer l'hypothèse de son origine ; il n'a eu qu'à me présenter le matériau (qui a conduit à cette hypothèse) et ne rien ajouter. Alors peut-être dirait-

on : « Bien sûr, parce que l'auditeur ou le lecteur tirera de lui-même la conclusion ! » Mais doit-il tirer cette conclusion explicitement ? Et, aussi, d'une façon générale, la tirer ? Et qu'est-ce donc que cette conclusion-là ? Que ceci ou cela est *vraisemblable* ? Et s'il peut tirer lui-même la conclusion, comment la conclusion doit-elle l'impressionner ? Ce qui l'impressionne doit pourtant être ce que lui n'a pas fait. Est-ce, par conséquent, seulement l'hypothèse exprimée (qu'elle le soit par lui ou par d'autres) qui l'impressionne, ou bien déjà le matériau qui y conduit ? Mais à ce point ne puis-je pas tout aussi bien demander : lorsque je vois quelqu'un assassiné devant moi, ce qui m'impressionne est-ce simplement ce que je vois ou seulement l'hypothèse qu'un homme est ici assassiné ?

Mais ce n'est certes pas simplement l'idée de l'origine possible de la Fête de Beltane qui entraîne cette impression, mais ce qu'on appelle l'énorme probabilité de cette idée. En tant qu'elle découle du matériau.

De la manière dont la Fête de Beltane nous est parvenue, c'est en vérité un spectacle, et semblable au jeu enfantin du gendarme et du voleur. Mais pourtant il n'en est pas ainsi. Car même s'il est entendu que la partie qui sauve la victime gagne, ce qui se passe, cependant, conserve toujours un surcroît de vivacité que la simple représentation ludique ne possède pas. Quand bien même d'ailleurs il s'agirait d'une représentation tout à fait sans chaleur, nous nous demanderions tout de même, inquiets : que veut dire cette représentation, quel est son *sens* ? Et elle pourrait alors, abstraction faite de toute interprétation, nous inquiéter par le seul fait de son absurdité propre. (Ce qui montre de quelle nature peut être le motif d'une telle inquiétude.) Si l'on donnait maintenant une interprétation innocente de cette fête : on tire au sort simplement pour avoir le plaisir de pouvoir menacer quelqu'un de le jeter au feu, ce qui n'est pas agréable ; la fête de Beltane ressemblerait alors davantage à un de ces divertissements au cours duquel un membre de la société doit endurer certaines cruautés, et qui, tels qu'ils sont, satisfont un besoin. Et cette explication fait perdre alors à la fête de Beltane tout mystère, même si celui-ci ne s'évanouit pas de lui-même dans la pratique et l'ambiance de ces jeux ordinaires comme les gendarmes et les voleurs.

De la même manière, le fait que des enfants certains jours brûlent un bonhomme de paille, même si cela ne s'expliquait pas, pourrait

nous inquiéter. Étrange, que ce soit *un homme* qu'ils doivent brûler solennellement ! Je veux dire : la solution n'est pas plus inquiétante que l'énigme.

Mais pourquoi n'est-ce pas réellement *l'idée* seule (ou du moins, en partie) qui est censée m'impressionner ? Des représentations ne sont-elles donc point terrifiantes ? L'idée que le gâteau a servi autrefois à désigner la victime du sacrifice ne peut-elle pas me faire frémir ? *L'idée* n'a-t-elle rien de terrifiant ? C'est vrai, mais ce que je vois dans ces récits, ils ne l'acquièrent pourtant que grâce à l'évidence, même celle qui ne semble pas leur être immédiatement liée – grâce à l'idée de l'homme et de son passé, grâce à toute l'étrangeté que je vois, que j'ai vue et entendue en moi et chez les autres.

Tous ces usages *différents* montrent qu'il ne s'agit pas ici de la dérivation d'un usage à partir de l'autre, mais d'un esprit commun. Et on pourrait soi-même inventer (imaginer) toutes ces cérémonies. Et l'esprit qui nous permettrait de les inventer, ce serait précisément leur esprit commun.

Page 641. (... *Dès qu'on avait rallumé le feu du foyer domestique avec le brandon, on y posait un récipient plein d'eau ; puis on aspergeait avec l'eau ainsi chauffée les pestiférés ou le bétail frappé d'épizootie.*)

L'union de la maladie et de la saleté. « Laver d'une maladie. »

On dispose d'une théorie simple, enfantine, de la maladie quand on dit qu'elle est une saleté qu'on peut enlever en nettoyant.

De même qu'il y a des « théories sexuelles infantiles », il y a, d'une façon générale, des théories infantiles. Mais cela ne veut pas dire que tout ce que fait un enfant est né d'une théorie infantile qui en serait la raison.

Ce qui est juste et intéressant n'est pas de dire : cela est né de cela, mais cela pourrait être né de cette façon.

Page 643. (... *Le docteur Westermarck a défendu vigoureusement la cause de la théorie purificatoire seule... Cependant l'affaire n'est pas si claire qu'elle nous autorise à rejeter la théorie solaire sans discussion.*)

Il est clair que le feu a été utilisé comme moyen de purification. Mais il est extrêmement vraisemblable que les hommes intelligents ont mis plus tard les cérémonies de purification en corrélation avec le soleil, même là où, originellement, elles n'avaient pas été pensées sous ce rapport. Quand une idée s'impose à un homme (purification-feu) et

une autre à un autre homme (feu-soleil), que peut-il y avoir de plus vraisemblable que le fait que les deux idées s'imposent à un seul homme. Les savants qui voudraient toujours avoir une théorie !!!

La destruction *totale* par le feu, distincte de la rupture ou du déchirement, etc., doit avoir frappé l'homme.

Même si l'on ne savait rien d'une union de ce genre entre la purification et l'idée du soleil, on pourrait supposer qu'elle apparût quelque part.

Page 680. (*... En Nouvelle-Bretagne, il y a une société secrète... Quiconque y entre reçoit une pierre de la forme ou d'un être humain ou d'un animal, et on croit que, de cette manière, son âme est attachée de quelque manière à la pierre.*)

« *Soul-stone* » ? (l'âme et la pierre). On voit là comment travaille une hypothèse comme celle-ci.

Page 681. [(680 infra, 681) ... *On croyait que les pouvoirs maléfiques des sorcières et des enchanteurs logeaient dans la chevelure et que rien ne pouvait impressionner ces mécréants aussi longtemps qu'ils gardaient leurs cheveux. C'est pourquoi il fut d'usage en France de raser totalement les corps des personnes accusées de sorcellerie avant de les confier au bourreau.*]

Cela indiquerait qu'il y a ici au fond une vérité et non une superstition. (Il est facile, il est vrai, de tomber dans l'esprit de contradiction face au savant imbécile.) Mais il peut très bien se faire qu'un corps entièrement rasé nous induise en un sens à perdre le respect de nous-même (Les Frères Karamazov). Il n'y a pas de doute qu'une mutilation qui nous fait paraître à nos propres yeux indigne et ridicule peut nous dépouiller de toute volonté de nous défendre. Quelle gêne ressentons-nous parfois – ou du moins beaucoup d'hommes (moi) – par le fait de notre infériorité physique ou esthétique.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Traduit par Jean Lacoste

© Éditions L'Âge d'homme, 1982

Ce texte a été initialement publié in *Recherches sur la philosophie et le langage* (4, 1984, p. 165-184). Complété par des ajouts de « On Frazer » (Josep-Maria Terricabras, 1993), il paraîtra dans un recueil de Jacques Bouveresse consacré à l'éthique et l'esthétique de Ludwig Wittgenstein : *Essais 1* (Agone Éditeur, avril 2000).

Wittgenstein critique de Frazer

LES CIRCONSTANCES dans lesquelles Wittgenstein a été amené en 1931 à lire et à commenter *Le Rameau d'Or* de Frazer ont été rapportées par Drury de la façon suivante : « Wittgenstein me dit qu'il avait depuis longtemps désiré lire *Le Rameau d'Or* de Frazer et il me demanda de m'en procurer un exemplaire à la Union Library et de le lui dire à haute voix. Je pris le premier volume de l'édition complète et nous en continuâmes la lecture pendant quelques semaines. Il m'arrêtait de temps en temps et faisait des commentaires sur les remarques de Frazer. Il insistait particulièrement sur le fait que c'était une erreur de croire, comme Frazer semblait le faire, que les rites primitifs avaient la nature d'erreurs scientifiques. Il soulignait qu'en dehors de ces coutumes (rituelles) les peuples primitifs avaient des techniques tout à fait avancées en agriculture, dans le travail des métaux, la poterie, etc. Les cérémonies que Frazer a décrites étaient l'expression d'émotions religieuses profondément ressenties, d'une crainte respectueuse de type religieux. Frazer lui-même avait montré qu'il comprenait partiellement cela, car à la première page il fait référence au tableau de Turner repré-

sentant le Bois de Némi et à la sensation de menace que ce tableau fait naître en nous, lorsque nous nous souvenons du meurtre rituel qui était accompli à cet endroit. Lorsque nous lisons le récit de ces pratiques, nous ne sommes pas amusés par une erreur scientifique, mais nous ressentons nous-mêmes une certaine trace de la menace qu'il y a derrière elle. ¹»

Le Rameau d'Or commence effectivement par une description qui, pour Wittgenstein, suggère que Frazer a entrevu le problème qu'il aurait fallu essayer de résoudre et qu'il n'a en aucune façon résolu : « Qui ne connaît le *Rameau d'Or* de Turner ? Dans ce paysage, irradié des reflets empourprés dont l'imagination et le génie du grand peintre savaient embraser et colorer jusqu'aux scènes naturelles les plus splendides, le petit lac de Némi, le miroir de Diane – ainsi l'appelaient les Anciens –, nous apparaît, comme en un mirage, nichant ses eaux lisses dans un vallon verdoyant des monts Albains. Ce spectacle reste à jamais gravé dans la mémoire de ceux qui l'ont contemplé. Sur les berges de l'eau impassible se juchent, tout assoupis, deux villages et un palais de pur style italien, dont les jardins en terrasses descendent abruptement jusqu'au lac. C'est à peine s'ils viennent rompre le silence et la solitude du lieu. Diane elle-même pourrait encore errer dans ces halliers sauvages ou s'attarder sur cette rive déserte. En ce recoin sylvestre se jouait périodiquement dans l'Antiquité un drame étrange. Si on veut le comprendre parfaitement, il faut essayer de se faire une idée exacte de l'endroit, car, comme on le verra plus tard, il existait un lien subtil entre la beauté naturelle du lieu et les crimes odieux que, sous le masque de la religion, on y perpétrait souvent, crimes, qui, après tant de siècles écoulés, jettent encore une ombre de tristesse sur ces forêts et ces eaux tranquilles, comme le fait le souffle glacé de l'automne par une de ces brillantes journées de septembre "alors qu'aucune feuille ne semble fanée". ²»

1. M. O'C. Drury, « Conversations with Wittgenstein », in Ludwig Wittgenstein, *Personal Recollections*, edited by Rush Rhees, B. Blackwell, Oxford, 1981, 134-135.

2. James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, traduit par Henri Peyre, Éditions Robert Laffont, 1981, vol. 1, p. 15.

Ce que Drury a appris de Wittgenstein sur ce genre de question est essentiellement que l'on peut prendre à tort pour un problème d'explication scientifique une difficulté qui peut et doit être résolue entièrement par un simple travail de clarification philosophique : « Frazer croit qu'il peut rendre *claire* l'origine des rites et des cérémonies qu'il décrit en les considérant comme des croyances scientifiques primitives et erronées. Les mots qu'il utilise sont : "Nous ferons bien de regarder avec indulgence les erreurs comme constituant des faux pas inévitables que l'on fait dans la recherche de la vérité." Or Wittgenstein m'a fait apercevoir clairement qu'au contraire, les gens qui pratiquaient ces rites étaient déjà en possession d'acquis scientifiques considérables, d'une agriculture, d'une métallurgie, de techniques de construction, etc. ; et les cérémonies existaient parallèlement à ces techniques sérieuses. Ce ne sont pas des croyances erronées qui ont produit les rites, mais le besoin d'exprimer quelque chose : les cérémonies étaient une forme de langage, une forme de vie. Ainsi aujourd'hui, si l'on nous présente à quelqu'un, nous pratiquons le serrement de main ; si nous entrons dans une église, nous ôtons notre chapeau et nous parlons à voix basse ; à Noël, peut-être décorons-nous un arbre. Ce sont des expressions de dispositions amicales, de respect et de célébration. Nous ne croyons pas que le serrement de mains ait une quelconque efficacité mystérieuse, ou que garder son chapeau sur la tête dans une église soit dangereux ! Eh bien, je considère cela comme une bonne illustration de la manière dont je comprends la clarté comme étant une chose qui doit être désirée comme un but, à la différence de la clarté conçue comme une chose qui doit servir à une élaboration ultérieure. Car, considérer ces rites comme une forme de langage met immédiatement fin à toute l'entreprise de théorisation élaborée concernant la "mentalité primitive". La clarté empêche une incompréhension condescendante et met un terme définitif à une quantité de spéculation oiseuse. ³»

Les remarques de Wittgenstein sur Frazer manifestent incontestablement une préférence très nette pour l'interprétation des comportements rituels en termes de symbolisation et d'expression, telle qu'elle a été défendue récemment par Beattie : « Dans ma conférence Malinowski de

3. M. O'C. Drury, *The Danger of Words*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973, p. x-xi.

1965, j'ai développé le thème selon lequel les idées et les procédures que nous appelons, de façon générale, "rituelles" diffèrent de celles que nous appelons "pratiques" et scientifiques (ou "proto-scientifiques") en ce qu'elles contiennent, ou peuvent contenir, une qualité expressive, symbolique, que l'on ne trouve pas dans la pensée ou l'activité techniques, en tant que telles. J'ai soutenu que, bien que les deux modes expressif et "pratique" puissent être et soient fréquemment combinés dans le même cheminement de pensée ou d'action, nous devons les distinguer, car ils impliquent des attitudes différentes par rapport à l'expérience et requièrent des types de compréhension différents. Les procédures "pratiques", à base empirique, sont comprises pour l'essentiel lorsque les fins recherchées et les moyens utilisés par l'acteur sont appréhendés. La compréhension des actes rituels exige quant à elle, en plus de cela, la compréhension des significations que les idées et les actes des participants ont, ou peuvent avoir, en tant qu'énonciations symboliques, des espèces d'associations mentales qu'ils mettent en jeu et des types de classifications symboliques qu'ils impliquent. De ce fait, en suivant Raymond Firth, Leach et d'autres, j'ai soutenu que la compréhension des rites religieux et magiques ressemblait davantage, sous ces aspects, à la compréhension de l'art qu'à la compréhension de la science moderne. J'en suis arrivé à suggérer que la croyance à l'efficacité du rite (là où, comme c'est habituellement le cas, on croit qu'il produit des résultats) n'était pas, comme la croyance à la "science", aussi prototypique qu'elle puisse être, fondée sur l'expérience et sur la formulation d'hypothèses que l'on teste, mais reposait sur l'imputation d'un pouvoir spécial à l'expression symbolique ou dramatique elle-même. 4»

Le tort de Frazer est, dans ces conditions, d'avoir appliqué une analyse en termes de *Zweckrationalität*, d'adaptation (en fait, selon nos critères, d'inadaptation plus ou moins flagrante) des moyens utilisés aux fins présumées, à des pratiques dont la nature aurait exigé un mode de compréhension tout à fait différent. Effectivement, comme le remarquent Nicole Belmont et Michel Izard à propos du jugement que l'auteur du *Rameau d'Or* porte sur la pratique du bouc émissaire, Frazer

4. J. H. M. Beattie, « On Understanding Ritual », in *Rationality*, Bryan R. Wilson (ed.), B. Blackwell, Oxford, 1977, p. 240-241.

« semble ignorer tout de la nature et des fonctions du symbole »⁵. C'est, de toute évidence, un des points principaux sur lesquels Wittgenstein estime que l'accusation de primitivité ou d'infantilisme formulée par Frazer contre ses « sauvages » pourrait être retournée immédiatement contre lui. Mais, en même temps, puisque Wittgenstein lui reproche également de supposer que la raison pour laquelle certaines actions sont effectuées dans certaines circonstances est, dans tous les cas, la volonté d'obtenir un certain effet (avantageux)⁶, il est clair que même l'explication des actes rituels comme consistant dans la mise en œuvre d'un pouvoir symbolique attribué à l'expression elle-même est, à ses yeux, beaucoup trop générale. Un bon nombre d'actions rituelles ne reposent vraisemblablement pas sur une quelconque croyance à une causalité ou une efficacité de type symbolique et n'ont précisément pas d'autre but que d'exprimer quelque chose : « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela *ne repose naturellement pas* sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne *vise rien* ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction.⁷»

Le scepticisme de Wittgenstein à l'égard de la possibilité de construire une théorie explicative qui rendrait compte de l'acte rituel (au sens large) en lui attribuant une finalité ou une fonction déterminées s'étend, d'ailleurs, en fin de compte à toutes les tentatives d'explication de ce genre : « On pourrait considérer, je crois, comme une loi fondamentale de l'histoire naturelle que, toutes les fois que quelque chose dans la nature "a une fonction", "répond à un but", cette même chose se produit également dans des cas où elle ne répond à aucun but, où elle est même "inappropriée" [*unzweckdienlich*]. Si les rêves conservent parfois le sommeil, alors vous pouvez compter sur le fait que parfois ils le perturbent ; si l'hallucination onirique réalise parfois une fin *plausible* (la satisfaction imaginaire du désir), comptez alors sur le fait

5. Voir James George Frazer, *op. cit.*, vol. 1, p. xxi.

6. Voir George E. Moore, « Les cours de Wittgenstein en 1930-1933 », in Ludwig Wittgenstein, *Philosophica I*, TER, 1997, p. 130.

7. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer*, traduction de Jean Lacoste, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1982, p. 16.

qu'elle a également l'effet contraire. Il n'y a pas de "théorie dynamique des rêves".⁸»

La raison fondamentale pour laquelle Wittgenstein condamne les explications de Frazer n'est pas qu'elles sont fausses ou, en tout cas, très contestables. C'est simplement qu'elles sont des explications et que l'explication nous empêche, en pareil cas, de voir ce qui devrait justement attirer notre attention. Dans une remarque de 1941, Wittgenstein constate : « Les gens qui demandent continuellement "pourquoi" sont comme des touristes qui se tiennent devant un bâtiment en lisant le Baedeker et que la lecture de l'histoire de la construction, etc., empêche de voir le bâtiment. ⁹» C'est à peu de chose près ce que l'on pourrait reprocher à Frazer d'avoir fait : sa volonté de trouver une explication causale à ce qu'il décrivait l'a tout simplement rendu aveugle aux caractéristiques qui sont justement, du point de vue de Wittgenstein, les plus significatives.

Lorsqu'il traite de la pratique du bouc émissaire, Frazer observe qu'elle repose finalement sur « une simple confusion entre ce qui est matériel et immatériel, entre la possibilité réelle de colloquer un fardeau concret sur les épaules d'autrui et la possibilité de transférer nos misères physiques et mentales à quelqu'un d'autre qui s'en chargera à notre place ». L'idée d'un transfert du mal conçu sur ce modèle est considérée comme une erreur grossière et la pratique qualifiée d'« ignoble et imbécile ». La pseudosupériorité de Frazer sur ce point est due à ce que Wittgenstein interprète comme une forme d'aveuglement typiquement moderniste à l'égard de la fonction symbolique du rite. Dans une conversation qu'il a eue avec Drury en 1929, il remarque : « Les gens qui s'intitulent Modernistes sont ceux qui s'abusent encore plus que tout le monde. Je vais vous dire quel genre de chose est le Modernisme : dans *Les Frères Karamazov*, le vieux père dit que les moines dans le monastère voisin croient que les démons ont des crocs pour tirer les gens en enfer. "Eh bien, dit le vieux père, je ne peux pas croire à ces crocs". C'est le même genre d'erreur que

8. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, TER, 1990, p. 86.

9. *Ibid.*, p. 52.

commettent les Modernistes, lorsqu'ils mésinterprètent la nature du symbolisme. ¹⁰»

Dans son compte rendu des leçons de Wittgenstein pendant les années 1930-1933, Moore note qu'un des points principaux qu'il voulait souligner à propos de Frazer était que « c'était une erreur de supposer que la raison pour laquelle, par exemple, le récit de la fête de Beltane "nous fait une impression si grande" est qu'elle a "évolué à partir d'une fête dans laquelle on brûlait un homme réel". Il accusait Frazer de croire que c'était cela la raison. Il disait que notre perplexité concernant la raison pour laquelle elle nous impressionne n'est pas diminuée par l'indication des causes dont la fête est provenue, mais l'est par la découverte d'autres fêtes semblables : trouver celles-ci peut la faire paraître "naturelle", alors que ce résultat ne peut être obtenu par l'indication des causes dont elle est provenue. À cet égard, il disait que la question "Pourquoi cela nous impressionne-t-il ?" est analogue aux questions esthétiques "Pourquoi est-ce beau ?" ou "Pourquoi cette basse n'ira-t-elle pas ?" » ¹¹.

Wittgenstein qualifie précisément d'« esthétiques » les explications que donne Freud et lui reproche de les présenter à tort comme des explications scientifiques de type causal : « La question "Quelle est la nature d'un mot d'esprit ?" est analogue à la question "Quelle est la nature d'un poème lyrique ?" Je voudrais examiner dans quel sens la théorie de Freud est une hypothèse et dans quel sens elle ne l'est pas. La partie hypothétique de cette théorie, l'inconscient, est la partie qui n'est pas satisfaisante. Freud estime que cela fait partie du mécanisme essentiel d'un mot d'esprit de dissimuler quelque chose, par exemple un désir de diffamer quelqu'un, et par là de donner à l'inconscient la possibilité de s'exprimer. Il dit que les gens qui nient l'inconscient ne peuvent véritablement pas rendre compte de la suggestion post-hypnotique ou du fait de se réveiller à une heure inhabituelle en vertu de sa propre volonté. Lorsque nous rions sans savoir pourquoi, Freud soutient que, par la psychanalyse, nous pouvons trouver pourquoi. Je vois là une confusion entre une cause et une raison. Avoir les idées claires sur la

10. Rush Rhees (ed.), *Wittgenstein : Personal Recollections*, B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 122.

11. G. E. Moore, *op. cit.*, p. 130.

question de savoir pourquoi vous riez n'est pas avoir les idées claires sur une *cause*. Si c'était le cas, l'acquiescement donné à l'analyse du mot d'esprit comme expliquant pourquoi vous riez ne serait pas un moyen de la déceler. La réussite de l'analyse est supposée être révélée par le fait que la personne donne son accord. Il n'y a rien qui corresponde à cela en physique. Bien entendu, *nous pouvons* indiquer des *causes* pour notre rire, mais, quant à la question de savoir si ce sont en fait les causes, ce n'est pas le fait que la personne soit d'accord pour dire qu'elles le sont qui montre ce qu'il en est. Une cause se découvre expérimentalement. La façon psychanalytique de trouver pourquoi une personne rit est analogue à une recherche esthétique. Car la correction d'une analyse esthétique doit résider dans l'accord de la personne à laquelle l'analyse est donnée. La différence entre une raison et une cause est exprimée de la façon suivante : la recherche d'une raison implique comme une partie essentielle que l'on soit d'accord avec elle, alors que la recherche d'une cause est menée expérimentalement »¹².

De la même façon, Wittgenstein soutient que l'explication de l'impression tout à fait particulière que nous font le spectacle ou la description de certaines pratiques rituelles ne peut pas consister dans l'indication d'une cause hypothétique, qui serait à chercher dans leur histoire ou leur préhistoire, mais dans la découverte d'une raison que nous pouvons reconnaître et accepter comme étant la bonne, indépendamment de toute information concernant leurs origines réelles. Frazer considère que la pratique des feux de joie provient vraisemblablement d'une coutume beaucoup plus ancienne dans laquelle un être humain était réellement immolé par le feu : « À travers toute l'Europe, les paysans ont été habitués depuis des temps immémoriaux à allumer des feux de joie à certains jours de l'année, et à danser autour d'eux ou à sauter par-dessus. Il n'est pas rare que des effigies soient brûlées dans ces feux, ou que l'on fasse semblant d'y brûler une personne vivante. Et il y a des raisons de croire qu'anciennement des être humains étaient réellement brûlés dans ce genre d'occasions »¹³.

12. Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge. 1932-1935*, TER, 1992, p. 57.

13. *Le Rameau d'Or*, chapitre 62 de l'édition abrégée en un volume publiée en 1925. C'est cette édition que Wittgenstein utilisait et à laquelle font référence les notes sur Frazer.

Après avoir décrit la pratique du sacrifice humain sous la forme de l'immolation par le feu, telle qu'on la trouve chez les Celtes, Frazer conclut qu'« il semble raisonnable de supposer que [...] de ces fêtes annuelles sont descendues en ligne directe au moins certaines des Fêtes du feu qui, avec leurs vestiges de sacrifices humains, sont toujours célébrées chaque année dans de nombreuses parties de l'Europe »¹⁴.

Comme le fait remarquer Cioffi¹⁵, Wittgenstein a au moins deux objections distinctes à formuler contre cette hypothèse génétique :

1. Frazer a tort de croire que la compréhension de ce qui se passe requiert une reconstruction historique qui démontre l'existence de rites sacrificiels originaires dont les coutumes actuelles peuvent être considérées comme des survivances lointaines. Wittgenstein soutient que, dans un bon nombre de cas, les Fêtes du feu sont directement intelligibles, telles qu'elles sont. Elles manifestent clairement leur relation interne à l'idée de sacrifice humain, sans que l'on ait besoin de savoir si elles tirent ou non leur origine de sacrifices qui ont été réellement effectués autrefois : « Je crois que c'est évidemment la nature interne de l'usage moderne lui-même qui nous donne une impression funèbre, et les faits de nous connus à propos des sacrifices humains nous indiquent seulement la direction dans laquelle nous devons considérer l'usage. Lorsque je parle de la nature interne de cet usage, je veux dire toutes les circonstances dans lesquelles il est pratiqué et qui ne sont pas contenues dans le récit d'une telle fête, puisqu'elles ne consistent pas tant dans certaines actions caractéristiques de la fête que dans ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la fête, dont on donnerait la description en décrivant, par exemple, le type de gens qui y participent, leur manière d'agir le reste du temps, c'est-à-dire leur caractère, le type de jeux auxquels ils jouent par ailleurs. Et l'on verrait alors que cet élément funèbre réside dans le caractère de ces hommes eux-mêmes »¹⁶.

Frazer est sur le chemin de la solution, lorsqu'il remarque, par exemple, que « dans les coutumes populaires qui se rattachent aux

14. *Ibid.*, chap. 64.

15. Voir Frank Cioffi, « Wittgenstein and the Fire-festivals », in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Irving Block (ed.), B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 213.

16. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d'Or...*, *op. cit.*, p. 29-30.

Fêtes du feu de l'Europe il y a certaines caractéristiques qui semblent renvoyer à une forme de la pratique du sacrifice humain »¹⁷. Son erreur est, selon Wittgenstein, de ne pas s'être interrogé suffisamment sur la nature exacte de cette indication, mais plutôt sur la réalité historique de la connexion suggérée. Wittgenstein considère que le caractère profond et inquiétant de l'usage que nous observons et qui nous déconcerte est lié pour nous au fait qu'il évoque directement l'idée d'un rite sacrificiel. Sa signification n'a rien d'hypothétique et ne dépend, par conséquent, pas d'une hypothèse historique quelconque.

2. Frazer ne se rend pas compte que « le caractère profond et funèbre de la fête » renvoie à une expérience en nous-mêmes, qui nous permet de lui imputer ce caractère, qu'il réside dans ce qui rattache le comportement que nous observons à nos propres sensations, émotions et pensées et à un certain nombre de choses que nous savons par ailleurs sur l'homme et ses façons d'agir : « D'où vient, d'une façon générale, le caractère profond et funèbre du sacrifice humain ? Est-ce que ce sont uniquement les souffrances de la victime qui nous impressionnent ? Toutes sortes de maladies qui s'accompagnent d'autant de douleurs ne provoquent *pourtant* pas cette impression. Non, ce caractère funèbre et profond ne se comprend pas de lui-même si nous nous contentons de connaître l'histoire de l'acte extérieur ; c'est au contraire une connaissance intime en nous-même qui nous permet de réintroduire ce caractère »¹⁸.

« Lorsque je suis furieux contre quelque chose, je frappe quelquefois avec mon bâton contre la terre ou contre un arbre, etc. Mais je ne crois tout de même pas que la terre soit responsable ou que le fait de frapper puisse avancer à quelque chose. "Je donne libre cours à ma colère." Et de ce type sont tous les rites. On peut appeler de tels actes des actes instinctifs – et une explication historique, qui dirait par exemple que j'ai cru autrefois, ou que mes ancêtres ont autrefois cru, que le fait de frapper la terre avançait à quelque chose, ce sont des simulacres, car ce sont des hypothèses superflues qui n'expliquent *rien*. Ce qui est important, c'est la similitude de cet acte avec un acte de châtement, mais il n'y a rien de plus à constater que cette similitude. Une fois qu'un phé-

17. *Le Rameau d'Or*, *op. cit.*, chapitre 64.

18. *Remarques sur Le Rameau d'Or...*, *op. cit.*, p. 31-32.

nomène de ce genre est mis en relation avec un instinct que je possède moi-même, c'est précisément cela qui constitue l'explication souhaitée, c'est-à-dire l'explication qui résout cette difficulté particulière. Et une étude plus approfondie de l'histoire de mon instinct emprunte alors d'autres voies »¹⁹.

C'est un fait que, lorsque nous observons une pratique comme celle de la Fête de Beltane, nous ne la percevons pas comme un simple divertissement innocent, qui ne comporterait aucune espèce de profondeur ou de mystère. Ce que les participants cherchent à exprimer est quelque chose qui trouve immédiatement un écho dans certains éléments de notre connaissance et de notre expérience, qui n'ont précisément rien de plaisant ou de divertissant. « Mais pourquoi n'est-ce pas réellement l'idée seule (ou du moins, en partie) qui est censée m'impressionner ? Des représentations ne sont-elles donc point terrifiantes ? L'idée que le gâteau aux boutons a servi autrefois à désigner la victime du sacrifice ne peut-elle pas me faire frémir ? L'idée n'a-t-elle rien de terrifiant ? Il est vrai, mais ce que je vois dans ces récits, ils ne l'acquiescent pourtant que grâce à l'évidence, même celle qui ne semble pas leur être immédiatement liée – grâce à l'idée de l'homme et de son passé, grâce à toute l'étrangeté que je vois, que j'ai vue et entendue en moi et chez les autres »²⁰.

Ici, ce qui est opposé à l'idée d'une origine sacrificielle historiquement attestée du rite est simplement notre idée de l'homme et du caractère souvent étrange et inquiétant de son comportement, de tout ce que nous savons déjà et pouvons, en outre, imaginer à son sujet.

Wittgenstein soutient que la réponse à la question posée par Frazer à propos du meurtre du roi-prêtre de Némi, « Pourquoi des choses aussi terrifiantes ont-elles lieu ? », est bel et bien contenue dans la question elle-même : « À la question "Pourquoi cela a-t-il lieu ?", on a véritablement répondu lorsqu'on dit : "Parce que c'est effrayant". C'est-à-dire, cela même qui nous apparaît dans cet acte, effrayant, grandiose, sinistre, tragique, etc., rien moins que trivial et insignifiant, c'est *cela* qui a donné naissance à cet acte »²¹.

19. *Ibid.*, p. 24-25.

20. *Ibid.*, p. 34-35.

21. *Ibid.*, p. 15.

Wittgenstein affirme non seulement que nous n'avons pas besoin d'une hypothèse d'origine pour comprendre la signification d'une pratique de ce genre, mais également que la formulation d'une hypothèse quelconque est tout à fait hors de propos dans un cas comme celui-là, où ce qui doit être tiré au clair est la relation que nous entretenons avec la pratique en question ou ses survivances actuelles : « On ne peut ici que *décrire* et dire : ainsi est la vie humaine »²².

En disant que c'est cela même qui nous fait paraître effrayant l'acte observé qui lui a donné naissance, Wittgenstein semble, comme le remarque Cioffi, proposer à son tour une hypothèse explicative, probablement aussi incertaine que toutes les autres et donc aussi inadéquate : « L'explication, comparée à l'impression que fait sur nous ce qui est décrit, est trop incertaine »²³. Que des choses comme le meurtre du Roi de la Forêt arrivent justement parce qu'elles sont terrifiantes, nous pourrions facilement avoir des doutes à ce sujet, si la question était posée en termes de genèse causale, et non pas, comme c'est en réalité le cas, uniquement de signification. Il y a au moins une chose dont nous pouvons être tout à fait sûrs et qui, pour nous, résout la difficulté, c'est que, si nous voulions trouver une expression appropriée pour les sentiments dont nous reconnaissons la présence derrière les pratiques que nous observons, alors les pratiques en question constitueraient une solution adéquate. Nous pouvons avoir des hésitations sur la question de savoir si une coutume ancienne symbolise réellement ce qu'elle semble symboliser. Mais ce qui n'est pas du tout hypothétique et incertain est la relation entre ce qu'elle semble signifier et les caractéristiques en vertu desquelles elle nous semble signifier justement cela, ce qui nous la fait paraître terrifiante ou tragique, et en aucun cas indifférente ou innocente. Si nous voulions exprimer par un symbole adéquat une chose comme la « majesté de la mort », un destin comme celui du roi-prêtre de Némi remplirait parfaitement les conditions requises²⁴. Bien entendu, le mode d'expression choisi peut dépendre largement de conditions culturelles déterminées et présenter, par conséquent, un caractère conventionnel ou ésotérique plus ou moins marqué. Mais Wittgenstein n'en soutient pas moins que, de

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

façon générale, l'usage que nous constatons repose sur une connexion qui, à la réflexion et peut-être au prix d'un minimum d'imagination, finira par sembler entièrement naturelle. En dépit de l'horreur qu'elle nous inspire, nous pouvons encore aujourd'hui comprendre assez immédiatement le genre de chose qu'exprimait ou aurait pu exprimer la pratique du sacrifice humain.

Wittgenstein considère que notre intérêt pour les pratiques rituelles des peuples dits « primitifs » fait intervenir une inclination que nous ressentons nous-mêmes et qui nous permet, dans la plupart des cas, de savoir parfaitement de quoi il retourne, en dépit de notre impression que quelque chose doit d'abord être « expliqué ». Il est possible que les Aztèques aient recouru à la pratique de l'égorgement rituel, qui a plongé les colonisateurs européens dans la stupéfaction et l'horreur, essentiellement à cause d'« une théorie erronée du système solaire ». Mais même si cette explication de Frazer était la bonne, cela ne nous empêcherait pas, du point de vue de Wittgenstein, de percevoir cette pratique comme une façon appropriée de représenter et de dramatiser quelque chose dont nous ressentons la présence en nous-mêmes. C'est pourquoi ce qui nous préoccupe réellement ne peut-être l'explication suggérée par Frazer. Les histoires de sacrifices humains auraient un intérêt immédiat pour nous, même si les faits qu'elles rapportent se trouvaient être largement inventés, à cause de ce qu'elles révèlent sur certaines particularités de la condition humaine que nous cherchons et en même temps hésitons à regarder en face.

Si notre besoin de savoir ne provient pas, en pareil cas, d'une attitude morbide pour le spectacle de la cruauté, mais plutôt du désir de nous représenter clairement la chose pour la rendre moins traumatisante ou moins intolérable, on pourrait croire que la description et l'explication scientifiques de l'ethnologue remplissent précisément cette fonction et nous procurent exactement le genre de soulagement que nous cherchons. Wittgenstein estime cependant qu'il n'en est rien. Même si l'explication de Frazer est correcte et si les atrocités rituelles qu'il décrit ont effectivement pour origine une forme d'ignorance dont nous sommes aujourd'hui complètement libérés grâce aux progrès de la connaissance, de sorte que nous n'avons pas à craindre de les voir réapparaître un jour, il n'en reste pas moins que le problème est bien moins d'expliquer des faits étranges que de se demander comment

nous devons réagir et quelle attitude nous devons adopter en face de possibilités étranges sur lesquelles notre attention se trouve ainsi attirée. Comme le dit Cioffi, « c'est l'espace que l'histoire trouve déjà préparé pour elle qui doit être examiné de près et compris, et non pas l'espace que les événements eux-mêmes peuvent occuper »²⁵.

Wittgenstein objecte notamment à Frazer qu'« on pourrait soi-même très bien inventer des usages primitifs et ce serait bien un hasard si on ne les rencontrait pas réellement quelque part ». En d'autres termes, « le principe selon lequel ces usages s'ordonnent est un principe beaucoup plus général que Frazer ne l'explique, et qui se trouve aussi dans notre âme, de sorte que nous pourrions imaginer nous-même toutes les possibilités »²⁶. Nous avons donc déjà en quelque sorte en nous-mêmes le principe qui permettrait d'engendrer et d'ordonner toute la multiplicité des usages primitifs. Tout comme ce serait un accident que nous ne les rencontrions pas quelque part dans la réalité, c'est, d'une certaine manière, également un accident que nous rencontrions effectivement certains d'entre eux. Ce que nous voudrions comprendre est l'impression tout à fait particulière que peuvent nous faire aussi bien une invention ou une fiction horribles qu'une réalité horrible, une plaisanterie sinistre qu'un épisode sinistre, etc. Ce qui nous préoccupe est le contenu en soi, et non sa réalité historique et les causes diverses qui sont susceptibles d'expliquer cette réalité.

Wittgenstein a été accusé par certains interprètes de rejeter en quelque sorte l'idée même de compréhension historique ou plus exactement d'explication causale des réalités historiques. Mais il est clair que ce qui est en question dans les *Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer* n'est nullement la possibilité et la pertinence de l'explication historique en général. Wittgenstein conteste simplement qu'elle puisse constituer la solution du problème que nous nous posons dans le cas précis. Ce n'est pas que nous ne puissions pas trouver tout à coup un aspect inquiétant ou terrifiant à certaines pratiques à première vue anodines, lorsque l'idée d'une certaine origine historique possible nous vient à l'esprit ou nous est suggérée. Mais, dans le cas des Fêtes du feu, cet aspect n'est pas introduit par une hypothèse historique et ne réside

25. Frank Cioffi, *op. cit.*, p. 233.

26. *Remarques sur Le Rameau d'Or...*, *op. cit.*, p. 17

pas simplement dans l'idée de leur origine : il est une caractéristique interne de l'action cérémonielle elle-même. L'idée de brûler un homme vivant ne fait pas partie uniquement des antécédents historiques supposés des Fêtes du feu décrites par Frazer, elle fait partie de leur signification. Ce qui nous impressionne n'est pas simplement l'idée de l'origine possible de la Fête de Beltane, « mais ce qu'on appelle l'énorme probabilité de cette idée. En tant qu'elle découle du matériau »²⁷, le fait que la simple présentation du matériau l'impose en quelque sorte irrésistiblement. Si nous trouvons inquiétant le fait que, lors de la célébration des Fêtes du feu, on fasse semblant de brûler un être humain, c'est essentiellement parce que nous savons, par ailleurs, que des hommes ont souvent été brûlés par d'autres hommes, et non pas parce que nous sommes certains que, dans ce rituel particulier, des hommes réels étaient autrefois brûlés. L'impression tout à fait particulière que nous ressentons n'a aucun besoin d'être, pour ainsi dire, confirmée ou justifiée par une certitude historique de ce genre.

Wittgenstein remarque qu'une hypothèse génétique n'est souvent que le déguisement historique d'une connexion formelle, qui est en réalité la chose importante : « Un terme intermédiaire hypothétique ne doit [...] rien faire qu'orienter l'attention vers la similitude, la connexion des *faits*. De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle ; *mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait, dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle* (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'affiner la saisie par notre regard d'une corrélation formelle. Mais même l'hypothèse d'évolution, je puis la considérer comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle »²⁸.

C'est pourquoi « ce qui est juste et intéressant n'est pas de dire cela est né de cela, mais cela pourrait être né de cette façon »²⁹. Dans de nombreux cas, l'intérêt de l'explication génétique est de nous éclairer sur la nature interne du phénomène lui-même ou de clarifier l'impression spécifique qu'il nous fait. C'est le but réel d'un bon nombre d'ex-

27. *Ibid.*, p. 33.

28. *Ibid.*, p. 21-22.

29. *Ibid.*, p. 35.

plications généalogiques, y compris, par exemple, celles de Nietzsche ou de Freud. Elles ne découvrent pas un rapport de filiation réelle entre deux choses qui n'ont à première vue aucun rapport entre elles, mais suggèrent une connexion formelle entre deux concepts, par exemple entre le rêve et la sexualité. Le phénomène qui nous intrigue se trouve ainsi placé dans un contexte qui le fait changer plus ou moins radicalement d'aspect. L'existence de la relation formelle peut correspondre à une présomption que nous avons toujours eue ; et Wittgenstein estime que c'est ce qui se passe généralement avec les explications psychanalytiques qui sont, selon lui, presque toujours assez naturelles et donnent facilement une impression d'évidence totale. Mais il peut arriver également que nous n'acceptons pas, pour une raison ou pour une autre, le rapprochement et la connexion proposés, que nous reprochions à l'explication d'associer abusivement des choses qui ne vont pas du tout ensemble, comme par exemple, la communion et le cannibalisme rituel, l'argent et les matières fécales, la curiosité théorique et la recherche sexuelle, etc. Dans ce cas-là, notre insatisfaction prendra vraisemblablement la forme inadéquate de la contestation d'une hypothèse génétique implausible. Nous dirons : « Rien ne prouve que ceci soit réellement venu de cela ! » Wittgenstein dirait qu'en réalité ce que nous n'acceptons pas est une certaine formation ou transformation de concept.

Selon lui, un effet analogue à celui que l'on attend de l'explication génétique peut être obtenu par la simple juxtaposition des faits et la découverte (ou l'invention) d'éléments intermédiaires qui permettent de rapprocher des choses apparemment très éloignées. Si quelqu'un établit, par exemple, une relation entre la création artistique et la sexualité, quelqu'un d'autre peut estimer que l'idée d'une origine de ce genre est tout à fait inacceptable et refuser entièrement de l'envisager. En fait, il est probable que c'est seulement quelqu'un qui a tendance à rapprocher les deux choses pour des raisons indépendantes qui peut être réellement préoccupé par la question de savoir s'il existe ou non entre elles une relation génétique qui peut être confirmée empiriquement. Freud nous persuade d'accepter certaines associations auxquelles nous n'étions probablement pas habitués. Mais, une fois que notre attention a été attirée sur elles, elles peuvent très bien s'imposer avec une évidence irrésistible et nous procurer le genre de satisfaction que nous attendons de la « bonne » interprétation, celle qui précisé-

ment nous dissuade d'essayer d'interpréter davantage ou autrement et qui, par le fait, résout entièrement *notre* difficulté.

Wittgenstein se demande, comme on l'a vu, si l'effet extraordinaire que produit la description circonstanciée d'une pratique comme celle du sacrifice humain est liée essentiellement à l'idée de la cruauté exercée envers la victime. Nous savons, bien entendu, par une multitude d'autres expériences, à quel point le comportement de l'être humain peut être, dans certains cas, bestial et inhumain : « Nature, à ce creins-je, elle même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité. Nul ne prend son ébat à voir des bestes s'entre-jouer et caresser, et nul ne faut de le prendre à les voir s'entredéchirer et desmambrer »³⁰. Mais la réaction que nous avons dans le cas précis n'est manifestement pas – ou, en tout cas, pas uniquement – la réaction d'horreur et d'incrédulité totale que peut susciter le spectacle de la cruauté à l'état pur, exercée pour le simple plaisir : « À peine me pouvoy-je persuader, avant que je l'eusse veu, qu'il se fut trouvé des ames si monstrueuses, qui, pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre : hacher et détrencher les membres d'autrui ; esguiser leur esprit à inventer des tourmens inusitez et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouïr du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, de gémissements et voix lamentables d'un homme mourant en angoisse. Car voylà l'extrême point où la cruauté puisse atteindre. "*Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum spectaturus, occidat*" »³¹.

Nous savons très bien que la cruauté qui nous révolte dans le cas de certaines pratiques rituelles n'a pratiquement rien à voir avec le plaisir de tuer ou de torturer « pour le spectacle ». Montaigne note que : « Quand les Scythes enterroyent leur Roy, ils estrangloyent sur son corps la plus favorite de ses concubines, son eschançon, escuyer d'escuirie, chambellan, huissier de chambre et cuisinier. Et en son anniversaire ils tuoient cinquante chevaux montez de cinquante pages qu'ils avoyent enpalez par l'espine du dos jusques au gozlier, et les laissoyent ainsi plantez en parade autour de la tombe »³². L'impression suscitée

30. Montaigne, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, 1961, Livre I, chap. 11, p. 477.

31. *Ibid.*, p. 476-477.

32. *Ibid.*, p. 508.

par cet étalage de cruauté de type cérémoniel est bien différente de celle que nous ressentons en présence de la cruauté « ordinaire ». En d'autres termes, Frazer ne distingue pas suffisamment entre une atrocité rituelle et une atrocité quelconque. Son idée d'une cruauté exercée simplement par ignorance et parce qu'elle est considérée comme indispensable pour parvenir à un certain résultat laisse échapper un élément essentiel de la situation : ce qui distingue la cruauté rituelle de la cruauté banale est qu'elle est dans une relation figurative ou expressive à quelque chose qui nous est finalement beaucoup plus familier que nous ne le supposons au premier abord et qui fait que nous avons déjà en nous-mêmes une idée obscure de la raison *précise pour laquelle* ces choses horribles sont faites avec autant de solennité.

Il y a, au total, quelque chose de foncièrement inadéquat dans le fait de parler de « superstitions » ou d'« erreurs » à propos de croyances primitives qui sont tellement fondamentales qu'on ne peut leur appliquer une description qui suggère qu'elles reposent sur un fondement inexistant ou insuffisant : « Une image fermement enracinée en nous peut, il est vrai, être comparée à la superstition, mais on peut toutefois également dire que l'on doit *toujours* aboutir sur un sol ferme quelconque, que ce soit alors une image ou non, et que, par conséquent, une image qui est au fondement de toute la pensée doit être respectée, et non pas traitée comme une superstition »³³. Ce que Wittgenstein reproche à Frazer est un manque total de compréhension et de considération pour certaines images fondatrices, dont la bizarrerie lui semble exiger à tout prix une explication. Il ne lui vient pas à l'esprit que les « aberrations » qu'il condamne et dont il voudrait, autant que possible, expliquer la présence pourraient correspondre à des choses dont le sens lui est tout simplement inaccessible en raison de ses propres limites. L'opinion de Wittgenstein est que, dans des cas caractéristiques comme ceux qui ont été étudiés par Frazer, le besoin d'explication ne fait que confirmer une forme d'incompréhension typique, que l'explication prétend justement éliminer. Dans une remarque de 1937, il constate : « Dans la religion, les choses devraient être telles qu'à chaque degré de religiosité corresponde un type d'expression qui, à un degré inférieur, n'a pas de sens. Pour celui qui se situe en ce mo-

33. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 98.

ment au niveau inférieur, cette doctrine, qui a une signification au niveau supérieur, est nulle et non avenue ; elle ne *peut* qu'être comprise *faussement* et, du même coup, ces mots ne *sont pas* valables pour cet homme. Par exemple, la doctrine de la prédestination chez saint Paul est, à mon degré d'irrégiosité, un non-sens hideux. C'est pourquoi elle n'est pas faite pour moi, dans la mesure où je ne peux qu'appliquer faussement l'image qui m'est proposée. Si c'est une image pieuse et bonne, alors c'est pour un niveau tout à fait différent, auquel elle doit être appliquée d'une manière complètement différente de celle dont je pourrais l'appliquer »³⁴.

Wittgenstein a dit un jour à Drury : « La cathédrale Saint-Basile au Kremlin est un des plus beaux édifices que j'aie jamais vus. Il y a une histoire – je ne sais pas si elle est vraie, mais j'espère qu'elle l'est – d'après laquelle, lorsqu'Ivan le Terrible vit la cathédrale achevée, il fit aveugler l'architecte, de façon à ce qu'il ne puisse jamais rien construire de plus beau »³⁵. Rhees précise que, dans une autre circonstance, Wittgenstein avait expliqué sa réaction à première vue tout à fait surprenante en disant : « Quelle façon *prodigieuse* de manifester son admiration ! ». À quoi Drury avait répondu : « Une façon *horrible* ». Dans un cas de ce genre comme dans celui de la pratique du sacrifice humain, les « civilisés » que nous sommes, en se concentrant en premier lieu sur le caractère « horrible » ou moralement inacceptable (selon les critères actuels) du geste, risquent de perdre complètement de vue ce qu'il prétendait exprimer. Comme le remarque Rhees³⁶, Wittgenstein pouvait parfaitement admettre qu'il s'agissait effectivement de choses horribles et révoltantes, sans que cela change rien à la réaction spontanée que traduisait sa remarque.

Comme le constate Cioffi³⁷, la question la plus intéressante que posent les remarques de Wittgenstein sur Frazer est de savoir pourquoi il accuse l'auteur du *Rameau d'Or* de n'avoir pas résolu un problème qu'il n'a, en fait, jamais soulevé. Wittgenstein souligne que quelqu'un qui

34. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 43.

35. Wittgenstein. *Personal Recollections*, *op. cit.*, p. 178.

36. *Ibid.*, p. 189.

37. Frank Cioffi, *op. cit.*, p. 225.

est troublé par l'idée du meurtre rituel ne sera pas apaisé par une hypothèse explicative. Mais Frazer ne prétend pas apporter un apaisement ; et il n'est pas troublé par l'idée du meurtre rituel, en tout cas pas au sens auquel Wittgenstein estime qu'il devrait l'être. Du point de vue de Wittgenstein, il y a des cas où nous nous trompons complètement, lorsque nous croyons que le trouble provient de l'absence d'une explication satisfaisante et que la solution dépend de l'acquisition d'une information empirique supplémentaire et de la construction d'une théorie explicative.

Ainsi, par exemple, nous nous trompons, lorsque nous attribuons l'impression tout à fait particulière que nous fait la contemplation du ciel étoilé à ce que l'astronomie nous a appris sur les dimensions formidables du monde stellaire, la possibilité que d'autres astres soient habités, etc. Ce que Pascal exprime en disant que « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » a pu être ressenti bien avant que l'homme ait une idée adéquate des distances stellaires, de la pluralité des mondes et de l'insignifiance de notre minuscule univers. Wittgenstein veut dire qu'expliquer le caractère inquiétant des Fêtes du feu par le fait que des hommes réels ont été brûlés dans des circonstances semblables à l'époque préhistorique est du même ordre qu'expliquer l'impression écrasante que nous fait le ciel nocturne par les représentations associées aux connaissances astronomiques perfectionnées que nous avons acquises : « L'aspect sinistre des Fêtes du feu est à l'immolation préhistorique par le feu d'un homme réel ce que la puissance des cieux étoilés est à la suggestion de faits astronomiques. Dans les deux cas, le pouvoir éclairant d'une hypothèse, son aptitude à dissiper la perplexité, ont fait l'objet d'une erreur d'attribution »³⁸.

Bien entendu, si quelqu'un cherche à tout prix une explication de ce côté-là, il est difficile ou impossible de lui démontrer qu'il se trompe. En outre, le fait de concentrer exclusivement son attention sur des faits qui sont, en réalité, dépourvus de pertinence par rapport à la question initiale peut justement retarder pendant longtemps ou même indéfiniment le moment de la désillusion finale, celui où l'on se retrouve en face du phénomène lui-même, toujours aussi mystérieux, et où l'on

38. *Ibid.*, p. 219.

doit se résigner à constater que, comme dit Wittgenstein : « C'est tout simplement *ainsi* que vivent, agissent ou réagissent les êtres humains ».

Wittgenstein cite une remarque de Renan dans *l'Histoire du peuple d'Israël* : « La naissance, la maladie, la mort, le délire, la catalepsie, le sommeil, les rêves frappaient infiniment, et, même aujourd'hui, il n'est donné qu'à un petit nombre de voir clairement que ces phénomènes ont leurs causes dans notre organisation »³⁹. Mais le fait qu'ils aient leurs causes dans notre organisation n'empêche pas qu'ils pourraient, et peut-être devraient, nous frapper aujourd'hui tout autant. « Comme si, remarque Wittgenstein, l'éclair était à l'heure qu'il est plus banal ou moins étonnant qu'il y a 2 000 ans »⁴⁰. Il est vrai que l'esprit dans lequel la science est pratiquée aujourd'hui tend à faire disparaître l'étonnement et la possibilité même de s'étonner ; mais ce ne sont pas les explications scientifiques qui le font par elles-mêmes. Que l'explication supprime les occasions et les raisons de s'étonner ou de s'effrayer, est, selon Wittgenstein, une des superstitions les plus caractéristiques de notre époque scientifique.

L'erreur fondamentale qu'a commise Frazer est de la même nature que celle que nous commettons la plupart du temps en philosophie. Nous nous méprenons sur la nature exacte du problème qu'il s'agit de résoudre et nous croyons à tort qu'il doit être résolu par l'invention d'une explication ou d'une théorie, avec un risque de désillusion comparable à celui que comporte une tentative comme celle de Frazer, celui de découvrir que les théories et les explications philosophiques ne résolvent finalement pas du tout les perplexités philosophiques. Wittgenstein soutient qu'il ne devrait en principe rien y avoir d'hypothétique dans les considérations du philosophe ; et la raison en est que, là encore, une hypothèse ne peut procurer à l'esprit le genre d'apaisement qu'il recherche : « Est-ce [...] une réponse suffisante au scepticisme des idéalistes comme aux assurances des réalistes que de dire de la proposition "Il y a des objets physiques" qu'elle est un non-sens ? Pour eux, elle n'est tout de même pas un non-sens. Une réponse serait cependant : cette assertion, ou son contraire, est un essai malvenu pour exprimer (quelque chose) qui ne peut pas être exprimé de

39. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, *op. cit.*, p. 14.

40. *Ibid.*, p. 15.

cette façon. Que cette tentative soit malvenue, cela peut se montrer ; mais cela ne suffit pas encore à régler leur affaire. Il faut justement arriver à percevoir que ce qui se présente à nous comme première expression d'une difficulté ou de sa solution peut encore être une expression tout à fait fautive. Tout comme, en critiquant à juste titre un tableau, on fera souvent porter le blâme, de prime abord, sur un point qui n'en est pas justiciable, et il faut alors procéder à *une recherche* pour trouver le point d'attaque correct sur lequel doit porter le blâme »⁴¹.

On pourrait probablement résumer les griefs de Wittgenstein contre Frazer en disant que, pour lui, l'auteur du *Rameau d'Or* en est resté à une première expression de la difficulté, telle qu'elle a toutes les chances de s'imposer à une époque scientifique et « éclairée », et a cherché immédiatement le genre de solution erronée qu'elle suggère.

JACQUES BOUVERESSE

41. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, Gallimard, 1976, § 37.

L'interprétation & l'interprète

À propos des choses de la religion

SURINTERPRÉTATION : LE MOT EST VAGUE, mais utile, car il est polémique et heuristique. Surinterpréter n'est pas seulement interpréter de travers, mais le faire en exagérant. Il faut donc admettre qu'en sociologie, en ethnologie, en histoire, il existe une possibilité d'exagérer, que ce soit en cédant à un monolithisme mono-idéiste ou que ce soit en chosifiant toutes choses et en oubliant ainsi que la pensée n'est pas un caillou. Le mot de « surinterprétation » est gros d'un malaise et d'un conflit potentiel entre tendances ou écoles : tout chercheur n'éprouve pas le besoin de stigmatiser la surinterprétation. Et si l'on demande au chercheur prudent ce qu'il entend stigmatiser par là, il répondra sans doute : « Je ne le sais pas encore bien, mais je sens en moi un vif mécontentement, que ce mot-drapeau m'aidera peut-être à tirer au clair. »

LE SYMBOLISME FUNÉRAIRE ROMAIN

Le mot de « surinterprétation » est venu à la bouche de quelques jeunes archéologues, à l'École de Rome, vers 1956, à l'occasion d'une

guérilla de deux ans sur le symbolisme supposé des scènes mythologiques qui décorent les sarcophages gréco-romains et qui illustreraient allégoriquement des doctrines relatives à l'au-delà. Chaque camp resta sur ses positions, l'un accusant l'autre de manquer de sensibilité religieuse et l'autre blâmant les surinterprétations du premier comme autant de cécités interprétatives.

Les décors sculptés qui ornent les sarcophages romains représentent les légendes mythologiques les plus diverses, pas toujours édifiantes ni majoritairement tragiques (les représentations de l'au-delà et des Enfers demeurent l'exception). Quelques-unes sont susceptibles d'une interprétation allégorique sur la destinée de l'âme, à condition qu'on aille leur dénicher un sens chez les penseurs néoplatoniciens, ces maniaques de l'allégorisme. Dès lors il est trop facile de trouver à n'importe quoi un sens allégorique : les légendes prétendument symboliques ne le sont pas plus que les autres ; elles n'ont de rôle que décoratif, ou plutôt consolateur et esthétisant. Aux oreilles de ceux qui surinterprètent, ce mot de « décoratif » est péjoratif : ils semblent postuler que plus une interprétation est intense, plus elle a de chance d'être la bonne ; le décoratif serait trop mou pour mener aux émotions vraies. Il y a là un postulat de sensibilité chrétienne : « La mort est la grande affaire et ne doit pas être occultée. » Mais les païens, eux, souhaitaient plutôt se consoler en l'esthétisant : ils « décoraient » leurs tombeaux de belles scènes mythologiques. Même lorsqu'elles font des concessions au tragique : la légende d'Adonis, beau chasseur aimé de Vénus et tué à la chasse, a un caractère affligeant qui convient à un tombeau ; mais l'image de la belle Vénus convient encore plus, car elle fait oublier la mort ; le caractère mythique de la légende est lui-même une parade au principe de réalité. Oublions donc toute interprétation symbolique (telle que d'alléguer qu'Adonis est un dieu qui renaît chaque année au printemps et que sa personne est l'allégorie de quelque résurrection) et ne télescopons pas la fonction d'une image (décorer un tombeau) et sa signification, qui n'est pas nécessairement funèbre : les païens n'intensifiaient pas chrétiennement la mort, bien au contraire.

Même si, par aventure, certains décors mythiques avaient réellement eu une signification allégorique, il faudrait établir que celle-ci répondait aux intentions du propriétaire du tombeau et que ce dernier ne

s'est pas borné à accepter ce que le marbrier lui proposait ; il faudrait savoir si ce marbrier, à son tour, était un virtuose de l'allégorie et de la haute spiritualité, ou s'il ne s'est pas contenté de tirer de son album un poncif qui circulait d'atelier en atelier ; il faudrait savoir enfin si l'auteur premier de la scène allégorique y a investi toute sa foi et sa piété, ou s'il n'a fait preuve que d'ingéniosité à symboliser et d'un goût personnel pour l'ésotérisme brillant. Ce n'est pas tout : l'acheteur lui-même croyait-il avec toute la force de son émotivité au sens allégorique qu'avait la scène ? Ou bien a-t-il voulu se draper dans une noble posture en décorant son tombeau d'une image sublime ? Ou encore, croyait-il *un peu* à l'interprétation allégorique, comme on croit à une doctrine élevée, mais théorique et dont seuls se soucient les sages, les penseurs ? Ne ressemble-t-il pas à ce personnage d'une comédie grecque qui rapporte une doctrine ésotérique en des termes pleins de modestie et d'indifférence : « On dit que les doctes enseignent que... » Car il faudrait étudier aussi le « champ » des croyances et comment il s'articule à l'attitude des simples envers les doctes, en une époque de « libre entreprise » spirituelle et d'absence d'autorités en la matière.

Ce ne sont pas là arguties : le tableau de la civilisation gréco-romaine en dépend ; était-elle hantée par des angoisses et des doctrines sublimes, ou bien avait-elle une religiosité légère et jetait-elle un regard plus curieux que fasciné sur les doctrines des sectes ? On intensifie la réalité historique lorsqu'on élude d'emblée les médiations et les pluralités : le créateur, le copiste et l'acheteur sont supposés partager les mêmes croyances, qui ne se distingueraient pas de la signification littéraire de l'image, de son commentaire ou de sa légende ; cette signification se réduira à ce qui saute aux yeux du commentateur, sa réception à une relation cognitive, à un rôle purement informatif ; on oubliera qu'une image peut aussi servir à divertir, à jeter un rideau de fumée, à embellir, à masquer : à « exprimer » plus souvent qu'à « communiquer », comme l'a fait voir Ernst Gombrich ¹ ; elle est « quasi-assertorique » au sens qu'a précisé Jean-Claude Passeron ².

1. Ernst Gombrich, « L'image visuelle », in *L'Écologie des images*, Flammarion, 1983, p. 323-349.

2. Jean-Claude Passeron, « L'usage faible des images », in *Le Raisonnement sociologique*, Nathan, 1993, p. 281-288.

Quelquefois le débat sur le symbolisme se durcit en un faux problème : « Dans le travail historique, faut-il privilégier les pensées majoritaires et la médiocrité de masse ? Ne peut-on admettre que les idées les plus élevées sont par là, au fond, les plus vraies ? Les croyances de masse ne sont-elles pas l'émanation et la dégradation des idées d'élite ? » Sur ce platonisme sans le nom, on peut lire avec intérêt la conclusion hésitante du livre célèbre d'Edgar Wind sur *Les Mystères païens de la Renaissance*. Le platonisme spontané est le fondement de bien des surinterprétations.

LA PRÉTENDUE VILLA DES MYSTÈRES

Nous espérons montrer ailleurs que la plus fameuse des peintures gréco-romaines, la fresque de la Villa des Mystères à Pompéi, connue de tous les touristes, ne représente justement pas les Mystères (c'est-à-dire l'initiation) du culte de Bacchus, mais simplement les épisodes caractéristiques de la vie d'une matrone, à commencer par la cérémonie du mariage (comme sur une autre fresque, celle des Noces Aldobrandines au Vatican). C'est ainsi qu'on a pris pour un mystérieux rituel initiatique ce qui est la préparation du traditionnel bain pré-nuptial, qu'on retrouve sur la fresque du Vatican. Lui succède une initiation, mais à la vie conjugale, à savoir la nuit de noces et la défloration, discrètement évoquée par l'image du dévoilement d'un phallus caché dans une corbeille ; à sa vue, la jeune mariée, traumatisée et en larmes, se réfugie à demi nue dans les jupes de sa nurse ; cependant qu'une démons ailée, armée d'un fouet, interdit aux regards indiscrets la vue des secrets de la nuit de noces. Les deux autres scènes montrent la nouvelle matrone dans les rôles sociaux d'épouse prospère (elle se pare de bijoux devant un miroir que lui tendent de petits Amours) et de mère heureuse d'une noble famille : son fils apprend à lire et sera « bien élevé » (*pepaideumenos*), aux deux sens du mot : lettré et distingué. Sur des centaines de tombeaux, la richesse et la culture « libérale » sont les deux signes de l'appartenance à la classe élevée ³

3. Le livre aux hommes et aux adolescents, la parure aux femmes. Voir l'article pénétrant de P. Zanker, « The Hellenistic Grave Stelai from Smyrna », in Bulloch, Gruen, Long et Stewart (eds.), *Images and Ideology : Self-definition in*

(les « manières » comptaient moins que l'éducation lettrée). Tels sont les trois épisodes de la vie d'une matrone. Mais les dieux sont présents au milieu de ces scènes humaines : Bacchus, dans les bras de sa maîtresse Ariane, se mêle aux participants de la cérémonie nuptiale. Car il est le dieu du mariage, du moins dans l'imagination aimable des artistes, sinon dans les réalités de son culte ; un demi-millénaire plus tôt, déjà, sur les vases grecs, il venait prendre part à la cérémonie, pour montrer que l'amour conjugal est bien de l'amour et que le mariage est chose plaisante.

L'interprétation consacrée de cette fresque – dont les trois ou quatre composantes entrent pourtant chacune « en série » avec d'autres documents, dans une interprétation moins grandiose – s'est obsédée sur la scène d'exhibition du phallus pour y voir un épisode d'initiation bachique⁴. Et pourtant, les rares images authentiques de cette initiation restent discrètes et ne dévoilent pas le mystère sacré : au lieu de l'exhibition même, elles montrent un rite préparatoire et d'une religiosité plus intérieure et moins crue. On n'a pas remarqué que toutes les représentations d'exhibition (mosaïque de Djemila, plaques Campana, autel d'Eupor à Aquilée), loin d'être pieuses, sont des images plaisantes ou polissonnes ou du moins alléchantes ; par exemple, devant le phallus exhibé, une jolie fille à demi nue se voile le visage d'horreur, cependant qu'un satyre, dont la nudité laisse voir une vigoureuse excitation, déplore du geste tant d'effarouchement.

Mais il fallait que Mystères il y eût. Restait à interpréter les autres scènes en conséquence. Une matrone se parait-elle de bijoux devant

the Hellenistic World, University of California Press, 1993 (surtout p. 222 et 229). F. Pfuhl et H. Mobius, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, Mayence, 1977-1979. Sur le caractère mythologique des peintures dionysiaques à Pompéi, comme idéologie de la vie privée, voir le grand livre de P. Zanker, *Pompéi : società, immagini urbane e forme dell'abitare*, Turin, Einaudi, 1993, p. 23, 44-46, 48, 60, 186, 188 et 194 ; contre leur surinterprétation, p. 210.

4. Alors que c'est une « initiation » métaphorique aux choses du sexe et du mariage. Sur cette initiation traumatisante et sur le rôle de Bacchus en cette affaire, les Nocés Aldobrandines offrent un parallèle : au pied du lit conjugal, la fiancée est attendue par le jeune époux, à moitié nu, impatient, tendu, prêt au viol légal ; or ce jeune époux prêt à bondir n'est autre que Bacchus, car il est couronné de pampres, avec des grappes de raisins violets.

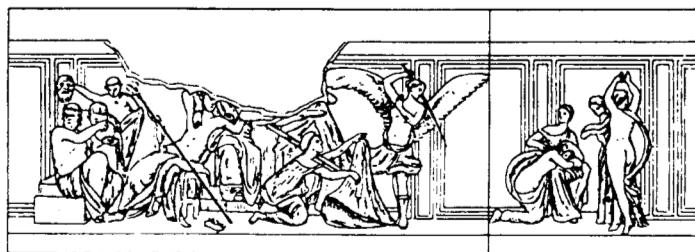
son miroir ? Elle s'apprêtait richement à assister aux Mystères ; un petit écolier déchiffrait-il son livre sous les yeux de sa mère et de sa nurse ? C'était un néophyte qui donnait lecture du rituel d'initiation. Nul ne s'étonnait qu'aucun de ces personnages ne portât de couronne, ce qui était obligatoire pour la moindre cérémonie et même un simple banquet.

Cette surinterprétation initiale était motivée surtout par la présence de Bacchus lors des cérémonies nuptiales, comme sur les peintures de vases ; on a cru que la fresque de Pompéi était rituelle ou du moins religieuse, puisqu'un dieu était là. Il n'en est rien. Bacchus est avec Mercure le plus humain des dieux, car il donne des plaisirs et jamais d'ordres ; il enseigne par sa présence à tenir pour sainte et délicieuse la vie conjugale. La fresque, ou plutôt l'original grec dont elle est la reproduction, était destinée à orner la chambre conjugale d'un gynécée (la coutume était de décorer de peintures appropriées la chambre des nouveaux époux, comme le montre un vers du poète grec Théocrite). La défloration, cette initiation traumatisante ou alléchante au statut de riche matrone et de mère d'enfants de bonne famille, est le fait de ce dieu idyllique (le phallus était le symbole de Bacchus). La fresque n'est ni cultuelle ni même proprement religieuse : les croyances bachiques sont ici le prétexte à un jeu artistique sur des réalités très quotidiennes et socialement conformistes.

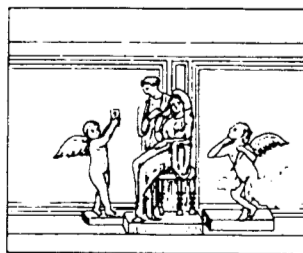
Les païens, fort pudibonds dans leur conduite réelle, rêvaient d'un plaisir facile à travers certains de leurs dieux ; en outre, étant peu théologiens, ils ne distinguaient pas toujours entre leurs croyances et les fictions. Devant tant de candeur, n'allons pas non plus faire des phrases sur quelque intimité primitive du sexuel et du sacré. De tout temps, la peinture (ou la tapisserie), lorsqu'elle n'est pas religieuse ou qu'elle ne célèbre pas les exploits des grands et des moins grands, met sous les yeux des spectateurs des *mondes à souhait*. La particularité du paganisme est d'avoir rattaché certains de ces mondes à certains dieux et à des objets religieux (sans oublier l'humour sur le sacré, chez Homère déjà). Et ce rattachement ne passait pas pour blasphématoire.



I II II IV



V VI VII VIII



IX

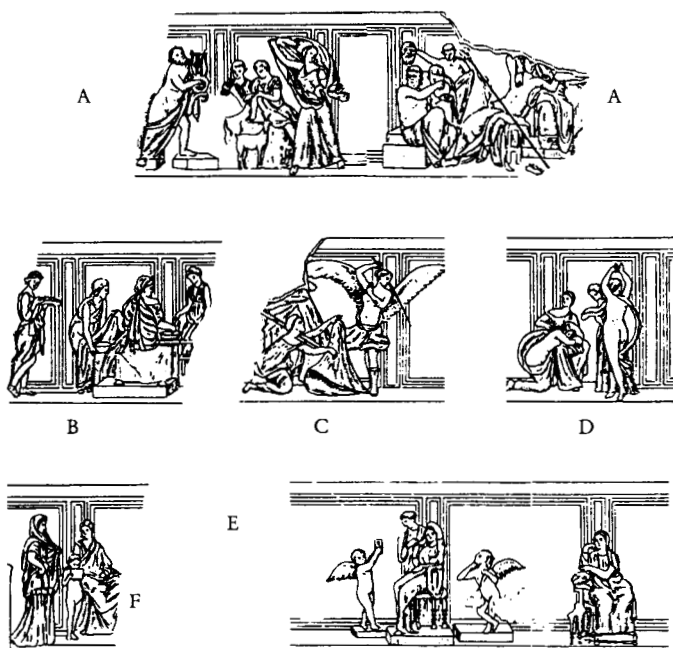


X

La fresque de la Villa des Mystères. L'interprétation consacrée

Vue d'ensemble. I : Femme avançant ; jeune garçon lisant un rouleau ; la matrone ; domestique portant un plateau. II : Femme assise se lavant les mains. III : Silène ; deux satyres femelles nourrissant des animaux. IV : Femme apeurée. V : Libations/Lecanomancy ? VI : Dionysos et Ariane. VII : Femme agenouillée dévoilant un phallus dans le *liknon* (corbeille) ; une démons ailée levant une cravache dans un geste de colère. VIII : Femme à demi nue agenouillée ; ménade dansant en s'accompagnant de cymbales. IX : Femme se parant ; deux Amours. X : Matrone assise.

Source : W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.



La fresque de la Villa des Mystères à Pompéi. La vie d'une matrone

A : Au centre de la fresque, Bacchus et son cortège se mêlent au déroulement du mariage humain, comme sur les vases grecs ⁵.

B : Préparation du bain pré-nuptial par la matrone et ses servantes, comme sur la fresque des Noces Aldobrandines.

C : Allégorie de la nuit de noces comme dévoilement rituel du phallus bachique (la jeune épouse est « initiée » à la vie conjugale). Dikè, démonsse vengeresse, interdit les secrets de cette nuit aux regards indiscrets ⁶.

D : La jeune mariée, « ayant souffert le premier assaut et outrée contre l'époux » (Martial, IV, 22), se réfugie à demi-nue dans les jupes de sa nurse. Une danseuse nue et une cantatrice participent aux noces, comme dans les Noces Aldobrandines.

E : Devenue riche matrone, la mariée se pare de bijoux, servie par des Amours, sous les regards heureux de sa propre mère.

F : Devenue mère d'enfants de bonne famille, la mariée jette un regard heureux sur l'éducation libérale de son fils (en nudité éphébique) auquel la nurse fait lire les Classiques.

5. Avec le masque effrayant qu'on vient d'ôter de son visage, Silène, au centre, s'est innocemment amusé à faire peur à la ménade qu'on voit, à gauche, écar-



Noces Aldobrandines

1. La mère de la mariée prépare avec ses esclaves le bain pré-nuptial.
2. Vénus à demi nue prépare des parfums pour la mariée.
3. La Persuasion à demi nue réconforte la mariée encore voilée.
4. Au pied du lit nuptial, Bacchus, dieu des plaisirs et des licences, dans le rôle du jeune époux, attend, à demi nu et dans une posture sans-gêne, que la mariée soit à sa disposition.
5. Lendemain de noces : la jeune matrone entretient le feu sacré de la maisonnée (d'après B. Andreas).
6. Une cantatrice et une musicienne rehaussent la réception du lendemain des noces.

ter les bras de frayeur. C'était là un jeu d'enfants dont on suit les images sur six siècles (dont un *chous* inédit du musée d'Eleusis). L'union sexuelle est non moins momentanément effrayante... Cette image banale, qui « entre en série », a néanmoins prêté à des interprétations fantasmagoriques.

6. On a en vain cherché cette femme ailée dans le « personnel » des Mystères. Il suffisait de la chercher ailleurs : dans le personnel mythologique ; les urnes « étrusques » de style pergaménien aux deux derniers siècles avant notre ère représentent avec son fouet cette démonsse chasserresse ailée (une Vanth en costume de Dikè) dans des mythes grecs, Persée et Andromède, Étéocle et Polynice, Pâris et Déiphobe... Voir T. Dohrn, « Pergamenisches in Etrurien », in *Römische Mitteilungen*, LXVIII, 1961, p. 14 ; F.-H. Pairault, *Urnas de Volterra à représentations mythologiques*, p. 169 (Oinomaos et Hippodamie) ; O. Brendel, *Etruscan Art*, p. 380 (châtiment des Niobides) ; Brunn et Körte, *Relievi delle urne etrusche, passim*. La chasserresse ailée figure aussi dans des scènes d'outre-tombe (mais non de Mystères) sur des vases apuliens (Marina Pensa, 1977) où son nom est inscrit : c'est Dikè.

LA QUOTIDIANITÉ

Tel est mon premier souvenir de militant anti-surinterprétation. Le deuxième est de m'être découvert en 1963 de grands frères d'armes dans le numéro 211 des *Temps modernes* (revue alors prestigieuse) où Bourdieu et Passeron éreintaient *les sociologues des mythologies et les mythologies des sociologues*, à savoir les prophètes de catastrophe qui dénoncent notre entrée en un monde aussi nouveau que funeste, celui de la massification, de la fascination par les *mass media* et la télévision, de l'aliénation par les objets de consommation et de la perte de notre société devant laquelle s'ouvre le gouffre du nihilisme⁷. Ils militèrent en vain : depuis trente ans, le flot de déclamations n'a fait que grossir à gauche comme à droite, où se multiplient les jeunes gens graves qu'inquiète le siècle.

On calomnie son temps par ignorance de l'histoire, disait Flaubert. Cette pseudo-sociologie correspond assez exactement à ce que fut la satire romaine, à Juvénal dénonçant la décadence, le pain et le Cirque ; elle a l'avantage de nous faire comprendre que ce rhéteur ait pu passionner et inquiéter ses contemporains. Il avait de la verve, il est vrai. On a la demi-surprise de déceler une trace de ce misonéisme emphatique et élitiste chez Tocqueville, notre Sage, sans doute, mais aussi tendancieux qu'un autre. Sa page le plus souvent citée affirme que la société démocratique à venir sera faite d'hommes tous semblables et égaux, qui, sous les yeux glacés d'un Pouvoir cynique et bénin, « tourneront sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs ». Le hobereau normand oppose à cette quotidianité un Ancien Régime introuvable, où l'*establishment* des nobles représentait la liberté collective contre l'égalitarisme et se souciait des grands intérêts du royaume. La vérité est que les nobles se souciaient plus souvent de bons vins, de chasse et de filles de ferme et que, depuis toujours, la majorité des hommes se sont souciés de petits intérêts vulgaires, si bien que l'humanité a survécu.

En somme la surinterprétation consiste à méconnaître ce qu'on pourrait appeler la quotidianité, qui empêche ou aurait dû empêcher

7. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, « Sociologues des mythologies et mythologies des sociologues », in *Les Temps modernes*, 1963, p. 998-1021.

de croire à un Ancien Régime introuvable, et non moins au paradis soviétique et à son Homme Nouveau, ou à l'interprétation anarchiste du maoïsme. La même inflation bovaryste faisait croire à l'héroïne de Flaubert qu'il existait des pays et des îles où le bonheur croissait avec la force et le naturel des arbres et la densité d'un en-soi sartrien. Bourreau de lui-même, Flaubert a passé sa vie à flageller son cœur incurablement romanesque ; en écrivant *Madame Bovary*, il avait voulu, disait-il, peindre une certaine nuance du gris. Dans *Salammbô*, il a inventé une Carthage dix fois plus exotique qu'elle ne pouvait l'être, mais en présentant comme *self-evident* cet exotisme, qui en devient le comble du quotidien. Car on s'ennuyait sûrement autant à Carthage qu'à Rouen, Croisset et, j'imagine, chez les Nambikwara.

À cette étape de notre voyage, la surinterprétation consiste à fabriquer de fausses intensités, que ce soit pour exalter l'avenir radieux, pour accabler la présente décadence ou simplement par espoir du merveilleux ou d'un catastrophisme satirique qui fait mouche à tout coup. On les fabrique en intensifiant le sens allégué, au moyen d'un télescopage des instances. On les fabrique aussi en s'imaginant que l'intensité est le régime de croisière de la quotidienneté ; que celle-ci s'abolit dans l'éclat de l'exotisme : procédé littérairement louable chez Victor Segalen, car il en naît de la poésie ⁸. Ou encore, sous le nom de conscience collective, on étend à tous les agents et à toute la durée des moments d'intensité ou la virtuosité de quelques âmes d'élite.

Exemple de ce second type de surinterprétation, la description de l'homme que fait *Sein und Zeit*, ou plutôt celle du *Dasein* : de l'homme limité à ce qui est en lui rapport à l'Être (donc cet homme heideggerien, réduit à une fiction édifiante, ne travaille pas, ne se reproduit pas, ne se coupe pas les ongles, etc.). Or, René Char (qui n'était pas heideggerien) me disait amèrement un jour qu'un poète, cela n'existait pas, ce n'était qu'une abstraction momentanée. J'avais maladroitement prononcé les mots de « condition poétique » ; l'intéressé me rétorqua : 1. qu'un individu n'était poète que par intermittence et en

8. Victor Segalen, « Sur l'exotisme », *Le Mercure de France*, 1955, texte dont Pierre-Jean Jouve qui en favorisa la publication posthume dit qu'il révèle une « poésie encore ignorée et au sein de laquelle vit un mystère » ; republié comme *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers*, Fata Morgana, 1979.

revêtant un rôle qui lui était extérieur ; 2. que seul existait substantiellement le poème, mais que celui-ci, à peine achevé, échappait à son auteur : on songe à la réification, à l'objectivation selon Hegel et Marx : l'œuvre échappe à son producteur ; si bien que l'idée d'« esprit objectif » n'est pas lointaine.

Tel est le rapport que nous avons avec les valeurs : l'homme n'est pas un « Berger de l'être ». Au fil des jours, nous vivons dans l'indifférence, la tristesse ou le ronronnement (« l'entrain », disait Char) d'un bien-être quasi physiologique. Cet entrain ou cet ennui ne sont dissipés que par des heures ou des minutes d'*absorption* qui sont la seule espèce non utopique de bonheur, lorsqu'un travail est intéressant, par exemple. Sous le nom de culture, les sociétés ont inventé une foule de machineries qui leur procurent des absorptions momentanées ; les activités momentanées absorbantes vont de la *Sonate Hammerklavier* ou de *L'Art de la fugue*, au football, à la prière, à la recherche scientifique, à la drogue ou à ces productions savantes que sont la passion amoureuse ou l'art de la conversation.

Comme dit, je crois, Georg Simmel, si la culture ou la religion étaient pleinement vécues, les hommes seraient des êtres achevés, voire divins ; Albert Piette, qui le cite ⁹, allègue à ce propos le Pour-soi selon *L'Être et le Néant* : l'homme n'existe jamais que comme un ailleurs par rapport à lui-même. Même le désespoir n'a pas d'intensité plus grande que l'ordinaire des jours. Lorsque le drame survient, notre première réaction est de nous dire : « Sans doute n'ai-je pas encore réalisé », car nous sommes étonnés que l'espace, le temps et le moi aient continué identiquement et nous enchaînent, que nous ne soyons pas transportés dans une tragédie shakespearienne ou dans un Enfer. Le monde est aussi réel qu'avant, aussi indubitable ; nous ne sommes pas devenus fous.

LA BANALITÉ & L'« ANACHRONISME CONTRÔLÉ »

Nous parlions de *Salambô*, de Segalen et de l'exotisme, de cette sensibilité surinterprétatrice qui s'émerveille de voir combien les Persans sont Persans. L'exotisme n'est pas une théorie, mais un état de sensibi-

9. A. Piette, *Ethnographie de l'action*, Métailié, 1996.

lité ou un procédé d'écriture ethnocentriques par lequel on veut croire que certains peuples étrangers (ou anciens) échappent à la banalité. Alors qu'en réalité personne ne s'étonne de soi-même et chacun se trouve normal. Un badigeon d'universelle banalité recouvre les siècles et les continents, aux yeux des contemporains et des indigènes, sinon à nos yeux étonnés ou épouvantés.

Si j'énonce pesamment cette vérité première, c'est pour signaler l'existence d'un procédé d'écriture historique, l'anachronisme contrôlé (comme on parle de « dérapage contrôlé ») ; il est pratiqué par les plus grands, Ernest Renan ou Peter Brown, de moins grands osant rarement s'y risquer, car le procédé, qui plaît aux lecteurs, effarouche la pudibonderie des professionnels. Il consiste à écrire parfois, en des occasions déterminées : « La cellule manichéenne dont saint Augustin devint compagnon de route, à la manière d'un groupe amical d'étudiants de l'élite oxfordienne devenus secrètement communistes vers 1930... » ; « Après l'interdiction des cultes païens, l'aristocratie traditionaliste continua à donner du pain et du cirque, pour démontrer la persistance du mode de vie païen, comme on a pu voir en 1945 les grandes familles continuer à se montrer dans leurs loges à l'Opéra dans les capitales de l'Europe centrale, pour prouver qu'en dépit des apparences tout était demeuré comme avant »¹⁰. Il faudrait être bien lourd pour stigmatiser ici un « raisonnement par analogie » ; l'anachronisme contrôlé sert simplement à suggérer que les confidents de saint Augustin virent ses sympathies pour les manichéens du même œil étonné, réprobateur et résigné que les confidents de Philby ou d'Anthony Blunt parmi les esprits avancés d'Oxford, et aussi que tout cela n'est que tempête dans le verre d'eau de *scholars* en serre close et chaude. Que tout cela est aussi banal.

Dans l'écriture historique, l'exotisme ne fait qu'embaumer les morts ; c'est la banalisation qui les ressuscite, en rendant au passé son authenticité de grisaille. L'anachronisme contrôlé est un moyen de banaliser : « Telle attitude, tel trait de mœurs ne saurait surprendre,

10. P. Brown, *La Vie de saint Augustin*, Le Seuil, 1971, p. 364, 366. Pour la réticence des professionnels devant le procédé, voir la fin d'un compte rendu, du reste élogieux, d'un autre livre de Brown dans le *Times Literary Supplement* du 22 mars 1996.

puisqu'en nous avons vu, de nos jours, quelque chose de vaguement analogue se produire et qu'il nous a bien fallu en admettre la possibilité. » Le procédé consiste donc à mettre une touche de gris dans un recoin du tableau historique où des couleurs faussement vives et criardes suggéreraient au spectateur une impression d'exotisme. Il ne peut être employé qu'en des occasions rares et précises, pas plus qu'en une phrase ou deux et, si possible, en subordonnée, protase ou incise, sous peine de brouiller tout le tableau.

L'autre procédé de banalisation, le grand, le permanent, est consubstantiel à l'écriture historique : décrire les attitudes et actions du passé en détaillant et décomposant les gestes des agents, de manière à les faire épouser au lecteur qui, revêtant ainsi le rôle, trouve bientôt celui-ci tout naturel, bien qu'étranger. Car nous ne savons rien de l'homme, nous ignorons de quel rôle il est ou ne saurait être capable ¹¹. Si un historien nous affirme qu'un rôle a été joué dans un siècle passé et nous le fait épouser, nous le croyons sur parole, dans notre ignorance du possible. Nous trouvons plausible tout rôle qu'il sait nous faire mimer du dedans. Le fond des récits historiques est donc peuplé de rôles détaillés. Mais il arrive que le narrateur doive incidemment évoquer une institution ou un trait de mœurs qu'il ne saurait longuement détailler à cet endroit de son tableau ; c'est là que, pour faire vite, il mettra une touche d'anachronisme contrôlé. Et, conclusion révélatrice, le lecteur trouve généralement que cette touche grise « fait vivant ».

11. Le métier de l'historien, de l'ethnologue, ou même du sociologue, leur rend évidemment la tâche un peu plus difficile – Weber y insistait – lorsque les croyances ou comportements les plus « normaux » et les mieux normés dans une culture sont totalement étrangers à la culture du lecteur, par exemple l'adhésion de tout un peuple, même inégalement enthousiaste, à « l'économie aztèque du sacrifice (humain) ». Anthropologues de la Mésomérique précolombienne pour qui ce serait ne plus rien comprendre à une telle adhésion comme évidence culturelle que de la voir comme une singularité « pure », Jacques Soustelle ou Christian Duverger essaient ainsi de puiser quelques « cela-va-de-soi » analogiques dans les horreurs tout aussi banales de « l'inhumanité » des tueries interreligieuses dans les guerres de Religion du XVI^e siècle européen (C. Duverger, *La Fleur létale : économie du sacrifice aztèque*, Le Seuil, 1979).

EN LISANT JACK GOODY

Il arrive parfois qu'un historien ait un coup de chance pluridisciplinaire, comme on disait il y a un quart de siècle : le hasard d'un service de presse lui fait ainsi connaître les *Entretiens avec Pierre Emmanuel Dauzat*, que Jack Goody a publié aux Belles Lettres en 1996, sous le titre de *L'Homme, l'écriture et la mort*. Je voudrais partager mon coup de chance avec mes collègues historiens. Trois points semblent dignes de les intéresser ; ce sont trois protestations contre des surinterprétations, trois entreprises de déflation.

1) Depuis deux siècles, il est entendu que le mythe est la forme archaïque de la pensée : le *mythos* s'oppose au moderne *logos* ; les mythes contiennent une explication archaïque du monde et répondent au besoin, universel selon certains, de savoir ce que nous sommes, d'où nous venons, où nous allons et ce qu'il nous est permis d'espérer. Le mythe est donc un aussi grand objet que la raison pour la spéculation philosophique des modernes, jusqu'à Lévi-Strauss compris.

Cependant quelques antiquisants ne pouvaient s'empêcher de penser que dans sa prolifération native, le mythe n'était pas cela, même s'il le devient dans l'usage rationalisateur des intellectuels, dont Platon ; que les récits mythiques n'étaient rien de plus qu'une littérature orale, destinée aux enfants et à ce qu'il reste d'enfantin chez l'adulte, et que leur signification métaphysique et religieuse était quasi nulle. De même, ajoutaient certains d'entre eux, les récits de vie des martyrs, écrits durant le haut Moyen Âge pour distraire moines et laïcs, et toute la *Légende dorée*, n'avaient rien d'un texte liturgique ni même d'un récit pieux : c'était l'équivalent de la littérature populaire de divertissement. La mythologie n'est rien de plus que cela : une littérature orale de divertissement à laquelle nul ne prêtait foi (la « foi qui transporte les montagnes ») et qui n'était ni une métaphysique, ni une théologie. Les Grecs n'ont cru à leurs mythes qu'à demi.

Or voici ce qu'on lit chez Jack Goody : les mythes et légendes sont « surtout des récits racontés par des adultes à des enfants et qui, en un sens, ne sont faits que pour satisfaire leur curiosité. Comme si on faisait de l'histoire du Chaperon Rouge un élément de la mythologie des Français et des Anglais ! Je ne pense pas que les adultes prennent ces récits au sérieux, ni qu'ils aient une explication des origines plus géné-

rale ou plus satisfaisante que celles de nos sociétés. En aucun cas ces histoires pour enfants ne font partie de la pensée primitive ».

Un antiquisant ne peut qu'applaudir ; il se souvient que, dès Homère, les poètes inventent à plaisir, pour amuser leurs auditeurs, les amours d'Arès et d'Aphrodite ou celles de Zeus (*Odyssée*, VIII ; *Iliade*, XIV). Les nourrices, dit Philostrate dans ses *Images*, « racontent aux enfants le beau mythe d'Ariane, de Thésée et de Bacchus, car elles savent mille contes de ce genre ». Les mythes, dont la piété n'avait que faire, étaient l'affaire de la poésie, de l'art et des vieilles nourrices ; c'étaient des contes de bonne femme, des *aniles fabulae*. Comme l'écrit Goody ¹², « la croyance ne va jamais sans un certain scepticisme ».

Si bien, continue Goody, que, lorsqu'un ethnologue reconstruit la mythologie d'une société, cela consiste à créer un ordre là où, vraisemblablement, il n'y en avait pas. Cette mythologie se réduit à un « comportement particulier », propre à quelques spécialistes, aux théologiens du groupe. « On a voulu voir à tort, dans le mythe, une espèce de charte de la société et l'on s'est efforcé de rechercher les liens entre le mythe et la structure sociale. De même, à chaque mythe devrait correspondre un rite et réciproquement. Pour ma part, je ne vois pas comment on pourrait dire quel était le mythe des Français ou des Anglais à telle ou telle époque. »

2) Le second point concerne des surinterprétations qui pullulent à propos de la « rationalisation » économique ; de la superstition que Max Weber ou certains historiens ont attachée à certaines pratiques, à la « comptabilité en partie double », à la lettre de change ou à la séparation de la caisse familiale et de celle de l'entreprise. Goody, qui a vécu cela dans sa vie aventureuse, écrit : « Le rôle de la comptabilité en partie double dans le développement du capitalisme ? Je m'interroge sur la réalité de cette contribution. Weber parlait de forme de comptabilité rationalisée. Comme si les autres formes de comptabilité n'étaient pas rationnelles ! L'expérience m'a appris que la comptabilité à partie unique était une méthode parfaitement rationnelle et adaptée à la gestion d'assez grandes entreprises ¹³».

12. Jack Goody, *L'Homme, l'écriture et la mort. Entretiens avec Pierre Emmanuel Dauzat*, Les Belles Lettres, 1996, p. 156 pour ceux qui en douteraient.

13. *Ibid.*, p. 156.

3) Enfin deux lignes peuvent plonger un historien des religions dans un abîme de réflexions : « Le symbolisme des rites est-il dans l'esprit de l'agent, ou s'agit-il d'une chose que nous lisons de l'extérieur ? ¹⁴»

Le rite du couronnement des rois à Reims révèle-t-il ce que le peuple ou les barons pensaient du roi, ou bien n'est-il qu'une spéculation d'abbés et chanoines, ravis de concocter un symbolisme savant et flatteur, dont nul ne se souciait ni ne comprenait le sens ? Il m'est arrivé de suivre des offices chrétiens et je voyais bien que la plupart des fidèles ne comprenaient rien au rituel ni ne s'en souciaient. N'empêche qu'ils avaient le mérite, aux yeux de Dieu, de venir à la messe : et tout est là.

N'ayant jamais beaucoup cru à Lévy-Bruhl ni à Lévi-Strauss, je me permettais de penser que la pensée sauvage n'était pas différente, à cet égard, de la pensée rationnelle. Aussi deux anecdotes m'ont-elles enchanté. La première, dont je ne sais plus quel est l'auteur, est l'histoire d'un ethnographe qui vivait dans une tribu persuadée, disait-on, que le monde s'écroulerait si les prêtres cessaient de secouer certaine calebasse sacrée. Il eut permission de voir ces prêtres de ses yeux et s'attendait à voir des êtres angoissés, accrochés à leur calebasse comme au détonateur d'une bombe nucléaire ; il aperçut des ecclésiastiques ennuvés qui exécutaient un travail de routine.

Et pour cause : ces prêtres « savaient au fond » que le monde n'exploserait pas : ils le croyaient seulement. Cette croyance, qui n'avait pas de liens avec les autres croyances empiriques, était une théorie, voilà tout. Les primitifs ne sont pas des naïfs, ils recourent à la magie faute de mieux ; comme disait Bergson, religion et magie ne servent qu'à « combler l'intervalle » et, peut-on ajouter, à rassurer « un peu ». C'est une réaction contre le découragement ¹⁵. Dans les circonstances assurées, les primitifs font comme les animaux et comme nous : ils se fient aux « lois » de l'expérience naturelle et la pensée sauvage n'est pas la leur. De même, il est entendu que les Huichol assimilent structurellement le blé au cerf, à la plante hikuli et aux plumes ; ils le croient, n'en doutons pas, mais ils ne vont pas jusqu'à cuire de la bouillie de blé en croyant faire du ragoût de cerf : ainsi s'exprime

14. *Ibid.*, p. 68.

15. Henri Bergson, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade, p. 1094.

Olivier Leroy dans *La Raison primitive* (vieux livre richissime en anecdotes bien commentées) ¹⁶. Bref, on croit tomber sur des réalités claires et nettes, pensée sauvage, mentalité prélogique, structures. Erreur : ce ne sont partout que *transparences louches*. Ma seconde anecdote se lit chez Gregory Bateson ; je cite en entier : « Il arrive que l'on ignore presque totalement la signification rituelle des cérémonies et que l'accent soit exclusivement mis sur leur fonction comme moyen de célébrer l'achèvement d'un travail et de mettre en relief la grandeur des ancêtres claniques. Ainsi, un jour que l'on célébrait une cérémonie relative à la prospérité et à la fertilité, lors de la pose d'un nouveau plancher dans la maison cérémonielle, la majorité des informateurs me dit qu'on célébrait la cérémonie "à cause du nouveau plancher" ; rares étaient les hommes qui avaient pleine conscience de la signification rituelle de la cérémonie ou y portaient un intérêt ; et ceux-là mêmes s'intéressaient, non pas aux effets magiques de la cérémonie, mais plutôt à ses origines totémiques ésotériques. Ce qui est une question de la plus haute importance pour des clans dont l'orgueil repose largement sur des détails qui concernent leurs ancêtres totémiques ¹⁷».

Seulement, cette minimisation du sens des rites et de leur symbolisme n'est que la moitié de la vérité. Car enfin, les gens vont à la messe tant que le rite rencontre leur docilité, voire leur conformisme, et non leur conviction. Le rite s'impose, non par la signification qu'il symbolise, mais aussi longtemps que, par chance pour la religion, il y a docilité.

Une analogie fait comprendre cela. Au temps du Rideau de Fer, les rues des démocraties populaires étaient garnies de haut-parleurs qui émettaient les messages du Parti. Personne ne se souciait de la signification des discours, qui étaient en langue de bois. Mais, à défaut d'expression, signification, compréhension et persuasion, il y avait docilité : ces discours prouvaient par leur omniprésence qu'il existait un pouvoir puissant qui passait par dessus les têtes, qui avait le droit de parler et que les autres n'avaient qu'à laisser dire ; le sens des discours ne convainquait pas : il invitait à la docilité par son *nonsense* même.

16. O. Leroy, *La Raison primitive : essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris, Geuthner, 1927, p. 70.

17. Gregory Bateson, *La Cérémonie du Naven*, Minuit, 1971, p. 170.

DOCILITÉ & VIRTUOSITÉ

Il est donc très vrai, en un sens, que les rites correspondent effectivement aux conduites, mais cette correspondance est indirecte (c'est celle de deux cousins sur un arbre généalogique) et ne passe pas par la conscience et la compréhension de leur sens. Un clergé, ou du moins un corps de spécialistes (il en existe un chez les tribus qui célèbrent le Naven), élabore les rites et est bien le seul à se soucier de connaître leur symbolisme et de l'enrichir ; par ailleurs, les fidèles sont formés à être dociles et respectueux envers la religion qui comporte ces mêmes croyances (qu'ils connaissent d'ailleurs plutôt mal que bien). Si cette entreprise de socialisation, de dressage, ne réussissait pas, l'enseignement des croyances religieuses ou patriotiques entrerait par une oreille et sortirait par l'autre : le dressage ne réussit que si tout le contexte éducatif et social l'appuie et persuade les esprits qu'il y a un *consensus* en faveur de la docilité respectueuse, et que tout cela va de soi. On ne peut se fier à la conviction nue, à la lumière d'un chemin de Damas : ce sont là des cas individuels d'« élite », ceux que Weber, qui les majore sans doute, appelle de « virtuosité » religieuse.

Envers une croyance commune, il n'existe jamais d'attitude ou de réaction qui serait commune à toute une collectivité ou classe ; *habitus* ou pas, toute société, tout groupe, est hétérogène à cet égard. Dans la description sociologique la saisie des « degrés d'habitation » précède la typologie des *habitus*. Les titres de chapitre de la grande histoire : « une époque de foi », « l'identité musulmane », « le paganisme et la Cité antique », sont autant de surinterprétations qui méconnaissent un arc-en-ciel de réactions inégales. « Allons donc, tu sais bien que les dieux n'existent pas », dit un mauvais garnement à un autre esclave dans une comédie, au siècle de Périclès.

À toute époque, peut-être, il y a eu çà et là des athées par polissonnerie ou par conviction ; plus encore, des têtes rétives, des *cancre*s. Et surtout, à toute époque, une forte minorité (voire le gros des fidèles, selon saint Augustin) était composée d'indifférents qui s'ignoraient et qui préféraient supposer qu'ils étaient dans la norme ; dès le triomphe du christianisme, à la fin de l'Antiquité, apparaissent ces gros bataillons dociles dont la foi est faible parce que la religion ne les intéresse pas beaucoup. Ils sont pieux de la même manière qu'ils portent des vêtements : pour être convenables.

L'arc-en-ciel où s'agrègent les intéressements individuels inégaux n'est pas une barricade où s'affronteraient les croyants et les Lumières ; son dégradé va plutôt de la rare virtuosité individuelle à une large docilité indifférente. Aussi bien le recrutement de ces croyants traditionnels est-il ordinairement une affaire de milieu, de famille, de région, bref de socialisation : faire comme font les siens, c'est être convenable, conforme à la norme.

De fait, à côté de la majorité ou grosse minorité de fidèles par conformisme, il en existe une autre, plus petite, mais plus caractérisée, car sa température est plus élevée. Elle est composée de ceux qui investissent un sentiment plus personnel dans le sens du convenable ; par respect de soi ou par une sensibilité religieuse plus vive, eux intériorient la norme. Ce sont eux qui donnent à une civilisation son vernis historique d'identité religieuse, de chrétienté, etc. Sous notre Ancien Régime, ils étaient les lecteurs, ou du moins les acheteurs, des innombrables ouvrages de piété qui constituaient la masse de l'édition. Ce sont, derrière le virtuose qui est « premier de la classe », le noyau estimé des « bons élèves » ; ils se distinguent par là du gros de la classe qui se contente docilement de « suivre » avec quelque indifférence, en laissant en queue le quarteron des cancre. Le tout forme un dégradé dont les extrémités (virtuoses et cancre) sont moins peuplées que le centre.

De même la sincérité profonde, qui vit intensément l'angélisme du pain de l'Agneau, existe bien, mais elle n'est pas le régime de croisière des expériences quotidiennes. Âmes d'élite et moments de ferveur n'appartiennent qu'à la grande histoire religieuse ; même un mélomane ne vit pas sur commande et à chaque concert la beauté de la *Sonate Hammerklavier*.

Puisqu'il n'y a que cousinage et non gémellité, entre la religion objective et les sentiments vécus, la moitié de la réalité religieuse, et la plus proche de nous, nous demeure « incompréhensible ». Chaque jour que je passe à Rome, je vois, à l'heure de sortie des bureaux, une poignée de fidèles des deux sexes et de tout âge faire un détour par une église et s'agenouiller un moment pour... se recueillir ? Oublier ? Élever leur cœur vers la sublimité du divin ? Raconter leurs petits ou grands chagrins ? Prier, mais pour demander ou ressentir quoi ? Mystère. Le dimanche à midi, quand la place Saint-Pierre est envahie, je comprends sans peine : quiconque a eu des convictions les com-

prendra. Mais que dire de ces deux femmes, indifférentes au pieux meeting, qui étaient agenouillées en silence, cachées dans la foule, contre la façade de la basilique ? C'est aux questions les plus simples et les plus proches qu'il est le plus difficile de répondre.

« UN PEU »

Illusions, disions-nous : ce n'est rien de moins que le problème des sages à travers l'histoire, des méthodes d'autotransfiguration dans les sociétés à « sectes philosophiques » à Rome par exemple, ou d'autodivinisation dans le monde chinois ou hindou : bouddhisme, stoïcisme, taoïsme. Aucun taoïste n'a jamais chevauché de tigre, bien que la doctrine l'ait promis ; aucun stoïcien n'est jamais devenu un sage : sa secte l'admettait et même le professait ; elle ne faisait même pas d'exception pour ses propres fondateurs : le seul sage qui ait jamais existé était Hercule. N'empêche que le stoïcisme a occupé à plein temps une poignée de convaincus, dont certains y ont sacrifié leur vie. Alors la surinterprétation semble dire vrai et le régime de croisière se confond avec l'intensité, le temps de vivre et de mourir. Les intellectuels, me disait Jean-Claude Passeron, qui tenait ce paradigme de Tran-Duc-Thao (philosophe marxiste encore phénoménologue), ont le cœur à gauche, mais conservent à droite le portefeuille où ils serrent le montant de leur traitement (avec le relevé de leur « honneur social ») : les anecdotes ironiques abondent et les rieurs ne manquent pas. Seulement – c'est la deuxième moitié du même paradoxe –, la condition des intellectuels, leur estime de soi, leur prestige et l'argent de leur traitement même, dépendent de leur dignité de penseur, et non de la propriété privée et des rapports capitalistes de production. Si bien que, mis au défi sur sa gauche, l'intellectuel se suicidera comme Sénèque ou se fera tuer dans la Résistance. Ce qui n'a évidemment rien de méprisable. Une mise au défi envoie l'ordinaire des jours rejoindre l'illusion livresque que la surinterprétation prend au pied de la lettre.

Aussi bien l'énigme ne réside-t-elle pas dans le sacrifice suprême, mais bien dans l'ordinaire des jours : force est de constater notre capacité d'illusion, qui nous permet indéfiniment de supporter sans même le voir l'intervalle qui sépare les promesses des doctrines et la grisaille de notre médiocrité quotidienne ; et ce, sans seulement mettre en

doute la vérité des promesses. La surinterprétation que fabriquent à jet continu historiens, ethnologues et sociologues n'est en somme qu'une forme scientifique et moderne de cette illusion livresque.

Mais, même chez les virtuoses, la profondeur d'une conviction ne se mesure pas en termes de durée (la religion n'occupe guère qu'une heure ou deux sur l'emploi du temps quotidien des personnes les plus pieuses) et n'imprègne jamais le moi de part en part. L'histoire des religions sait nous décrire éloquemment comment l'islam ou le christianisme sont devenus un idéal, un absolu représentatif, assorti de promesses sublimes et de terribles menaces pour les populations du Proche-Orient ou de l'Occident médiéval¹⁸ ; comment ces populations en firent leur culture et leur « identité » (on *était* musulman, chrétien, juif ou manichéen). Mais l'histoire des religions néglige d'ajouter que ces mêmes populations n'allèrent pas jusqu'à passer aux actes ultimes et à remodeler sur leurs convictions leur moi tout entier, leur quotidienneté d'action, qui conserva un mode plus traditionnel et banal : féodal, bédouin ou iranien. Les prétendues identités ne subsument sous elles tout l'individu que par illusion, malgré le caractère catégorique de leurs prescriptions et la généralité de leurs visions du monde. Être calviniste a aidé à devenir capitaliste : nous en croirons Weber là-dessus. Mais être bouddhiste, néo-confucéen ou shintoïste n'empêche nullement de le devenir aussi.

Pas plus en religion qu'en musique, on ne saurait douter de la force et de la sincérité de *certaines* personnes en de *certaines* moments. La surinterprétation engendre deux erreurs descriptives. La première est de faire reposer la culture ou la religion sur ces occurrences rares ; aucune religion ne tiendrait, si elle ne reposait que sur quelques moments intenses chez quelques fidèles. La seconde erreur est de croire que, même chez une élite vouée à la « virtuosité », l'intensité occupe tout le moi. Le stoïcisme ou la croyance en un Paradis soulagent-ils un condamné à mort, la nuit qui précède son exécution ? *Un peu*, sans doute. Une amulette rassure-t-elle vraiment son porteur ? *Un peu*.

18. J. Delumeau a décrit la richesse des constructions qui ont inscrit dans les pratiques de l'Occident moderne les pastorales de la peur : *La Peur en Occident : une cité assiégée*, Fayard, 1978 et *Le Pêché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Fayard, 1983.

Langage médiocre et obscur, assurément : « un peu » n'est pas un vocable à dignité scientifique ou philosophique. Et pourtant l'expérience et l'action de chacun ne sont faits que d'innombrables « un peu ». Il arrive parfois, très exceptionnellement, que l'intensité occupe tout le moi, ou plus exactement que le moi devienne esprit objectif (comme si le mélomane devenait la musique même et que spectateurs et même footballeurs soient le match en personne) : mais ces moments ont pour nom « états extatiques », au sens exact du mot d'extase (qu'il faut soigneusement distinguer de « transe »), si l'on analyse froidement la logique de ces états : c'est ce que l'auteur de ces lignes a essayé de faire dans un volume d'*Entretiens*, paru dans la même collection que celui de Jack Goody ¹⁹.

L'interprète qui surinterprète croit voir partout des intensités, alors que celles-ci sont sporadiques, ou trompeuses. Mais voici l'expérience inverse : Goffman a vu des femmes rêvasser et somnoler dans des églises, sans contrevenir par là à quelque règle de bienséance ; en revanche, écrit-il, les vendeuses dans un magasin de mode sont obligées de rester attentives et le sourire aux lèvres ²⁰. L'attention, l'absorption, l'intensité ont quelque chose de suspect ; l'historien ou le sociologue doivent d'abord soupçonner le conformisme, la mise en scène convenue ; au contraire, la distraction et, à la limite, l'indifférence révèlent l'existence et l'autorité d'un « esprit objectif » qui n'a pas besoin de la collaboration empesée des individus, car il n'attend pas le client. La surinterprétation, lumière trop intense, surexpose son objet et rend le cliché trop transparent ; or, écrit aussi Piette, « en pleine transparence, l'homme semble tout à fait absorbé dans ses différentes activités : l'effet surinterprétatif ne peut alors être évité ²¹ ».

Les militaires parlent d'« obéissance passive » (donc, toute obéissance ne l'est pas) et de « signes extérieurs du respect » (donc, le respect intérieur est autre chose, mais eux estiment pouvoir s'en passer). Il se pourrait que sociologues et historiens aient intérêt à creuser ces idées banales (peut-être même serait-ce plus utile que d'approfondir *Sein*

19. P. Veyne, *Le Quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

20. A. Piette, *op. cit.*, p. 95.

21. *Ibid.*, p. 64.

und Zeit, dont la notion édifiante de quotidianité est aux antipodes de ce que le mot de surinterprétation veut suggérer). Et le concept d'*habitus* nous semble également fonctionner trop en gros : il convertit en masse et verbalement le social (ou l'historique) en individuel. Mieux vaudrait « faire dans le détail », couper plus fin et sonder ce qui nous sonne dans l'âme un creux toujours présent.

LA BOÎTE NOIRE

L'intensité (appelons-la ferveur) existe bien, mais précisément elle est sans représentation ; elle n'en constitue pas moins un des aspects capitaux du caractère et de la vie des individus, mais elle n'est pas susceptible de surinterprétation, car il n'y a pas grand chose à interpréter : la ferveur vit fortement certaines choses, mais ne pense rien. Que désigne-t-on, lorsqu'on dit qu'Untel aime beaucoup la musique ? Qu'il a plus d'idées en ce domaine, plus de goût, ou que la musique se rattache en lui à d'autres intérêts ? On entend simplement que la musique « compte beaucoup pour lui » : c'est un constat que nous serions bien en peine d'interpréter et d'expliquer, car ce n'est pas un « état intentionnel ». Jean-Marie Schaeffer, qui appelle intentionnel « tout état qui a un contenu représentationnel et un objet », en distingue très bien « la *boîte noire* des états subjectifs non intentionnels où s'originent les appétits humains »²². Et nul n'a jamais ouvert cette boîte noire, celle où s'origine la passion de la musique, ou celle de l'amour physique, ou celle de la religion chez une minorité fervente.

Entendons-nous bien : nous ne songeons ici qu'aux cas où l'amour de la religion, pour prendre cet exemple, est la cause unique et où la religion ne se rapporte pas à d'autres intérêts à partir desquels on peut l'interpréter. Il ne s'agit donc pas de phénomènes comme les hérésies du Moyen Âge italien, où le ressentiment social (forme archaïque d'une lutte des classes) déclenche une réprobation morale des riches et de leur ostentation. Ni de l'islamisme actuel, qu'il se rapporte à un désir de blasonner les différences nationales ou à une révolte sociale.

22. Jean-Marie Schaeffer, *Les Célibataires de l'art : pour une esthétique sans mythe*, Gallimard, 1996, p. 171 et 173.

Encore moins songeons-nous ici au cas unique du catholicisme, celui d'une religion qui est aussi une Église, ce qui a obéré ou obère encore la sociologie religieuse occidentale mal placée pour faire la distinction entre être « croyants » et « croire » : être croyant est beaucoup plus que croire, c'est appartenir obligatoirement à une société articulée en gouvernés et gouvernants, en un troupeau et ses pasteurs. L'islam est différent : ce n'est pas un autoritarisme pastoral qui gouverne les âmes une par une et persécute, violemment ou doucement, ceux qui ne croient pas, mais un impérialisme ; il appartient à l'islam de dominer le monde ; il ne se soucie pas de convertir à la vraie croyance les troupeaux qu'il a conquis, mais de faire que la vraie foi règne par ses croyants sur tous les peuples, qui resteront infidèles autant qu'ils voudront, pourvu qu'ils baissent la tête : d'où la prétendue tolérance musulmane pour chrétiens et juifs, qui est indifférence de conquérants pour les âmes des troupeaux conquis. Comme on voit, le mot de religion est un pavillon qui couvre des marchandises hétéroclites. Ce n'est pas à elles que nous songeons ici : nous songeons seulement à une religiosité naïve et passionnée qui est aveugle à tout ce qui n'est pas elle. Incompréhensible, ininterprétable, cette piété est aussi inexplicable que le choix amoureux.

L'extraordinaire richesse humaine et intellectuelle du christianisme, sur lequel la chrétienté a accumulé tous ses trésors pendant seize siècles, s'est faite sur un fond évangélique qui n'appelait guère pareille accumulation. Le message de Jésus se limitait à ceci : « Repentez-vous, car la fin des temps et l'établissement du Royaume de Dieu sur cette terre sont imminents ; ils auront lieu de votre vivant ; y entreront ceux qui ont cru à la mission que Dieu (avec lequel j'ai un rapport privilégié que vous n'avez pas) m'a confiée, qui est d'annoncer cette fin des temps » ; en somme, Jésus enseignait l'imminent Royaume, et de croire en Sa mission divine pour y entrer, mission prévue de toute éternité (*Jean*, I, 1-2, VIII, 58, XVII, 5 et 24). Et Il ne destinait ce message qu'au seul peuple d'Israël, parce que les regards de Jésus ne s'étendaient guère plus loin ; cet ethnocentrisme naïf découvre avec étonnement l'humanité de ces étrangers que sont les Cananéens (*Matthieu*, XV, 26-27) : les non-Juifs, les « Grecs », sont des « chiens » de païens (*Marc*, VII, 27-28). Plus encore qu'au seul Israël, le message s'adresse à ceux-là seulement qui ont cru en Jésus messenger de Son Père, et éminemment aux disciples (*Jean*, XVII, 20), choisis par Lui (XV, 16) et

prévus comme Lui de toute éternité (XV, 27). C'est à ces disciples (*Jean*, XIII, 34 et XV, 17) et à eux seuls (XIII, 35) que s'adresse le commandement fameux : « Aimez-vous les uns les autres comme Je vous ai aimés », qui fait des disciples une secte unie qui deviendra cette société organisée que va être l'Église (*Première Épître de Jean*, II, 7). Bien plus que l'image déjà affadie et conventionnelle que donnent de Jésus les trois évangiles synoptiques, l'extraordinaire évangile de Jean, qui repose sur les souvenirs personnels d'un disciple et d'un témoin, nous rend la version authentique (et embarrassante parfois) des événements. Quand ils découvrirent l'égoïsme du message de Jésus et la taille surhumaine qu'il se donnait, « beaucoup de disciples » l'abandonnèrent et une rupture se fit dans le groupe (*Jean*, VI, 66-67). Le contraste entre la petitesse des fondements chrétiens et l'énormité de l'édifice qui a suivi est une grande leçon de « philosophie » de l'histoire ; contraste qui risquerait d'inciter à toutes les surinterprétations, à moins qu'il ne mette en garde contre la tentation de surinterpréter. Pour qui ne complique pas les choses par goût du sublime et avec les yeux de la foi, les trois Évangiles synoptiques sont des « Vies » comme celles de Plutarque ou de Suétone, on l'a récemment montré. Le quatrième Évangile, lui, ne commence pas à la naissance de Jésus mais à la première fois où Jean vit son Maître ; « le lendemain... » ; « le surlendemain », Jésus dit à Jean et à André : « venez » ; « c'était vers la dixième heure » ; « le troisième jour... ». Jean raconte avant tout l'expérience qui l'a transformé : la relation passionnelle d'un Maître possessif et de ses disciples, fascinés plus par son magnétisme personnel que par le contenu de son enseignement. Contenu que relatent de seconde main les trois autres Évangiles : Jésus prêche au peuple, outre l'imminent Royaume dont il lui ouvre les portes, une morale de simples gens soucieux de simplicité, de pureté de cœur et de compréhension indulgente. Enseignement d'autant plus aisément indulgent et extrême en son irénisme (« Tendez l'autre joue »), que l'imminente arrivée du Royaume idyllique ôte toute importance au réalisme et à la Loi. Cette image du Christ en prophète dont le message principal est son propre rôle ne pouvait que choquer les historiens chrétiens ; aussi répète-t-on, encore aujourd'hui, que l'Évangile de Jean est une production tardive, dont on fait l'ellipse ²³. Beaucoup d'historiens agnos-

23. Pour citer un récent succès, voir le *Jesus von Nazareth* de G. Bornkamm.

tiques l'ont pensé aussi, qui ne peuvent s'expliquer le succès du christianisme en dehors du mérite de son contenu. Il est pourtant difficile de ne pas ressentir l'authenticité brûlante du témoignage oculaire de Jean, qui donne le sentiment de la réalité, du vécu ; témoignage que dément souvent la légende : Jean ignore la Cène, a pour « sacrement » le lavement de pieds, connaît les frères de Jésus et leur rôle équivoque, place le dernier repas le jeudi, et non pas le vendredi, jour du festin de la Pâque, comme le font les trois synoptiques qui donnent ainsi à ce *last supper* un sens symbolique ; certains miracles (Jésus marchant sur les eaux ou apparaissant à Jean et Pierre) sont si naïvement et sincèrement racontés que la genèse de l'illusion est presque transparente au lecteur moderne ²⁴. Les sectes actuelles sont : 1) fascinées par leur gourou, 2) qui a souvent des pouvoirs de guérisseur (de même, pour l'évangéliste Marc, Jésus est d'abord un guérisseur, un thaumaturge) ; et 3) elles recrutent leurs fidèles moins par le contenu pauvre et flou de leur enseignement qu'en touchant des sensibilités blessées. De même, Jésus consolait les souffrances, parlait tendrement à ses auditeurs, était leur médiateur vers un Père céleste, providentiel et indulgent, et s'appuyait sur leur sens moral et leur scrupulosité qu'il attisait. On songe à un mot de Renan dans la préface de sa *Vie de Jésus* : « Tel voudrait faire de Jésus un sage, tel un philosophe, tel un patriote » ennemi des Romains, « tel un homme de bien, tel un moraliste, tel un saint. Il ne fut rien de tout cela. Ce fut un charmeur ».

Reconstruire la boîte noire de la religion à partir des croyances, mythes ou rites ou encore à partir du malaise social est une entreprise vaine. Que dire de la passion amoureuse ou de la mélomanie, sauf que cela fait vivre la réalité, la vie, avec une chaleur et une poésie que ne comprennent pas les vulgaires profanes ? Seul le poète a su en dire ce qu'il fallait, quand il a écrit : « On ne questionne pas un homme ému », on ne lui demande pas de rendre compte de son émotion et de la justifier ²⁵.

24. Jean, XII, 28-29 : la voix d'un ange glorifie Jésus du haut du ciel, mais " la foule disait que c'était le tonnerre ".

25. René Char, « Qu'il vive ! », dans *Les Matinaux*, Gallimard, 1964.

UNE INTENTIONNALITÉ RESPECTUEUSE

Mais ce fait qu'un sentiment soit profond a toujours été chose rare, et ce serait à tort qu'on y chercherait l'essence de la religion, par cette surinterprétation qui place le maximum de vérité descriptive dans la plus grande et noble intensité. La religiosité de la plupart des croyants, même aux époques de foi, s'en tient à l'espérance, nous disent des textes gréco-romains, et aussi, dans le christianisme, à une sentimentalité christique et mariale (la Vierge est devenue la quatrième personne de la Trinité). Espérance pour les biens de ce monde s'entend : les dieux donnent bon espoir en cas de maladie, d'accouchement, de voyage par mer... La croyance aux dieux ou en Dieu permet de sentir que nous ne sommes pas seuls et abandonnés sur terre, et que des êtres supérieurs et donc adorables, comme le sont les rois, peuvent s'occuper de nous.

Il faut s'arrêter un instant, pour ajouter une précision sans laquelle tout ce qu'on vient de lire sonnerait faux, même si c'était vrai à la lettre : la croyance à des dieux est une relation cognitive de nature très particulière ; elle est, par essence, accompagnée d'affectivité ; on ne peut connaître un dieu sans l'aimer, sans éprouver pour lui de l'adoration, de la crainte, du respect, que l'on soit un fidèle « virtuose » ou l'homme de la rue qui n'a pour la religion qu'un vague penchant. La croyance aux dieux ne se fait pas suivre d'adoration et de respect par voie de conséquence : elle en est pétrie. Affirmer l'existence de Dieu sans rien éprouver pour lui est un froid déisme, une thèse métaphysique ou une idéologie.

La chaleur de ces relations les rend inestimables à ceux qui les éprouvent. Parler froidement d'un(e) aimé(e) à son amant(e) ou de la poésie à un poète, c'est blasphémer des choses saintes ; demander à ce poète s'il estime que Jakobson ou Genette ont bien analysé la poésie reviendrait à demander à un amant s'il estime que la dissection de son aimée a été exacte. De même, la religion est sans prix pour les croyants, sérieuse, grave, élevée. Pour parler cyniquement, la relation religieuse comporte nécessairement, sinon une surinterprétation, du moins une *surestimation*, comme la relation amoureuse. De là viennent des malentendus entre les religions et leurs historiens agnostiques : parler du contenu représentationnel de la foi sans faire preuve de sensibilité ou de respect pour la partie affective de cette intentionnalité,

c'est, aux yeux d'un croyant, passer à côté de l'essentiel. Ce qui n'est pas faux phénoménologiquement. Cette intentionnalité pétrie de respect, cette haute dignité, font que les religions obtiennent largement créance et crédit. Les ethnies et les individus les prennent le plus volontiers comme titre nobiliaire ou blason de leur identité et raison de se respecter soi-même ; se battre pour sa patrie, c'est se battre « pour ses autels et son foyer », *pro aris et focis*.

On se tromperait, par ailleurs, si l'on donnait, de l'importance que les religions se donnent et qu'elles ont dans l'histoire universelle, une explication fonctionnaliste ; si l'on y voyait des « illusions utiles » à la société (comme Pareto, qui participe par là, comme beaucoup d'autres, de l'illusion du cynique) ou des rationalisations utiles à l'existence, que nous donnerait l'inconscient ou l'Élan vital. Certes, ces croyances rassurent *un peu*. Mais, par ailleurs, rien n'est plus banal que la crédulité. On croit sur la parole d'autrui. Très peu d'individus seraient allés supposer qu'il existe des dieux s'ils n'en avaient entendu parler. Mais, à dire vrai, la parole d'autrui éveille alors en eux un germe de foi, un désir de croyance et de représentation légitimes. Et, s'il y a simple germe, mais aussi socialisation et suivisme, il y a épigénèse culturelle ; et non simple *habitus* ni, inversement, préformation naturelle de la croyance.

LÉPIGENÈSE & LES MIXTES

La croyance de la majorité n'a jamais été faite que de ce germe non monté en herbe et de beaucoup de socialisation et de docilité presque indifférente. La chrétienté médiévale n'est qu'une pieuse légende, on le sait grâce à Gabriel Le Bras et à ses enquêtes sociologiques. Aucune religion historique ne repose sur le seul vécu pensé dans la ferme évidence d'un Cogito.

Docilité « presque » indifférente, disions-nous. En effet, la question rebattue de savoir si la religiosité est naturelle à l'homme, si la religion est universelle et a une dignité anthropologique, est posée sans nuances, alors que « presque » ou « un peu » sont des réponses plus justes. Un peu de religiosité se mêle à tout, même au football, de même que s'y mêle un peu de sens esthétique, par exemple. Mais, de là à un monothéisme, la route est longue ; des virtuoses de la religion,

comme dit Max Weber, y sont suivis ou s'y font docilement suivre par une foule mollement convaincue. La religion n'a d'universalité anthropologique qu'à l'état de germe.

Il semble impossible de nier l'existence de ce germe ; sinon, on ne saurait expliquer comment, jusqu'à notre siècle, la piété d'une élite de virtuoses a toujours pu s'imposer aux collectivités toutes entières, cités, empires ou royaumes, et en noyauter les appareils d'État. N'en concluons pas que la religion a l'avenir pour elle : le germe ne monte pas nécessairement en herbe ; le « besoin » anthropologique de religion peut se satisfaire de mille autres manières. De plus, le germe se contente de peu ; il lui suffit généralement de faire répondre « oui » dans les sondages où on demande aux passants s'ils croient en Dieu ou se considèrent comme catholiques. Après quoi, le passant, qui n'assiste jamais à aucun office religieux et ignore tout de Dieu, n'y pense plus. Cette *curiosité* qu'un vrai fidèle trouverait futile, prouve à la fois l'existence d'un germe et l'impossibilité de croire à plein, avant comme après le développement des sciences : le « désenchantement » de la terre et du ciel. Mais, pour passer au-delà, il faut des inventeurs, des institutions, une mise en culture et toute une élaboration historique aléatoire et rarissime. Nous avons tous eu quelque occasion de recueillir les confidences de personnes qui ont une vive sensibilité « religieuse » ou « mystique », hors des religions constituées et souvent plus intensément que leurs fidèles. On sait combien ces sentiments sont variés : certitude d'une inexplicable sécurité non empirique, conscience d'une présence sans visage (Catherine Pozzi, René Char), « expérience » spinozienne de la signification éternelle du vrai, abandon à la violence océanique du sublime, sentiment « panthéiste » de la profondeur allégorique du monde... Ne créditons pas les religions de tant de richesse, qui se passe d'elles comme elles-mêmes s'en passent généralement.

Deux surinterprétations sont donc à éviter. Reconnaître l'existence d'un germe de religiosité chez beaucoup d'hommes, voire chez tous, ne légitime nullement que le chercheur, ému, sacrifie à ce fait brut les leçons de l'entendement historique et sociologique, par une complaisance sentimentale : la « nature » n'est pas un guide. Cela n'autorise pas non plus à imputer au germe la richesse des constructions historiques qu'on appelle religions. Le « retour du religieux » dont on parle

actuellement, s'il est vraiment une nouveauté et s'il a l'ampleur et l'intensité que l'on dit, est un événement conjoncturel, et non le retour en force de la nature humaine. Le besoin spirituel, cette demande enfantine et têtue, ancre les religions dans l'immensité et la diversité des foules humaines, mais n'en fait pas de somptueux navires amiraux ; ce sont plutôt la docilité, les « identités », le goût de la fête, l'esthétisme, la recherche d'une règle pour se corseter le caractère, la peur de l'incertitude et l'envie d'espérer « un peu », la révolte ou, au contraire, le zèle conformiste, l'attrait du pouvoir, l'amour de la tradition, la censure morale, le réflexe grégaire de faire régner l'ordre dans les rangs, et j'en passe. Si bien qu'il n'est pas rare qu'on croie solidement à sa religion, qu'on tienne à tout ce qu'elle représente, mais qu'on pense peu de choses de Dieu, qu'à le dire sommairement on ne *croie* pas en Dieu.

Il serait intéressant de découvrir pourquoi l'atome de religiosité vraie a, comme celui de carbone, la propriété d'agglutiner autour de lui tant d'atomes différents pour en former les molécules géantes que sont les religions historiques. Une religion est plutôt un *mixte*, ce mélange d'éléments, hétérogènes, mais si bien mixés qu'on ne discerne plus leur hétérogénéité en sorte que la molécule réagit généralement en bloc aux menaces et objections extérieures. Imputer au seul germe d'authentique religiosité ces richissimes ou redoutables agglutinations est la plus naïve ou la plus rusée des surinterprétations.

Mais, en sa pureté, le germe de religiosité n'en a pas moins une conséquence aussi énorme que médiocre : lui seul fait que la religiosité des inventeurs et des virtuoses ait pu s'imposer à tous et qu'à travers les siècles et les continents la religion soit ou ait été une réalité universelle et publique et, au sentiment de tous, une chose élevée, à la fois noble et nécessaire. La sociologie se trouve devant la tâche de relier *par épigénèse* les deux phénomènes que voici : des convictions assez chaleureuses pour provenir de la boîte noire et être (pour ainsi parler) leur propre cause, mais qu'on ne saurait interpréter sans les surinterpréter, car elles ne se trouvent que chez une poignée d'individus ; et, de l'autre côté, des croyances qui sont universelles ou presque, mais qu'il ne faut pas surinterpréter non plus, car elles sont trop superficielles pour avoir en elles-mêmes leurs racines.

Si les religions sont des mixtes et si leur partie représentationnelle repose sur notre facilité à croire, sans que l'illusion ait nécessairement

de fonction vitale ou sociale, alors il faut leur appliquer le « rasoir d'Occam » ou « loi de parcimonie », cet instrument élagueur des sur-interprétations :

1) On ne peut pas prétendre qu'une religion répond à nos questions ni à nos angoisses : elle nous les impose. Si vous êtes missionnaire bouddhiste et désirez répandre cette religion ou doctrine, commencez par suggérer à une population que notre existence n'est qu'un tissu de misères, dont nous éprouvons le besoin de nous dépêtrer. Ainsi fait également Pascal avec sa « misère de l'homme sans Dieu ». À l'état natif, nous ne pensons ni ne nous demandons rien.

2) La richesse humaine et intellectuelle du christianisme est un des spectacles les plus extraordinaires que peut admirer un touriste visitant l'histoire universelle. Ne dites pas que le christianisme a prodigieusement enrichi l'Occident ; estimez plutôt que la chrétienté a investi dans le christianisme, pendant seize siècles, ses trésors toujours nouveaux de pensée et de sensibilité, à commencer par les richesses dont elle avait hérité de la philosophie grecque.

3) Chaque religion inventant ses questions à elle et s'enrichissant d'investissements variés, il ne saurait exister de sensibilité religieuse en général ; celui que le christianisme rebute aurait pu être un bon païen gréco-romain et n'éprouve que sympathie pour le bouddhisme. Les religions nous exagèrent nos misères, en ajoutant qu'elles viendront nous en consoler, ou nous posent des questions auxquelles nous ne songions guère, pour rendre indispensable leur réponse.

4) Cessons d'imputer au « fanatisme religieux » le terrorisme irlandais ou la guerre civile algérienne : c'est prendre la partie pour le tout et le pavillon pour la marchandise. Étant respectable par essence, la religion est toute désignée pour servir de couverture à un nationalisme qui s'est bâti autour de la différence religieuse et l'a prise comme drapeau ; c'est lui qui est le vrai responsable. Le fanatisme n'est pas coupable des guerres de Religion au XVI^e siècle ; leur véritable enjeu était la construction du sujet, l'image que chacun voulait avoir et donner de lui-même, l'estime de soi. Or, écrit Lucien Febvre, « s'il y avait une chose que les contemporains de Martin Luther repoussaient de toutes leurs forces, c'était l'argument d'autorité » ; ils ne pouvaient plus s'estimer eux-mêmes, si le clergé catholique avec ses « pasteurs » continuait à les traiter en grands enfants, en moutons, en « ouailles ». La

subjectivité révoltée contre l'autorité pastorale de l'Église catholique a fait couler plus de sang que la lutte des classes et le mouvement ouvrier au XIX^e siècle, disait un jour Michel Foucault ; la subjectivité, et non la religion, qui en était seulement l'endroit le plus sensible, le plus respectable.

Le germe de religiosité engendre une complaisance à la docilité ; « la religion est naturelle à l'homme », disaient Benjamin Constant et Raymond Aron, qui, apparemment, se considéraient eux-mêmes comme étrangers à l'espèce humaine, puisqu'ils étaient l'un et l'autre incroyants. Mais on comprend trop bien d'où vient le plaisir que nous avons à prendre au sens fort la docilité complaisante : il provient de notre tendance à prêter anthropomorphiquement un sens compréhensible à la culture comme à la nature.

PAUL VEYNE

Ce texte est initialement paru dans la revue *Enquête* (n° 3, 1996) EHESS-Marseille. Nos remerciements vont à la revue et à l'auteur de nous en avoir gracieusement autorisé la réédition.

Ce texte constitue la première partie d'un essai intitulé « La Logique de la science » (sans mention de traducteur), paru en deux parties dans la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. VI, juil.-déc. 1878 et janv.-juin 1879.

Comment se fixe la croyance

ON SE SOUCIE PEU GÉNÉRALEMENT d'étudier la logique, car chacun se considère comme suffisamment versé déjà dans l'art de raisonner. Mais il est à remarquer qu'on n'applique cette satisfaction qu'à son propre raisonnement sans l'étendre à celui des autres.

Le pouvoir de tirer des conséquences des prémisses est de toutes nos facultés celle à la pleine possession de laquelle nous atteignons en dernier lieu, car c'est moins un don naturel qu'un art long et difficile. L'histoire du raisonnement fournirait le sujet d'un grand ouvrage. Au moyen âge, les scolastiques, suivant l'exemple des Romains, firent de la logique, après la grammaire, le premier sujet des études d'un enfant, comme étant très facile. Elle l'était de la façon qu'ils la comprenaient. Le principe fondamental était, selon eux, que toute connaissance a pour base l'autorité ou la raison. Mais tout ce qui est déduit par la raison repose en fin de compte sur des prémisses émanant de l'autorité. Par conséquent, dès qu'un jeune homme était rompu aux procédés du syllogisme, son arsenal intellectuel passait pour complet.

Roger Bacon, ce remarquable génie qui, au milieu du XIII^e siècle, eut presque l'esprit scientifique, n'apercevait dans la conception scolastique du raisonnement qu'un obstacle à la vérité. Il voyait que seule l'expérience apprend quelque chose. Pour nous, c'est là une proposition qui semble facilement intelligible, parce que les générations passées nous ont légué une notion exacte de l'expérience. À Bacon ? elle paraissait aussi parfaitement claire, parce que ses difficultés ne s'étaient pas encore dévoilées. De tous les genres d'expériences, le meilleur, pensait-il, était une intuition, une lumière intime qui apprend sur la nature bien des choses que les sens ne pourraient jamais découvrir : par exemple, la transmutation des espèces.

Quatre siècles plus tard, l'autre Bacon, le plus célèbre, dans le premier livre du *Novum Organum*, donnait sa définition si claire de l'expérience, comme d'un procédé qui doit rester ouvert à la vérification et au contrôle. Toutefois, si supérieure aux idées plus anciennes que soit la définition de lord Bacon, le lecteur moderne, qui ne s'extasie pas devant sa hautaine éloquence, est surtout frappé de l'insuffisance de ses vues sur la méthode scientifique. Il suffirait de faire quelques grosses expériences, d'en résumer les résultats suivant certaines formes déterminées, de les effectuer selon la règle en écartant tout ce qui est prouvé faux et acceptant l'hypothèse qui subsiste seule après cela ; de cette façon, la science de la nature serait complète au bout de peu d'années. Quelle doctrine ! « Il a écrit sur la science en grand chance-lier », a-t-on dit. Cette remarque est vraie.

Les premiers savants, Copernic, Tycho Brahe, Kepler, Galilée et Gilbert, eurent des méthodes plus semblables à celles des modernes. Kepler entreprit de tracer la courbe des positions de Mars ¹. Le plus grand service qu'il ait rendu à la science a été de prémunir l'esprit humain de cette idée : que c'était ainsi qu'il fallait agir si l'on voulait faire avancer l'astronomie ; qu'on ne devait pas se contenter de rechercher si tel système d'épicycles était meilleur que tel autre, mais qu'il fallait s'appuyer sur des chiffres et trouver ce que la courbe cherchée était en réalité. Il y parvint en déployant une énergie et un courage incompa-

1. Cela n'est pas tout à fait exact mais l'est autant qu'il se peut faire en peu de mots.

rables, s'attardant longuement, et d'une manière, pour nous, inconcevable, d'hypothèses en hypothèses irrationnelles, jusqu'à ce qu'après en avoir épuisé vingt et une, et simplement parce qu'il était à bout d'invention, il tomba sur l'orbite qu'un esprit bien pourvu des armes de la logique moderne aurait essayé presque tout d'abord.

C'est ainsi que tout ouvrage scientifique assez important pour vivre dans la mémoire de quelques générations témoigne de ce qu'il y avait de défectueux dans l'art de raisonner, à l'époque où il fut écrit, et chaque pas en avant fait dans la science a été un enseignement dans la logique. C'est ce qui eut lieu quand Lavoisier et ses contemporains entreprirent l'étude de la chimie. La vieille maxime des chimistes avait été : « *Lege, lege, lege, labora, ora, et relege* ». La méthode de Lavoisier ne fut pas de lire et de prier, ni de rêver que quelque opération chimique longue et compliquée aurait un certain effet ; de l'exécuter avec une patience désespérante ; puis, après un insuccès inévitable, de rêver qu'avec quelque modification on obtiendrait un autre résultat ; puis de publier le dernier rêve comme réalité. Sa méthode était de transporter son esprit dans son laboratoire et de faire de ses alambics et de ses cornues des instruments de travail intellectuel. Il faisait concevoir d'une façon nouvelle le raisonnement comme une opération qui devait se faire les yeux ouverts, en maniant des objets réels au lieu de mots et de chimères.

La controverse sur le darwinisme est de même en grande partie une question de logique. Darwin a proposé d'appliquer la méthode statistique à la biologie. C'est ce qu'on a fait dans une science fort différente pour la théorie des gaz. Sans pouvoir dire ce que serait le mouvement de telle molécule particulière d'un gaz, dans une certaine hypothèse sur la constitution de cette classe de corps, Clausius et Maxwell ont cependant pu, par l'application de la théorie des probabilités, prédire qu'en moyenne telle ou telle proportion de molécules acquerrait dans des circonstances données telles ou telles vitesses, que dans chaque seconde se produirait tel et tel nombre de collisions, etc. De ces données, ils ont pu déduire certaines propriétés des gaz, spécialement en ce qui touche à leurs relations caloriques. C'est ainsi que Darwin, sans pouvoir dire quels seraient sur un individu quelconque les effets de la variation et de la sélection naturelle, démontre qu'à la longue ces lois

adapteront les animaux à leur milieu. Les formes animales existantes sont-elles ou non dues à l'action de ces lois ? quelle place doit-on donner à cette théorie ? Tout cela forme le sujet d'une controverse dans laquelle les questions de fait et les questions de logique s'entremêlent d'une singulière façon.

Le but du raisonnement est de découvrir par l'examen de ce qu'on sait déjà quelque autre chose qu'on ne sait pas encore. Par conséquent, le raisonnement est bon s'il est tel qu'il puisse donner une conclusion vraie tirée de prémisses vraies ; autrement, il ne vaut rien. Sa validité est donc ainsi purement une question de fait et non d'idée. A étant les prémisses, et B la conclusion, la question consiste à savoir si ces faits sont réellement dans un rapport tel, que si A est, B est. Si oui, l'inférence est juste ; si non, non. La question n'est pas du tout de savoir si, les prémisses étant acceptées par l'esprit, nous avons une propension à accepter aussi la conclusion. Il est vrai qu'en général nous raisonnons juste naturellement. Mais ceci n'est logiquement qu'un accident. Une conclusion vraie resterait vraie si nous n'avions aucune propension à l'accepter, et la fausse resterait fausse, bien que nous ne puissions résister à la tendance d'y croire.

Certainement, l'homme est, somme toute, un être logique ; mais il ne l'est pas complètement. Par exemple, nous sommes pour la plupart portés à la confiance et à l'espoir, plus que la logique ne nous y autoriserait. Nous semblons faits de telle sorte que, en l'absence de tout fait sur lequel nous appuyer, nous sommes heureux et satisfaits de nous-mêmes ; en sorte que l'expérience a pour effet de contredire sans cesse nos espérances et nos aspirations. Cependant l'application de ce correctif durant toute une vie ne déracine pas ordinairement cette disposition à la confiance. Quand l'espoir n'est entamé par aucune expérience, il est vraisemblable que cet optimisme est extravagant. L'esprit de logique dans les choses pratiques est une des plus utiles qualités que puisse posséder un être vivant, et peut, par conséquent, être un résultat de l'action de la sélection naturelle. Mais, les choses pratiques mises à part, il est probablement plus avantageux à l'être vivant d'avoir l'esprit plein de visions agréables et encourageantes, quelle qu'en soit d'ailleurs la vérité. Donc, sur les sujets non pratiques, la sélection naturelle peut produire une tendance d'esprit décevante.

Ce qui nous détermine à tirer de prémisses données une conséquence plutôt qu'une autre est une certaine habitude d'esprit, soit constitutionnelle, soit acquise. Cette habitude d'esprit est bonne ou ne l'est pas, suivant qu'elle porte ou non à tirer des conclusions vraies de prémisses vraies. Une inférence est considérée comme bonne ou mauvaise, non point d'après la vérité ou la fausseté de ses conclusions dans un cas spécial, mais suivant que l'habitude d'esprit qui la détermine est ou non de nature à donner en général des conclusions vraies. L'habitude particulière d'esprit qui conduit à telle ou telle inférence peut se formuler en une proposition dont la vérité dépend de la validité des inférences déterminées par cette habitude d'esprit. Une semblable formule est appelée *principe directeur d'inférence*. Supposons, par exemple, qu'on observe qu'un disque de cuivre en rotation vient promptement à s'arrêter quand on le place entre les deux pôles d'un aimant et que nous inférons que ceci arrivera à tous les disques de cuivre. Le principe directeur est ici que ce qui est vrai d'un morceau de cuivre est vrai d'un autre. Ce principe directeur serait plus valide appliqué au cuivre qu'à tout autre substance, le bronze par exemple.

On pourrait faire un livre pour relever les plus importants de ces principes directeurs du raisonnement. Ce livre, nous l'avouons, ne serait peut-être d'aucune utilité aux personnes dont toutes les pensées sont tournées vers les choses pratiques et dont l'activité se déploie dans des sentiers tout à fait battus. Les problèmes qui s'offrent à de tels esprits sont affaires de routine qu'on a, une fois pour toutes, appris à traiter en apprenant sa profession. Mais qu'un homme s'aventure sur un terrain qui ne lui est pas familier ou sur lequel les résultats de ses raisonnements ne sont pas sans cesse corrigés par l'expérience, l'histoire tout entière montre que la plus virile intelligence sera souvent désorientée et gaspillera ses efforts dans des directions qui ne la rapprocheront pas du but, qui même l'entraîneront d'un côté tout opposé. C'est comme un navire en pleine mer et à bord duquel personne ne connaît les règles de la navigation. En pareil cas, une étude sommaire des principes directeurs du raisonnement serait certainement utile.

Le sujet, toutefois, pourrait à peine se traiter s'il n'était d'abord limité, car presque tout fait peut servir de principe directeur. Mais les faits se trouveront être divisés en deux classes l'une comprend tous ceux

qui sont absolument essentiels comme principes directeurs ; l'autre renferme tous ceux qui offrent un autre genre quelconque d'intérêt comme objet d'investigation. Cette distinction existe entre les faits qui sont nécessairement considérés comme admis lorsqu'on demande si certaine conclusion découle de certaines prémisses, et ceux dont l'existence n'est pas impliquée par cette question. Un instant de réflexion fera voir qu'une certaine catégorie de faits est admise dès qu'on pose cette question logique. Il est implicitement entendu, par exemple, qu'il existe des états d'esprit tels que le doute et la croyance ; que le passage est possible de l'un à l'autre, l'objet de la pensée restant le même, et que cette transition est soumise à des règles qui gouvernent toutes les intelligences. Comme ce sont là des faits que nous devons déjà connaître, avant de pouvoir posséder la moindre conception claire du raisonnement, on ne peut supposer qu'il puisse y avoir encore grand intérêt à en rechercher l'exactitude et la fausseté. D'autre part, il est facile de croire que les règles les plus essentielles du raisonnement sont celles qui se déduisent de la notion même de ce procédé, et, tant que le raisonnement s'y conformera, il est certain que, pour le moins, il ne tirera point des conclusions fausses de prémisses vraies. En réalité, l'importance des faits qu'on peut déduire des postulats impliqués dans une question logique se trouve être plus grande qu'on ne l'eût supposé, et cela pour des raisons qu'il est difficile de faire voir au début de notre étude. La seule que je me bornerai à mentionner est que des concepts qui soient en réalité des produits d'une opération de logique, sans qu'ils paraissent tels au premier abord, se mêlent à nos pensées ordinaires et causent fréquemment de grandes confusions. C'est ce qui a lieu, par exemple, avec le concept de qualité. Une qualité prise en elle-même n'est jamais connue par l'observation. On peut voir qu'un objet est bleu ou vert, mais la qualité *bleu* ou la qualité *vert* ne sont point choses qu'on voit, ce sont les produits d'une opération de logique. La vérité est que le sens commun, c'est-à-dire la pensée quand elle commence à s'élever au-dessus du niveau de la pratique étroite, est profondément imprégné de cette fâcheuse qualité logique à laquelle on applique communément le nom d'esprit métaphysique. Rien ne peut l'en débarrasser, sinon une bonne discipline logique.

On reconnaît en général la différence entre faire une question et prononcer un jugement, car il y a dissemblance entre le sentiment de douter et celui de croire.

Mais ce n'est pas là seulement ce qui distingue le doute de la croyance. Il existe une différence pratique. Nos croyances guident nos désirs et règlent nos actes. Les Assassins (Haschischins) ou sectateurs du Vieux de la Montagne couraient à la mort au moindre commandement, car ils croyaient que l'obéissance à leur chef leur assurerait l'éternelle félicité. S'ils en avaient douté, ils n'eussent pas agi comme ils le faisaient. Il en est ainsi de toute croyance, en proportion de son intensité. Le sentiment de croyance est une indication plus ou moins sûre, qui s'est enracinée en nous, une habitude d'esprit qui déterminera nos actions. Le doute n'a jamais un tel effet.

Il ne faut pas non plus négliger un troisième point de différence. Le doute est un état de malaise et de mécontentement dont on s'efforce de sortir pour atteindre l'état de croyance. Celui-ci est un état de calme et de satisfaction qu'on ne veut pas abandonner ni changer pour adopter une autre croyance ². Au contraire, on s'attache avec ténacité non seulement à croire, mais à croire précisément ce qu'on croit.

Ainsi, le doute et la croyance produisent tous deux sur nous des effets positifs, quoique fort différents. La croyance ne nous fait pas agir de suite, mais produit en nous des propositions telles que nous agirons de certaine façon lorsque l'occasion se présentera. Le doute n'a pas le moindre effet de ce genre, mais il nous excite à agir jusqu'à ce qu'il ait été détruit. Cela rappelle l'irritation d'un nerf et l'action réflexe qui en est le résultat. Pour trouver dans le fonctionnement du système nerveux quelque chose d'analogue à l'effet de la croyance, il faut prendre ce qu'on appelle les associations nerveuses : par exemple, l'habitude nerveuse par suite de laquelle l'odeur d'une pêche fait venir l'eau à la bouche.

2. Je ne parle point des effets secondaires produits dans certaines circonstances par l'intervention d'autres mobiles.

L'irritation produite par le doute nous pousse à faire des efforts pour atteindre l'état de croyance. Je nommerai cette série d'efforts *recherche*, tout en reconnaissant que parfois ce nom n'est pas absolument convenable pour ce qu'il veut désigner.

L'irritation du doute est le seul mobile qui nous fasse lutter pour arriver à la croyance. Il vaut certainement mieux pour nous que nos croyances soient telles, qu'elles puissent vraiment diriger nos actions de façon à satisfaire nos désirs. Cette réflexion nous fera rejeter toute croyance qui ne nous semblera pas de nature à assurer ce résultat. La lutte commence avec le doute et finit avec lui. Donc, le seul but de la *recherche* est d'établir une opinion. On peut croire que ce n'est pas assez pour nous, et que nous cherchons non pas seulement une opinion, mais une opinion vraie. Qu'on soumette cette illusion à l'examen, on verra qu'elle est sans fondement. Sitôt qu'on atteint une ferme croyance, qu'elle soit vraie ou fausse, on est entièrement satisfait. Il est clair que rien hors de la sphère de nos connaissances ne peut être l'objet de nos investigations, car ce que n'atteint pas notre esprit ne peut être un motif d'effort intellectuel. Ce qu'on peut tout au plus soutenir, c'est que nous cherchons une croyance *que nous pensons vraie*. Mais nous pensons que chacune de nos croyances est vraie, et le dire est réellement une pure tautologie.

Il est fort important d'établir que le seul but de la *recherche* est de fixer son opinion. Cela fait d'un seul coup disparaître quelques conceptions de la preuve, vagues et erronées. On peut noter ici quelques-unes de ces conceptions :

1° Quelques philosophes ont imaginé que, pour entamer une *recherche*, il suffisait de formuler une question ou de la coucher par écrit. Ils ont même recommandé de commencer l'étude en mettant tout en question. Mais le seul fait de donner à une proposition la forme interrogative n'excite pas l'esprit à la lutte pour la croyance. Il doit y avoir doute réel et vivant sans quoi toute discussion est oiseuse.

2° C'est une idée commune qu'une démonstration doit se poser sur des propositions irréductibles et absolument indubitables. Ces propositions sont, pour une certaine école des principes premiers universels, pour une autre des sensations premières. En réalité, une *recherche*, pour avoir ce résultat complètement satisfaisant appelé démonstration,

n'a qu'à partir de propositions à l'abri de tout doute actuel. Si les prémisses n'inspirent bien réellement aucun doute, elles ne sauraient être plus satisfaisantes.

3° Il est des gens qui aiment à discuter un point dont tout le monde est convaincu. Mais cela ne peut mener plus loin. Le doute cessant, l'activité intellectuelle au sujet de la question examinée prend fin. Si elle continuait, elle serait sans but.

Si l'unique objet de la recherche est de fixer une opinion, et si la croyance est une espèce d'habitude, pourquoi n'atteindrait-on pas le but désiré. En acceptant comme réponse à une question tout ce qu'il nous plaira d'imaginer, en se le répétant, en insistant sur tout ce qui peut conduire à la croyance, et en s'exerçant à écarter avec haine et dédain tout ce qui pourrait la troubler ? Cette méthode simple et sans détours est en réalité celle de bien des gens. Je me souviens qu'on me pressait un jour de ne pas lire certain journal, de crainte que mes opinions sur le libre-échange n'en fussent modifiées ; ou, comme on s'exprimait, « de crainte que je ne me laisse abuser par ses sophismes et ses inexactitudes. » – « Vous n'êtes pas, me disait-on, spécialement versé dans l'économie politique ; vous pouvez donc, sur ce sujet, être aisément déçu par des arguments fallacieux. Vous pouvez, en lisant cette feuille, vous laisser entraîner aux doctrines protectionnistes. Vous admettez que la doctrine du libre-échange est la vraie, et vous ne voudriez pas croire ce qui n'est pas vrai. » J'ai vu souvent adopter ce système de propos délibéré ; plus souvent encore, une aversion instinctive contre l'état d'indécision, s'accroissant jusqu'à devenir une vague terreur du doute, fait qu'on s'attache convulsivement aux idées qui sont présentes dans le moment. On sent que, si l'on peut seulement se maintenir sans broncher dans sa croyance, on aura tout lieu d'être satisfait, car on ne peut nier qu'une foi robuste et inébranlable ne procure une grande paix d'esprit. Cela peut, il est vrai, produire de pernicious effets, comme si par exemple on persistait à croire avec quelques fous que le feu ne vous brûlera pas ou qu'on sera damné pour l'éternité si l'on ingurgite les aliments autrement qu'à l'aide d'une sonde œsophagienne. Mais alors, l'homme qui suit cette méthode n'admettra pas que les inconvénients en surpassent les avantages.

« Je reste fermement attaché à la vérité, dira-t-il, et la vérité est toujours salutaire. »

Dans beaucoup de cas, il peut très bien se faire que le plaisir puisé dans le calme de la foi contrebalance, et au-delà, tous les inconvénients qui résultent de son caractère décevant. Ainsi, quand il serait vrai que la mort est l'anéantissement, si l'on croit qu'on ira certainement droit au ciel, pourvu qu'on ait accompli certaines pratiques simples, on a un plaisir peu coûteux, que ne suivra pas le moindre désappointement. Des considérations de ce genre semblent avoir une grande influence sur beaucoup de personnes dans les matières religieuses, car souvent on entend dire : « Oh ! je ne puis croire telle et telle chose, car je serais damné si je la croyais ». L'autruche, lorsqu'elle enfonce là tête dans le sable à l'approche du danger, tient vraisemblablement la conduite qui la rend la plus heureuse. Elle ne voit plus le danger et se dit tranquillement qu'il n'y en a pas, et, si elle est parfaitement sûre qu'il n'y a pas de danger, pourquoi lèverait-elle la tête pour voir ? Un homme peut parcourir la vie en détournant systématiquement ses regards de tout ce qui pourrait amener un changement dans ses opinions, et pourvu seulement qu'il réussisse – prenant, comme il le fait, pour base de sa méthode deux lois psychologiques fondamentales –, je ne vois pas ce qu'on peut dire contre sa façon d'agir. Ce serait une présomption impertinente d'objecter que son procédé est irrationnel, car cela revient simplement à dire que sa méthode pour fixer la croyance n'est pas la nôtre. Il ne se propose pas d'être rationnel, et, de fait, il parlera souvent avec dédain de la faiblesse et des erreurs de la raison humaine. Laissez-le donc penser comme il lui convient.

Cette méthode pour fixer la croyance, qu'on peut appeler *méthode de ténacité*, ne pourra s'appliquer constamment dans la pratique ; elle a contre elle les instincts sociaux. L'homme qui l'aura adoptée s'apercevra que d'autres hommes pensent autrement que lui, et, dans un moment de bon sens, il lui viendra à l'esprit que les opinions d'autrui sont aussi valables que les siennes ; et cela ébranlera sa confiance en ce qu'il croit.

La conception que la pensée ou le sentiment d'un autre peuvent valoir la nôtre est certainement un progrès nouveau et très important. Elle naît d'un instinct trop fort pour être étouffée chez l'homme, sans

danger de destruction pour l'espèce. À moins de vivre en ermite, on influera nécessairement sur les opinions les uns des autres. De cette façon, le problème se ramène à savoir comment se fixe la croyance, non pas seulement chez l'individu, mais dans la société.

Qu'on substitue la volonté de l'État à celle de l'individu ; qu'on crée des institutions ayant pour objet de maintenir les doctrines orthodoxes présentes à l'esprit des peuples, de les rappeler continuellement et de les enseigner à la jeunesse ; que la loi ait en même temps le pouvoir d'empêcher l'enseignement, l'apologie ou l'expression des doctrines contraires ; qu'on écarte toutes les causes qui puissent faire appréhender un changement d'idées ; qu'on maintienne les hommes dans l'ignorance, de peur qu'ils n'apprennent d'une façon quelconque à penser autrement ; qu'on enrôle leurs passions de manière à leur faire considérer avec haine et avec horreur toute opinion personnelle ou sortant de l'ornière commune ; qu'on réduise au silence par la terreur ceux qui rejettent la croyance d'État ; que le peuple les chasse et les conspue, ou qu'une inquisition scrute la façon de penser des suspects, et, lorsqu'ils sont trouvés infectés de croyances interdites, qu'ils subissent un châtement signalé. Si l'on ne pouvait arriver autrement à une complète uniformité, un massacre général de tous ceux qui pensent d'une certaine façon serait, et a été, un moyen fort efficace d'enraciner une opinion dans un pays. Si le pouvoir manque pour agir ainsi, qu'on dresse une liste d'opinions auxquelles ne puisse adhérer aucun homme ayant la moindre indépendance d'esprit, et qu'on mette les fidèles en demeure d'accepter toutes ces propositions, afin de les soustraire autant que possible à l'influence du reste du monde.

Cette méthode a depuis les temps les plus reculés fourni l'un des principaux moyens de maintenir l'orthodoxie des doctrines théologiques et politiques et de leur conserver un caractère catholique ou universel. À Rome en particulier, on l'a pratiquée du temps de Numa Pompilius à celui de Léon XIII. C'est le plus complet exemple qu'en offre l'histoire ; mais, partout où il y a eu un sacerdoce, cette méthode a été plus ou moins appliquée. Partout où il existe une aristocratie ou une association quelconque d'une classe dont les intérêts ont ou sont supposés avoir pour base certaines maximes, on rencontrera nécessairement des traces de cette politique, produit naturel d'un instinct social.

Ce système est toujours accompagné de cruautés, qui, lorsqu'on l'applique avec persistance, deviennent des atrocités de la plus horrible sorte aux yeux de tout homme raisonnable. Cette conséquence ne doit pas surprendre, car le ministre d'une société ne se sent pas le droit de sacrifier à la pitié les intérêts de cette société, comme il pourrait sacrifier ses intérêts particuliers. La sympathie et l'instinct de société peuvent ainsi naturellement produire un pouvoir absolument impitoyable.

Quand on juge cette méthode de fixer la croyance, qu'on peut appeler la *méthode d'autorité*, il faut tout d'abord lui reconnaître une immense supériorité intellectuelle et morale sur la *méthode de ténacité*. Le succès en est proportionnellement plus grand, et de fait elle a mainte et mainte fois produit les plus majestueux résultats. Même les amoncellements de pierres qu'elle a fait entasser à Siam, en Égypte, en Europe ont souvent une sublimité que surpassent à peine les plus grandes œuvres de la nature. À part les époques géologiques, il n'est point de périodes de temps aussi vastes que celles qu'ont parcourues plusieurs de ces croyances organisées. En y regardant de près, on verra qu'il n'en est pas dont les dogmes soient toujours demeurés les mêmes. Mais le changement y est si lent et si imperceptible, pendant la durée d'une vie humaine, que la croyance individuelle reste presque absolument fixe. Pour la grande masse des hommes, il n'y a peut-être pas de méthode meilleure. Si leur plus haute capacité est de vivre dans l'esclavage intellectuel, qu'ils restent esclaves.

Toutefois, nul système ne peut embrasser la réglementation des opinions sur tout sujet. On ne peut s'occuper que des plus importants ; sur les autres, il faut abandonner l'esprit humain à l'action des causes naturelles. Cette imperfection du système ne sera pas une cause de faiblesse aussi longtemps que les opinions ne réagiront pas les unes sur les autres, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on ne saura point additionner deux et deux. Mais, dans les États les plus soumis au joug sacerdotal, se rencontrent des individus qui ont dépassé ce niveau. Ces hommes ont une sorte d'instinct social plus large ; ils voient que les hommes en d'autres pays et dans d'autres temps ont professé des doctrines fort différentes de celles qu'ils ont eux-mêmes été élevés à croire. Ils ne peuvent s'empêcher de remarquer que c'est par hasard qu'ils

ont été instruits comme ils le sont et qu'ils ont vécu au milieu des institutions et des sociétés qui les entourent, ce qui les a fait croire comme ils croient et non pas fort différemment. Leur bonne foi ne peut échapper à cette réflexion qu'il n'y a pas de raison pour estimer leur manière de voir à plus haut prix que celle d'autres nations et d'autres siècles ; et cela fait naître des doutes dans leur esprit.

Ils apercevront ensuite qu'ils doivent nourrir des doutes semblables sur toute croyance qui semble déterminée soit par leur fantaisie propre, soit par la fantaisie de ceux qui furent les créatures des opinions populaires. Adhérer obstinément à une croyance et l'imposer arbitrairement aux autres sont donc deux procédés qu'il faut abandonner, et pour fixer les croyances on doit adopter une nouvelle méthode qui non seulement fasse naître une tendance à croire, mais qui détermine aussi quelles propositions il faut croire. Qu'on laisse agir sans obstacle les préférences naturelles ; sous leur influence, les hommes, échangeant leurs pensées et considérant les choses de points de vue divers, développeront graduellement des croyances en harmonie avec les choses naturelles. Cette méthode ressemble à celle qui a conduit à maturité les conceptions du domaine de l'art.

L'histoire de la philosophie métaphysique en offre un exemple parfait. Les systèmes de cet ordre ne se sont pas d'ordinaire appuyés sur des faits observés, ou du moins ne l'ont fait qu'à un assez faible degré. On les a adoptés surtout parce que les propositions fondamentales en paraissaient agréables à la raison. Cette expression est fort juste, elle désigne non pas les théories qui s'accordent avec l'expérience, mais celles que de nous-mêmes nous inclinons à croire. Platon, par exemple, trouve *agréable à la raison* que les distances des sphères célestes entre elles soient proportionnelles aux longueurs des cordes qui produisent les harmonies musicales. Ce sont des considérations de ce genre qui ont conduit bien des philosophes à leurs conclusions les plus importantes. Mais c'est là la forme la plus inférieure et la plus rudimentaire de la méthode, car il est évident qu'un autre homme peut trouver plus agréable à sa raison à lui la théorie de Kepler, que les sphères célestes sont proportionnelles aux sphères inscrites et circonscrites aux différents solides réguliers. Le choc des opinions conduira bientôt à s'appuyer sur des préférences d'un caractère plus universel.

Soit par exemple la doctrine que l'homme seul agit par égoïsme, c'est-à-dire par la considération que telle façon d'agir lui procurera plus de plaisir que telle autre. Cette idée ne repose absolument sur aucun fait, mais elle a été fort généralement acceptée, comme étant la seule théorie raisonnable.

Cette méthode est bien plus intelligente et bien plus respectable aux yeux de la raison qu'aucune de celles mentionnées précédemment. Mais l'insuccès en a été plus manifeste. Elle fait de l'investigation quelque chose de semblable au goût développé : mais malheureusement le goût est toujours plus ou moins une affaire de mode ; c'est pourquoi les métaphysiciens n'ont jamais pu arriver à aucun accord solide. Leurs doctrines philosophiques, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, ont oscillé du matérialisme au spiritualisme. Aussi de cette méthode, dite *a priori*, sommes-nous amenés nécessairement à la véritable induction. Nous avons considéré cette méthode *a priori* comme un procédé qui promettait de débarrasser nos opinions des éléments accidentels et arbitraires ; mais l'évolution, si elle tend à éliminer les effets de quelques circonstances fortuites, ne fait qu'augmenter ceux de certaines autres. Cette méthode ne diffère donc point d'une manière très essentielle de la méthode d'autorité. Le gouvernement peut n'avoir pas levé le doigt pour influencer mes convictions ; je puis avoir été laissé extérieurement complètement libre de choisir par exemple entre la monogamie et la polygamie, et, ne consultant que ma conscience, je puis avoir conclu que la polygamie était une pratique licencieuse en soi. Mais, lorsque je considère que le principal obstacle à l'expansion du christianisme chez un peuple aussi cultivé que les Hindous a été la conviction que notre manière de traiter les femmes est immorale, je ne puis m'empêcher de voir que, bien que les gouvernements n'interviennent pas ici, les sentiments seront en grande partie déterminés par des causes accidentelles. Or il existe des personnes, au nombre desquelles, je dois le croire, se trouve le lecteur, qui, dès qu'elles verront que l'une de leurs croyances est déterminée par quelque circonstance en dehors de la réalité, admettront à l'instant même et non pas seulement des lèvres que cette croyance est douteuse, mais en douteront réellement, de sorte qu'elle cessera d'être une croyance.

Pour mettre fin à nos doutes, il faut donc trouver une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites par rien d'humain, mais par quelque chose d'extérieur à nous et d'immuable, quelque chose sur quoi notre pensée n'ait point d'effet. Quelques mystiques s'imaginent trouver une méthode de ce genre dans une inspiration personnelle d'en haut. Ce n'est là qu'une forme de la *méthode de ténacité*, avant que se soit développée la conception de la vérité comme bien commun à tous. Ce quelque chose d'extérieur et d'immuable dont nous parlons ne serait pas extérieur, à notre sens, si l'influence en était restreinte à un individu. Ce doit être quelque chose qui agisse ou puisse agir sur tous les hommes. Bien que ces actions soient nécessairement aussi variables que la condition des individus, la méthode doit pourtant être telle que chaque homme arrive à la même conclusion finale. Telle est la *méthode scientifique*.

Son postulat fondamental traduit en langage ordinaire est celui-ci : Il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des idées que nous pouvons en avoir. Ces réalités affectent nos sens suivant certaines lois, et bien que nos relations soient aussi variées que nos relations avec les choses, en nous appuyant sur les lois de la perception, nous pouvons connaître avec certitude, en nous aidant du raisonnement, comment les choses sont réellement ; et tous les hommes, pourvu qu'ils aient une expérience suffisante et qu'ils raisonnent suffisamment sur ses données, seront conduits à une seule et véritable conclusion.

Ceci implique une conception nouvelle, celle de la réalité. On peut demander d'où nous savons qu'il existe des réalités. Si cette hypothèse est la base unique de notre méthode d'investigation, notre méthode d'investigation ne peut servir à confirmer cette hypothèse. Voici ce que je répondrai :

1° Si l'investigation ne peut être considérée comme prouvant qu'il existe des choses réelles, du moins elle ne conduit pas à une conclusion contraire ; mais la méthode reste toujours en harmonie avec la conception qui en forme la base. Sa pratique ne fait donc pas naître des doutes sur notre méthode, comme cela arrive pour toutes les autres.

2° Le sentiment d'où naissent toutes les méthodes de fixer la croyance est une sorte de mécontentement de ne pouvoir faire accorder deux

propositions. Mais alors on admet déjà vaguement qu'il existe un quelque chose à quoi puisse être conforme une proposition. Par conséquent, nul ne peut douter qu'il existe des réalités, ou, si l'on en doutait, le doute ne serait pas une cause de malaise. C'est donc là une hypothèse qu'admet toute intelligence.

3° Tout le monde emploie la méthode scientifique, dans un grand nombre de circonstances, et l'on n'y renonce que lorsqu'on ne voit plus comment l'appliquer.

4° L'usage de la méthode ne m'a pas conduit à douter d'elle ; au contraire, l'investigation scientifique a obtenu les plus merveilleux succès, quand il s'est agi de fixer les opinions.

Voilà pourquoi je ne doute ni de la méthode, ni de l'hypothèse qu'elle présuppose. N'ayant aucun doute, et ne croyant pas qu'une autre personne que je peux influencer en ait plus que moi, je crois qu'en dire plus long sur ce sujet ne serait qu'un verbiage inutile. Si quelqu'un a sur ce sujet un doute réel, qu'il l'examine.

Le but de ce travail est de décrire l'investigation scientifique.

Je vais pour l'instant me borner à relever quelques contrastes entre elle et les autres méthodes.

Des quatre méthodes, elle est la seule qui fasse reconnaître quelque différence entre une bonne et une fausse voie. Si l'on adopte la méthode de ténacité et qu'on se cloître à l'abri de toute influence extérieure, tout ce qu'on croit nécessaire pour parvenir à ce but est nécessaire selon l'essence même de cette méthode.

Il en est de même avec la méthode d'autorité. L'État peut essayer d'écraser les hérésies par des moyens qui, au point de vue scientifique, semblent très mal calculés pour atteindre ce but. Mais le seul critérium de cette méthode est ce que pense l'État, de sorte qu'il ne peut l'appliquer à faux.

Ainsi pour la méthode *a priori*. Son principe même consiste à penser comme on est enclin à le faire. Tous les métaphysiciens seront sûrs de faire cela, si enclins soient-ils à juger que leurs confrères se trompent abominablement. Le système d'Hegel admet que tout courant naturel d'idées est logique, bien qu'il soit certain qu'il sera annulé par les contre-courants. Hegel pense que ces courants se succèdent d'une

façon régulière, de sorte que, après s'être longtemps égarée dans une voie et dans une autre, l'opinion finit par prendre la bonne direction. Il est en effet vrai que les métaphysiciens atteignent à la fin des idées justes. Le système hégélien de la nature reflète assez bien l'état de la science de son époque, et, l'on peut en être certain, tout ce que l'investigation scientifique aura mis hors de doute sera gratifié par les métaphysiciens d'une démonstration *a priori*.

Avec la méthode scientifique, les choses se passent autrement. Je puis partir des faits connus et observés pour aller à l'inconnu, sans que cependant les règles que je suivrai en agissant ainsi soient telles que les exige l'investigation. Mon critérium, pour savoir si je suis vraiment la méthode, n'est pas un appel direct à mes sentiments et à mes intentions, mais au contraire il implique en lui-même l'application de la méthode ; de là vient que le mauvais raisonnement est aussi bien possible que le bon. Ce fait est le fondement de la partie pratique de la logique.

Il ne faut pas supposer que les trois autres méthodes de fixer la croyance n'aient aucune espèce de supériorité sur la méthode scientifique. Au contraire, chacune offre des avantages qui lui sont propres. La méthode *a priori* se distingue par le caractère agréable de ses conclusions. L'essence de ce procédé est d'adopter toute croyance que nous avons de la propension à admettre. Il y a certaines choses flatteuses pour la vanité de l'homme et que tous nous croyons naturellement, jusqu'à ce que nous soyons réveillés de notre songe par quelque fait brutal. La méthode d'autorité régira toujours la grande masse des hommes, et ceux qui détiennent dans l'État la force organisée sous diverses formes ne seront jamais convaincus que les doctrines dangereuses ne doivent pas être supprimées de façon ou d'autre. Si la liberté de parler reste à l'abri des formes grossières de contrainte, on assurera l'uniformité d'opinion par une terreur morale que sanctionnera sans restriction la prudence sociale. Appliquer la méthode d'autorité, c'est avoir la paix. Certains dissentiments sont permis ; d'autres (jugés dangereux) sont interdits. Cela varie suivant les lieux et les temps ; mais, n'importe où vous êtes, laissez voir que vous êtes sérieusement partisan de quelque croyance à l'*index*, et vous pouvez être certain qu'on vous traitera avec une cruauté moins brutale, mais plus raffinée que si l'on vous tracassait comme un loup. Aussi les plus grands bienfaiteurs

de l'intelligence humaine n'ont jamais osé, et n'osent pas encore, dire leur pensée tout entière. Cela fait qu'un nuage de doute plane de prime abord sur toute proposition, considérée comme essentielle au salut de la société. Et, chose assez singulière, la persécution ne vient pas toujours de l'extérieur : l'homme se tourmente lui-même et souvent est plongé dans le désespoir, en découvrant qu'il croit à des doctrines que par éducation il considère avec horreur. Aussi l'homme paisible et doux résistera-t-il avec peine à la tentation de soumettre ses opinions à l'autorité.

Mais, par-dessus tout, j'admire la méthode de ténacité pour sa force, sa simplicité, sa droite ligne. Ceux qui en font usage sont remarquables par leur caractère décidé, la décision devenant très faible avec une pareille règle intellectuelle. Ils ne perdent pas leur temps à examiner ce qu'il leur faut ; mais saisissant, prompts comme l'éclair, l'alternative quelconque qui s'offre la première, ils s'y attachent jusqu'au bout, quoi qu'il advienne sans un instant d'irrésolution. Un tel caractère est un de ces dons splendides qu'accompagnent généralement des succès brillants et éphémères. Impossible de ne pas envier l'homme qui peut mettre de côté la raison, bien qu'on sache ce qui doit à la fin en résulter.

Tels sont les avantages des autres méthodes sur celle de l'investigation scientifique. On doit bien en tenir compte. Puis on considère qu'après tout on désire que ses opinions soient conformes à la réalité, et qu'il n'y a pas de raison pour que tel soit le résultat de ces trois méthodes. Un tel résultat n'est dû qu'à la méthode scientifique. D'après ces considérations, il faut choisir, et ce choix est bien plus que l'adoption pour l'esprit d'une opinion quelconque : c'est une de ces résolutions qui régleront l'existence et à laquelle, une fois prise, on est obligé de se tenir. Par la force de l'habitude, on reste quelquefois attaché à ses vieilles croyances après qu'on est en état de voir qu'elles n'ont aucun fondement. Mais, en réfléchissant sur l'état de la question, on triomphera de ces habitudes ; on doit laisser à la réflexion tout son effet. Il répugne à certaines gens d'agir ainsi, parce qu'ils ont l'idée que les croyances sont choses salutaires, même quand ils ne peuvent s'empêcher de voir qu'elles ne reposent sur rien. Mais supposons un cas analogue à celui de ces personnes, bien que fort différent. Que diraient-elles

d'un musulman converti à la religion réformée qui hésiterait à abandonner ses anciennes idées sur les relations entre les sexes. Ne diraient-elles pas que cet homme doit examiner les choses à fond, de façon à comprendre clairement sa nouvelle doctrine et à l'embrasser en totalité ? Par dessus tout, il faut considérer qu'il y a quelque chose de plus salutaire que toute croyance particulière : c'est l'intégrité de la croyance, et qu'éviter de scruter les bases d'une croyance, par crainte de les trouver vermoulues, est immoral tout autant que désavantageux. Avouer qu'il existe une chose telle que le vrai, distinguée du faux simplement par ce caractère que, si l'on s'appuie sur elle, elle conduira au but que l'on cherche sans nous égarer, avouer cela et, bien qu'en étant convaincu, ne pas oser connaître la vérité, chercher au contraire à l'éviter, c'est là, certes, une triste situation d'esprit.

CHARLES-SANDERS PEIRCE

Les prisons de l'esprit ¹

PREMIER JANVIER 2000, FRANCE 2, journal télévisé de la nuit : la crasse intellectuelle la plus dégradante s'étale sur l'écran de cette chaîne publique où la présentatrice interroge et écoute, béate, pendant de longs moments... une médium-voyante bafouillant sur la politique internationale, la guerre en Tchétchénie, les cataclysmes, la météorologie ou l'économie !

Voilà un journal d'informations qui augure bien pour l'année qui vient. Mais laissons un peu retomber notre justifiée colère.

La question se pose alors ainsi : qu'est-ce qui pousse quelqu'un à proférer et/ou gober de telles imbécillités ? Le milieu journalistique est-il capable de vraiment donner une information ?

Laissons retomber encore d'un cran notre colère.

Quelles sont les « raisons » qui poussent quelqu'un à croire ? et en quoi ? ou, formulé autrement, quelles sont les causes socio-psycholo-

1. Ce titre a été choisi en souvenir d'un film canadien de Pierre Lasry, *Prisons de l'esprit* (*Captive Minds : Hypnosis and Beyond*), 1984, 16mm, 55 min.

giques de la croyance, des croyances ? Doit-on nécessairement démarquer *la croyance*, relevant du « religieux », *des croyances*, relevant des « mythes et légendes populaires » – comme d'aucuns le clament ? Y aurait-il des croyances, cultes sotériologiques ou non, bénéfiques et des croyances néfastes ? Des croyances qui constituent une élévation spirituelle de l'âme et des croyances qui constituent une descente (aux Enfers ?) et ravalent l'homme au rang de la bête ?

Bien que des siècles de marketing direct puissent faire croire à une différenciation de ces divers types de croyances, il est un point commun indéniable : l'abandon de la raison. Tout le reste est question d'emballage et de manipulation de la véritable histoire des hommes.

POURQUOI CROIRE ?

Dans un premier temps, restreignons-nous au singulier de majesté, à *la croyance*.

La croyance est souvent tout simplement la conséquence d'un processus de *sociabilisation*. Raison évidente mais souvent oubliée : la très grande majorité des personnes ont accepté « automatiquement » la religion de leurs parents. L'enfant intériorise les éléments dominants de la culture environnante et la religion en fait partie. Des enquêtes américaines ont ainsi montré que le meilleur paramètre pour prédire si un enfant allait accepter ou non les croyances religieuses de ses parents était la « force » avec laquelle ces croyances étaient affichées dans le foyer familial. La perpétuation de la religion (bien qu'affaiblie) est donc tout simplement le fait que le nombre de parents religieux est à l'heure actuelle très largement supérieur à celui des non-religieux.

Mais que peut apporter la religion qui conforte les personnes – une fois l'empreinte parentale estompée – dans leur « choix » ? La religion fournit des gratifications ² – évidemment non exclusives à la religion mais que celle-ci a l'avantage de présenter simultanément – qui sont autant de ressorts.

2. Bruce Hunsberger, « Social-psychological causes of faith », *Free Inquiry*, vol. 19, n° 3, été 1999, p. 34-37.

UN SENS DE (DANS) LA VIE

De nombreuses personnes sont à la recherche d'un « sens » qu'elles présupposent exister (en oubliant que la « finalité » de l'univers, censée traduire l'existence d'une entité supérieure, n'est en rien une propriété intrinsèque de cet univers mais tout simplement une création de notre esprit). Elles pensent trouver ce sens dans la religion car cette dernière se présente comme offrant des *explications* du monde et de l'univers.

Indépendamment du fait que la réponse apportée soit correcte ou non, le simple fait d'avoir – ou de penser avoir – une « réponse » permet de se rassurer.

UN (RÉ)CONFORT

Lorsque des personnes non religieuses a priori se tournent vers la religion, elles le font très souvent pour des raisons *psychologiques* et émotionnelles. Face aux problèmes rencontrés (disparition d'êtres chers, dysfonctionnements familiaux, comportement criminel, drogues, etc.), la religion leur offre alors le réconfort – donc la possibilité de vivre « heureux » – qu'ils n'ont pas trouvé dans « leur » vie.

Notons au passage que ceux qui, par contre, abandonnent une religion le font essentiellement pour des raisons *intellectuelles*. Il s'agit souvent d'une déconstruction de l'édifice même et des fondements sur lesquels est « basée » une religion qui les amènent à ne plus pouvoir objectivement croire à la religion qu'on leur a enseignée (inculquée ?). Si cette déconstruction est systématique, ces personnes se tournent souvent vers la science comme une aide au tracé de leur vie.

UN TAMPON/SUPPORT SOCIAL

Au-delà du niveau individuel, la religion agit, pour de nombreuses personnes, comme une sorte de tampon contre les angoisses, le stress, la maladie, la mort des proches, etc. L'appartenance à une « structure » religieuse permet de trouver une aide concrète pour affronter – en groupe – les problèmes de la vie (sans que cela n'implique en rien que les groupes religieux soient plus « soudés » que d'autres groupes).

UN STATUT

L'acceptation, l'intégration, dans une communauté religieuse présente l'avantage supplémentaire d'offrir un statut, sinon un prestige. L'accepté, l'initié, se sent, se sait, supérieur au reste de la communauté globale dont sa communauté religieuse est un sous-ensemble (mais que l'accepté perçoit ou place comme un « sur »-ensemble, une émanation, une sélection).

UNE JUSTIFICATION

Poussée dans ses positions extrêmes, la religion peut également fournir une justification, un alibi, aux comportements « autoritaristes » de certaines personnes. Diverses études menées sur le sujet ont en effet montré que le fondamentalisme religieux est fortement corrélé avec des attitudes et des comportements racistes (et/ou sexistes).

En résumé, la béquille psychologique qu'est la croyance semble apporter à l'individu plus de « bénéfices » que de « coûts » et je ne suis pas sûr que l'athéisme puisse en proposer autant. Étant donné que – contrairement aux idées médiatisées à l'heure actuelle – démarche religieuse et démarche scientifique sont inconciliables ³, et que seule l'approche scientifique – non triviale et nécessitant un réel apprentissage – peut nous donner des connaissances objectives, qui pourrait alors s'arroger le droit de retirer cette béquille s'il ne peut offrir la marche à l'individu en question ?

Vivre sans les « bénéfices » associés à une religion nécessite une personnalité forte et indépendante. Ce que nous pouvons – devons – faire est donc d'apporter une information qui trop souvent fait défaut sur tous les sujets et thèmes relevant des croyances et religions. Et quand on parle de « religions », il faut penser spectre large car cela concerne aussi les florissantes « para-religions ».

3. Voir Jean Bricmont, « Science et religion : l'irréductible antagonisme », *infra*, p. 131-151.

QUE (EN QUOI) CROIRE ?

Il faut tout d'abord attirer l'attention sur le fait que croire peut être... tout à fait justifié. À condition de bien distinguer *croire* de *croire en* ⁴. Un biologiste a récemment rappelé que si on lui pose la question « croyez-vous en l'évolution ? », le problème est un peu faussé ⁵. En effet, les scientifiques ne croient pas *en* l'évolution, ils « croient l'évolution ». Ce qui n'est pas la même chose. Au-delà de la sémantique, il y a ici une réelle différence dans les démarches qui sous-tendent les deux formulations. Les scientifiques croient l'évolution parce que de nombreuses données objectives la soutiennent et ils croiront l'évolution tant qu'un nouvel ensemble de données ne montrera pas autre chose. Alors que « croire *en* l'évolution » implique la foi, comme croire aux fées ou, évidemment ici, « croire en la création » (pour légitimer leur approche, les créationnistes cherchent à faire... croire que les scientifiques acceptent la théorie de l'évolution à la manière « croire en », c'est-à-dire comme une profession de foi).

Cela étant dit, en quoi croit-on ? Le domaine est vaste depuis les croyances simples ou simplistes jusqu'aux croyances qui sortent vraiment des normes, de l'ordinaire. Et il n'est pas question ici de faire ne serait-ce qu'un tour d'horizon. En fait, même une croyance extraordinaire ne nécessite pas de cause extraordinaire. Toute croyance est nécessairement dépendante des phénomènes qui l'ont créée. La croyance en Zeus lanceur du foudre, le célèbre faisceau céleste de dards en zigzag, semble dépendre tout de même légèrement du fait que *la* foudre « tombe » de temps en temps sur le domaine réel et concret des pauvres terriens que nous sommes...

Le mythe n'imagine pas la cause de phénomènes connus comme certains ont pu le dire ; en effet, le mythe imagine la cause de phénomènes *observés* mais évidemment non connus sinon sa nécessité serait nulle. Si l'on veut bien ôter ici l'utilisation philosophique du mythe (on parle ici

4. On retrouve ici le problème du choix des mots que j'ai déjà soulevé par exemple in *Le Paranormal*, coll. « Science ouverte », Seuil, 1985 (1997).

5. Barry Palevitch, « Science and the Versus of religion », *Skeptical Inquirer*, vol. 23, n° 4, juillet-août 1999, p. 32-36

du mythe populaire et non du « mythe-conte » philosophique), je pense que l'on peut résumer la situation en disant que « le rite précède le mythe ». Le phénomène se produit, se re-produit ; le comportement superstitieux s'installe et démarre une croyance ; « l'élu » structure le mythe, complète la croyance, l'affine, la rend présentable, exportable. L'intronisation de nouveaux prêtres la fait perdurer. Les pratiques rituelles de départ peuvent ensuite se modifier lentement sous l'action interne de la complexification du mythe ou sous l'action externe de diverses contraintes sociales ou se transmettre telles quelles à une autre religion qui les absorbera – syncrétisme oblige – en faisant évoluer son propre mythe.

« Qui ne mangera pas mon corps et ne boira pas mon sang de manière qu'il se mélange à moi et que je me mélange à lui, celui-là n'aura pas de salut. » Jésus ?... Non, Zoroastre, 600 ans avant...

« Celui qui ne mangera point mon corps et ne boira point mon sang de façon à se confondre avec moi et moi avec lui n'aura point de salut. » Ah, cette fois-ci Jésus ?... Non, Mithra ! Et toujours bien avant ⁶...

En vérité, en vérité je vous le dis, plagiaire est Jésus-Christ.

Le plus bel exemple de croyance largement répandue est peut-être celui de la simple existence terrestre de l'être qui, pour beaucoup de nos concitoyens, incarne (le mot est juste) la divinité : Jésus Christ. De nombreux (mais pas assez nombreux encore !) spécialistes qui ont travaillé et travaillent sur le sujet en viennent à conclure que le christianisme primitif a été docète (et cela jusque vers 144, date de l'excommunication de Marcion dont l'évangile présentait un christ céleste). Et qu'il n'y a finalement pas le minimum de preuves exigibles en faveur de l'existence de Jésus : « Les travaux effectués depuis un siècle ont réduit l'Historicité à n'être plus guère qu'un acte de foi, une habitude mentale, une attitude opportuniste » ⁷. Ce que même des hommes

6. Guy Fau, *Le Christianisme sans Jésus*, auto-édité, 1995 (Guy Fau, av. de la Gare, 07220 Viviers). Voir également *La Fable de Jésus*, éd. Rationalistes, 1967.

7. Jean-Kléber Watson, *Le Christianisme avant Jésus-Christ*, auto-édité, 1988 (ouvrage en souscription : Henri Labbé, 19 avenue Jeanne-d'Arc, 24000 Périgueux).

d'Église ont reconnu depuis belle lurette : « Ah ! que nous sommes enrichis par cette fable de Christ », Léon X... pape de 1513 à 1521 ⁸.

La croyance nécessite (ou implique ?) l'existence, et c'est pour affirmer cette existence que les reliques sont sorties de leur grenier pour soutenir la foi vacillante. Et ce n'est pas le « Saint Suaire de Turin » que l'on remet actuellement en selle avec des arguments fallacieux qui pourra prouver quoi que ce soit. Il est démontré depuis quelque temps déjà que ce linge est un pur produit made in France au XIV^e siècle ⁹. Contrairement même aux contre-vérités que les médias nous assènent (et que nous allons subir à plus grande échelle encore au cours du « Jubilé 2000 »), la probable technique de fabrication est d'une simplicité enfantine. J'ai moi-même, ainsi que plusieurs de mes étudiants de zététique, fabriqué des « suaires » avec les produits d'époque et le résultat offre toutes les caractéristiques du linge de Turin.

Impossible me direz-vous que l'on puisse arriver à faire croire à un Jésus terrestre si tel n'était pas le cas ; un mythe ne s'impose pas, pas aussi facilement, pas aussi largement en tout cas. Pas si sûr. Non seulement un mythe se fabrique mais un mythe peut s'imposer. Et il n'est nul besoin d'être éloigné de plusieurs centaines d'années de l'époque du personnage central (lorsqu'il a une existence réelle) pour réussir cette opération de marketing. Cela peut même se fabriquer du vivant du personnage.

L'exemple nous en est fourni par un mythe tout ce qu'il y a de plus récent : celui de mère Teresa. Alors que cette femme, décédée en 1997 avec une auréole déjà bien tressée, a prôné une théologie de l'asservissement qui ne soulage en rien les misères des déshérités mais soulage simplement la conscience des nantis, elle est présentée par beaucoup de médias comme une sainte – qu'elle ne devrait pas tarder à devenir, le pontificat de Jean-Paul II étant marqué par une boulimie de béatifications et de canonisations ¹⁰. Un journaliste a mené l'enquête, et le

8. Jean Meslier, *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier, prêtre curé d'Étrépigny et de Balaives (1664-1729)*, Coll. « Lumières de tous les temps », éd. Rationalistes, 1973.

9. Henri Broch, *Le Paranormal*, *op. cit.*

10. Déjà plus de 600 béatifications et 300 canonisations ! alors que pour les quatre siècles précédents, le Vatican a canonisé 679 personnes...

résultat est plus qu'édifiant. Il montre que « mère Teresa, une des rares intouchables dans l'univers mental des naïfs et des médiocres » s'est livrée à une exploitation du marché de l'espoir alors que même les simples soins normaux n'étaient *pas* assurés. Il s'agissait en fait non de tenter de soulager les douleurs des mourants mais de « promouvoir un culte fondé sur la mort, la souffrance et la sujétion » ¹¹.

J'ai encore en mémoire ce que me disait à Bombay, en janvier 1978, un travailleur indien avec qui j'avais pu nouer contact. Une sourde colère dans les yeux, il m'expliquait que « le pire fléau que connaît l'Inde, c'est mère Teresa. » Ce pays avait eu le temps de juger sur pièces... Il y a beaucoup plus de dévouement, beaucoup plus d'humanité, chez un gosse de 17 ans qui se fait pompier volontaire et passe des nuits entières à porter secours à son prochain accidenté, inondé, agressé et menacé par les flammes que chez une femme qui propose comme seul secours une agonie lente, une souffrance exacerbée et un « billet pour le ciel » alors qu'existent les médicaments – très simples quelquefois – soignant les affections dont souffrent les personnes dont elle « s'occupe » et que cette sainte médiatisée possède tous les dollars nécessaires pour se les procurer.

Pour clôre sur le chapitre de « Mère » Teresa ¹², le 25 décembre 1999, une grandiose nouvelle est diffusée : un sondage a montré que cette religieuse est considérée par les Français comme... « l'humaniste du siècle ». Il y a vraiment de quoi frémir.

SCIENCE/FAITS & RELIGION/MORALE ?

La science parle pour les faits, la religion parle pour la morale a-t-on coutume d'entendre. Mais il est plus qu'évident que les croyants n'ont pas le monopole de cette dernière et que la religion n'est pas la seule habilitée – si elle l'est ! – à parler de morale. Quelle est d'ailleurs son « expertise » dans ce domaine ?

11. Christopher Hitchens, *Le Mythe de mère Teresa*, Dagorno, 1996.

12. C'est l'écriture précise que j'ai adoptée car, si cette femme ignorait ce que maternité veut dire, elle connaissait fort bien ce que dollar signifie.

« Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens » ne me paraît pas relever d'une démarche particulièrement morale... Les Albigeois, c'est assez loin, me direz-vous. Soit. Mais alors que dire de : « L'enfant anormal [après « l'incident » de Seveso et le problème pour les femmes enceintes de la région touchée par la dioxine, sachant que l'avortement en Italie n'est pas à la mode papale] est la croix que ces jeunes femmes ont à porter sur Terre comme Jésus a porté la sienne ». *No comment*.

Il est également complètement faux de dire que la religion n'empiète en rien sur le domaine scientifique. Le zoologue Richard Dawkins l'a bien mis en évidence ¹³. La naissance de la Vierge, son assomption (ascension miraculeuse et présence *corporelle* de la Vierge au ciel après sa mort, dogme créé en 1950 par Pie XII), la résurrection de Jésus, etc. sont des affirmations clairement de nature scientifique, c'est-à-dire qui relèvent du champ d'investigation de la science. Si Jésus a un père en chair et en os ou non n'est pas un problème de morale ou de « valeur », c'est une simple question de faits concrets, constatés ou non. Même si l'on n'a pas de quoi répondre à l'heure actuelle, cela demeure une question qui relève du champ scientifique, non d'un « champ de valeurs morales ».

C'est au niveau du symbole nous dira-t-on. Vous ne pouvez pas, vous ne devez pas « enquêter » sur ces sujets. Or, ce qui donne de l'impact à ces déclarations et qui permet de faire du prosélytisme, c'est justement que ces allégations, loin du symbole, revendiquent un pouvoir relevant du champ scientifique. Elles font en effet référence à un pouvoir s'opposant aux lois de la nature, supérieur donc en intensité à ces dernières ; par là-même elles sont *dans* le champ scientifique.

Voilà qui nous fait quitter le singulier de majesté et nous mène directement – sans aucune discontinuité – aux croyances dans leur pluralité, aux pseudo et parasciences ¹⁴. Si la « rationalité » a une place évidente et *a priori* éminente dans l'évaluation de nos croyances et dans leur dé-construction, il pourrait sembler provocateur de (se)

13. Richard Dawkins, « You can't have it both ways : irreconcilable differences ? », *Skeptical Inquirer*, vol. 23, n° 4, juillet-août 1999, p. 62-64.

14. Henri Broch, « Science, pseudo-sciences et zététique », *Dictionnaire encyclopédique Quillet Actuel*, 1994, p. 184-190.

poser une autre question : « La rationalité a-t-elle une place dans la construction de nos croyances ? »

Ce n'est *pas* le niveau scolaire qui définit les croyances de quelqu'un (bien que le *niveau* de croyance soit lié au niveau scolaire, comme nous le verrons plus loin) mais le niveau scolaire *oriente* le choix vers des revendications ou des faits paraissant plus compatibles avec ce niveau, plus « rationnels ».

Par exemple, dans le cas de la radiesthésie, le pendule – symbole de cette parascience – pourra servir pour une personne à faire de la divination, de la « voyance » sur cartes à jouer ou tout autre support ; mais, pour une personne dont le niveau d'études sera plus élevé, ce même pendule interviendra plutôt pour la détection des sources telluriques de la « géobiologie » ou la détection des variations magnétiques de la « sourcellerie » si chère au professeur Yves Rocard. Le délire est le même dans les deux cas, mais il fait plus chic et mieux adapté au niveau d'études dans le cas de la sourcellerie. Le choix est plus « rationnel » ! Quand on commence à chercher des explications, on a du mal à admettre le côté « irréal » du hasard ou irréal de la voyance. On recherche donc des « explications scientifiques » et le fluide magnétique des sourciers, prétendument bien concret, vient à point nommé...

LA MONTÉE DE L'OCCULTE

Au pays de Condorcet, les croyances fleurissent et l'état des lieux est plus qu'alarmant ¹⁵. J'ai plusieurs fois eu l'occasion de l'écrire et je ne rappellerai ici que quelques données.

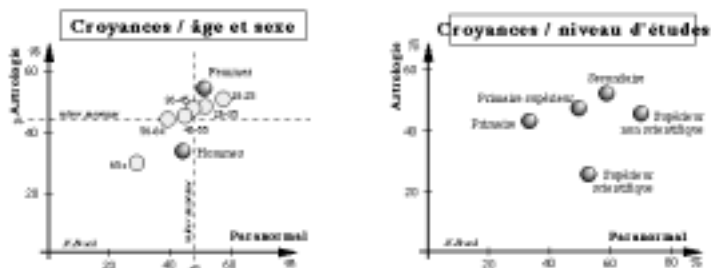
Ce tableau résume une enquête que j'ai menée il y a près de vingt ans sur les crédits respectifs qu'accordaient les étudiants de premier cycle scientifique à la psychokinèse (torsion des métaux par le pouvoir de l'esprit, très à la mode à cette époque-là avec le sieur Uri Geller) et à la dilatation relativiste du temps. Des enquêtes d'envergure nationale ont confirmé ces tristes constatations que l'on aurait pu supposer être un exemple isolé, dû à un contexte local ou une formu-

15. Henri Broch, *Au cœur de l'Extra-ordinaire*, coll. « Zététique », Éd. Chimérique, Bordeaux, 1994.

Enquête parmi les étudiants de Premier cycle Sciences. Université de Nice. Deug A1, B1 et A2. 1982-83			
Psychokinèse / Relativité	"Division de vallées par le pouvoir de l'esprit"	"Bris de lien / rebroussement de temps"	H. Broch
Prouvée scientifiquement, un acquis scientifique ?.....	68	18	
Reconnue comme acceptable, plausible ?.....	14	18	
Peu probable ?.....	15	7	
Pure spéculation théorique ?.....	0	52	
Infirmée complètement ?.....	3	5	

lation ambiguë des questions posées. Les trois graphes qui suivent sont basés sur des travaux publiés par deux sociologues concernant la population française ¹⁶.

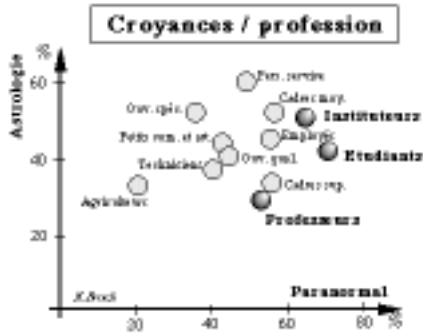
Le niveau de croyance baisse avec l'âge de manière quasi continu et, chose alléguée depuis longtemps, la disparité homme / femme est très clairement confirmée en ce qui concerne l'astrologie. Contrairement à ce que l'on pouvait supposer *a priori*, le degré de croyance au paranor-



mal est *directement* proportionnel au niveau des études effectuées, avec une petite exception pour le supérieur scientifique... dont le degré de croyance au paranormal reste toutefois supérieur à la moyenne !

16. Daniel Boy & Guy Michelat, « Croyances aux parasciences. Dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, XXVII, 1986, p. 175-204.

En ce qui concerne le niveau de croyance en fonction des catégories socioprofessionnelles, les résultats sont tout aussi surprenants. Les enquêteurs notaient même que « les instituteurs sont un groupe pivot puisqu'ils se définissent comme le groupe qui croit le plus fréquemment à l'astrologie et au paranormal ». Les professeurs, bien qu'ayant



un niveau de croyance en l'astrologie « faible » (près de... 30 % tout de même !), ont un niveau de croyance au paranormal *supérieur* à la moyenne.

Conclusion : le milieu éducatif et l'*ensemble* de ses acteurs – instituteurs, professeurs, étudiants – est particulièrement caractérisé par son niveau *élevé* de croyance au paranormal.

Les données présentées en 1993 au colloque « La pensée scientifique, les citoyens et les parasciences » montrent une aggravation des constatations précédentes. Plus de un Français sur deux croit à la télépathie et un sur dix aux fantômes – le milieu éducatif ne fait pas exception à la règle. On pourrait pousser un soupir de soulagement en apprenant par d'autres données que 81 % des Français pensent que « le développement de la science entraîne le progrès de l'humanité ». Mais l'enthousiasme sera de courte durée lorsque l'on découvre que, simultanément, 58 % de ces mêmes Français pensent que « l'astrologie est une science ». Ce qui oblige manifestement à prendre la première réponse avec de longues pincettes et en réduit singulièrement le contenu véritable...

"Les Français, la pensée scientifique et les para-sciences"
SOFRES. Cité des Sciences, Le Monde, Fondation EDF. 1993

<i>Croyance ?</i>	%		
	<i>Oui</i>	<i>Non</i>	<i>sans avis</i>
Guérisons par magnétiseur, imposition des mains	55	40	5
Transmission de pensée	55	42	3
Explication des caractères par les signes astrologiques	46	49	5
Rêves qui prédisent l'avenir	35	62	3
Prédictions par les signes astrologiques, horoscopes ...	29	68	3
Prédictions des voyantes	24	72	4
Inscription de la destinée dans les lignes de la main ...	23	72	5
Envoûtements, sorcellerie	19	79	2
Passages sur Terre d'extraterrestres.....	18	77	5
Tables tournantes.....	16	81	3
Fantômes, revenants	11	87	2

H. Broch

LA CHUTE DE L'EAU CULTE & DU RESTE...

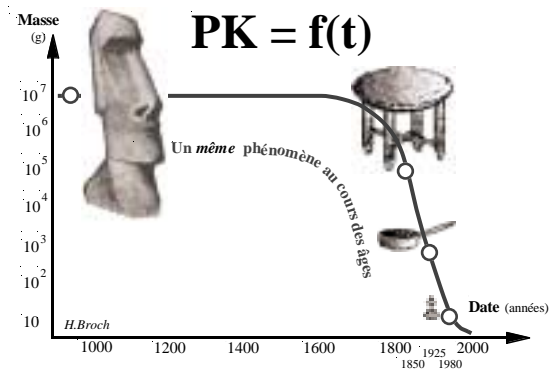
Si les croyances sont en pleine expansion, il faut bien se rendre compte que les phénomènes sur lesquels sont basés ces croyances ne croissent, eux, *ni en nombre, ni en intensité*. Au contraire même, le corpus va en se rétrécissant comme une peau de chagrin. Multiplication de pains, sorcières sur un balai et lamas tibétains lévitant se font de plus en plus rares... Et l'intensité des phénomènes décroît elle aussi.

À titre d'exemple, voici la variation de la « puissance » de guérison de l'eau de Lourdes en fonction du temps¹⁷. La chute (qui n'empêche en rien l'augmentation du nombre de pèlerins) est assez claire. Cette variation n'est pas confinée à ce seul site marial. On peut même généraliser cette décroissance à tout autre phénomène « paranormal », comme le montre l'examen du pouvoir de psychokinèse (le fameux pouvoir de déplacer des objets à distance par la seule concentration de l'esprit) en fonction du temps.

17. Thérèse & Guy Valot, *Lourdes et l'illusion*, Maloine, 1957.



Le « mana » est censé avoir déplacé il y a plusieurs siècles les statues de l'île de Pâques (plusieurs tonnes). Dans les années 1850, ce *même* pouvoir prétendait mouvoir de lourdes tables (une centaine de kilogrammes). Quelques décennies plus tard, on s'occupe de casse-



roles (un kilogramme). Dans les années 1970, on se réduit au possible déplacement de petits objets, comme des pièces d'un jeu d'échecs. À l'heure actuelle, ce *même* pouvoir permettrait, à un médium se concentrant très très très fortement, de déplacer... un infime bout de papier (un gramme) !

Le phénomène PK a donc chuté – évidemment parallèlement à la sophistication des moyens de contrôle – par un facteur de plus d'un million au cours du temps.

LES RAISONS DU « PARADOXE »

Le paradoxe apparent que pose la juxtaposition-comparaison de la forte *croissance* des croyances au paranormal avec la *diminution* du nombre de phénomènes et de leur intensité peut toutefois s'expliquer assez simplement.

CAISSE DE RÉSONANCE DES MÉDIAS « ÉLECTRONIQUES »

Le corpus des phénomènes paranormaux reçoit en effet aide et soutien de cette caisse de résonance sans équivalent pour les générations passées¹⁸. Alors qu'un esprit malin de village n'aurait eu, au début du siècle, qu'une renommée très locale, il a suffi qu'un *poltergeist* sans prétention taquine un petit village belge pour que CNN fasse faire le tour du monde à cette information.

DÉRIVE DÉONTOLOGIQUE DU MILIEU JOURNALISTIQUE

Il suffit de songer aux mensonges caractérisés diffusés par certaines émissions consacrées (ou non) au « paranormal » et à la dérive déontologique de journalistes qui n'hésitent pas à sacrifier la vérité sur l'autel audimatique – et du rapport financier. Sans parler de la stupidité de certains – au risque d'insister lourdement, je vous rappelle le journal télévisé inaugural de France 2.

Non, les médias – la généralisation est abusive et le concept dé-responsabilisant, il faut entendre ici « de très nombreux médias via les producteurs et journalistes qui en font le contenu » – ne sont point les Prométhée(s) qu'espéraient souvent leurs propres fondateurs. Ils ne donnent pas non plus aux lecteurs-auditeurs-visionneurs ce que ces derniers attendent ; ils ne sont pas les « traducteurs », les « intermédiaires », les « médiums » (!) d'une demande. Ils *créent* cette demande

18. Pensez à l'audience du journal télévisé de France 2, le 1^{er} janvier 2000 !

et font ensuite mine de simplement y répondre. Ils ne sont pas neutres mais accentuent au contraire les phénomènes de retour à la religiosité – et à la pacotille qui va avec. « Dans ce sens, alors qu'ils semblent fonctionner comme un thermomètre qui enregistre une hausse de température, les médias font au contraire partie du combustible qui alimente la chaudière. ¹⁹» Cette description est peut-être plaisante, mais elle est malheureusement fautive. Un combustible se consomme et disparaît dans la chaudière. Ce qui n'est, vous en conviendrez, pas le cas des médias. Ces derniers sont plutôt un des *chauffeurs* qui alimentent en combustible la chaudière.

COURROIE DE TRANSMISSION DU... MILIEU ÉDUCATIF !

Contrairement à ce que l'on aurait pu supposer *a priori* et en confirmation des niveaux de croyance en fonction des catégories socioprofessionnelles, le milieu éducatif se fait... la courroie de transmission des croyances. C'est ainsi que pendant trois ans, jusqu'en 1994-1995, quatre classes de 6^e d'un collège *public* du sud de la France ont été formées (avec l'accord de l'ensemble de l'équipe « pédagogique ») en triant les élèves sur critères... astrologiques ! Et cette « astropédagogie » n'est pas un épiphénomène ²⁰.

REMPLACEMENT RAISON —> SENSATION

Nous vivons actuellement une phase particulière de modification des processus d'acquisition des connaissances. L'expansion de l'information est en effet essentiellement, sinon seulement, caractérisée par une enflure de l'image visuelle et de la sensation immédiate au détriment du symbole écrit et de l'analyse étayée.

En tant que moyen de communication, l'écrit permet une analyse détaillée, construite, critique et disponible sur un intervalle de temps conséquent, alors que les médias actuels font une place grandissante à l'image instantanée et aux stimuli qu'elle déclenche. Cette substitution du couple « symbole écrit + analyse étayée » par le couple « image vi-

19. Umberto Eco, *La Guerre du faux*, Grasset, 1985.

20. Henri Broch, « Les phénomènes paranormaux... », *op. cit.*

suelle + sensation immédiate », ce progressif et sournois remplacement de la raison par la sensation mériterait d'être étudié de manière globale, au-delà même de la conséquence pour laquelle je l'évoque ici, à savoir le confortement du type de pensée qui sous-tend les croyances.

TRIPES OU ENCÉPHALE ? *THAT'S THE QUESTION*

La science et la culture sont au centre de l'homme moderne. Voilà pourquoi, au-delà des difficultés qui peuvent exister, un scientifique, citoyen impliqué dans la société dans laquelle il vit, peut et *doit* soulever les problèmes posés par le développement des pseudosciences et des croyances.

Il est d'autant plus important que cela se fasse que la science est, par définition, ce qui gêne les dogmatiques. Le rôle de citoyen du scientifique prend donc un sens particulier et s'élargit au-delà de la simple sphère du « paranormal » et son action dans la *res-publica*, par essence même politique, peut aider à mettre en évidence que croyances et paranormal sont intrinsèquement *opposés* à l'homme. En effet, dans ce « domaine », quelques questions se posent :

- Le destin de l'*homme-objet*, sans libre arbitre, est-il inscrit dans les arabesques des planètes, au cœur des étoiles ?
- Les extraterrestres sont-ils venus sur Terre pour éduquer les *hommes-primates* incapables d'évoluer par eux-mêmes ?
- Se laissera-t-on réduire par les médecines magiques à n'être qu'un *homme-tronc* ? A-t-on vraiment besoin d'accorder un pouvoir thérapeutique spécifique à des granules vides ou à de plaisantes aiguilles ? Niera-t-on l'impact de l'homme même au cœur de son corps ?
- Un pouvoir surhumain, se manifeste-t-il via les sujets choisis (par qui ?) que sont les médiums qui – leur nom l'indique – ne sont que des *hommes-supports* ?
- Y a-t-il une entité qui transcende l'homme et daigne se manifester au travers des miracles ? L'*homme-vassal*, sujet obéissant, est-il condamné à prendre ses lois, ses commandements, ses ordres au cœur du surnaturel ?

Contrairement à la forme de leurs allégations, la plupart des astrologues, archéomanes, patamédecins, parapsychologues et théologues

répondent finalement, sur le fond, aux questions qui précèdent de manière clairement affirmative. Toutes les « solutions » qu'ils proposent ainsi ne sont en réalité que des solutions de facilité qui posent comme base première l'inadaptation foncière de l'homme à pouvoir comprendre l'univers qui l'entoure. Alors qu'il serait si simple de souligner que s'investir avec les tripes ne doit pas nous empêcher de faire travailler un peu l'encéphale. Et qu'aux diverses questions qui peuvent se présenter, il faut essayer d'élaborer des éléments de réponse un peu plus pertinents que les véritables insultes à l'intelligence humaine que sont les allégations des psiphiles et autres croyants.

Cette négation de l'homme est bien mise en évidence dans la technique sectaire qui consiste à dépersonnaliser l'individu. Technique pouvant prendre différents aspects (y compris celui de... donner « une » personnalité à l'individu) mais restant de fait, sur le fond, toujours la même. Privation sensorielles, privations physiologiques, privation d'information, isolement, méditation, etc. Des marines US (ou l'équivalent français qui ne me vient pas directement à l'esprit) aux ashrams hindous en passant par Trappistes and Co, il n'est pas très évident de voir où est la différence de fond. Si tant est qu'il y en ait une. De fait, que le passage se fasse de M. Alfred Duparc à « Matricule 30-42-7824 » ou à « Soleil du Matin » ou à « Frère Gennaro », la technique de passage/dépersonnalisation est constante.

Ainsi, contrairement à la « réalité » affichée trop souvent dans la plupart des médias colportant monts et merveilles sur religions, croyances et pseudosciences, ces dernières ne sont que les aspects émergés d'un mode de pensée dont la base est, à l'inverse des allégations soutenues, la *négation même de la notion d'individu*. Le leitmotif est que des « forces » peuvent être mises en valeur par certains individus (les « élus », les « messies », les « surdoués » ; les autres n'étant que valetaille juste bonne à écouter...) qui pourtant ne sont pas les « générateurs » de ces forces, de ces pouvoirs, mais uniquement les « focaliseurs », les « prêtres », les « médiums ».

On assiste ainsi à une mystification de la connaissance qui a pour résultat une conception du monde dans laquelle de nombreux éléments sont irrémédiablement hors du champ de compréhension – donc du contrôle – de la majorité des individus. Cette déformation

des modes de pensée induit à terme une stratification du monde – ceux qui ont des « pouvoirs », savent et agissent et, loin en dessous, ceux qui s'étonnent, regardent et suivent sans comprendre – débouchant sur le fatalisme béat et la *déresponsabilisation* de l'individu.

Sans oublier qu'attitude scientifique et comportement civique ²¹ nécessitent en fait le *même* terreau mental-moral spécifique pour leur développement. Et une société véritablement démocratique présuppose nécessairement des citoyens aptes à la réflexion. Voilà pourquoi il serait encore plus grave qu'on ne le pense généralement que s'effondrent les bases mêmes de l'esprit critique.

Contrairement à ce que pensent de nombreux scientifiques ou philosophes, qui refusent de consacrer un *iota* de leur temps aux « non-sens paranormaux », ces stars médiatiques ne sont pas des déchets inoffensifs ou recyclables, propres à la consommation du plus grand nombre. Ce sont de véritables virus intellectuels pouvant infecter n'importe qui, scientifiques compris, et l'épidémie peut atteindre une envergure insoupçonnée jusqu'à ce que culture et société soient affaiblies, perdent leurs réactions de défenses immunitaires – le terme « sida intellectuel » serait ici étymologiquement parfaitement adapté – et se tournent contre la science, seul véritable moteur du progrès de l'humanité.

Dans notre société en quête d'expédients intellectuels, de gratifications réduites au seul niveau de l'imaginaire et de vertiges faciles, il est beaucoup plus tard que l'on ne croit. Raison de plus pour prôner *urbi et orbi* le développement de la raison.

CONCLUSION ?

Bien sûr, « la prévention et l'éducation au discernement restent sans doute les moyens les plus efficaces de lutter contre des groupes [...] qui manipulent les aspirations humanitaires et spirituelles des indivi-

21. Si j'écris « citoyen », les sourcils de certains risquent de se froncer s'ils se remémorent quelques lignes de Jean-Claude Michéa, «L'École du Capitalisme total», dans le n° 22 de la revue *Agone*...

du [...et], au-delà de la nécessaire vigilance des États, la meilleure réponse à la question [des sectes] reste probablement l'esprit critique des individus »²². Mais encore faut-il que l'esprit critique : 1. existe ; 2. ait une base sur laquelle s'exercer. Un esprit critique – sous la réserve évidente qu'il existe ou soit *formé* – tournera de fait à vide s'il n'est pas suffisamment *informé* et informé de manière suffisamment objective.

D'où le retour au problème : 1. du système éducatif ; 2. des médias. Sans l'*information*, l'utilité d'un esprit critique est nécessairement limitée (limitation que de nombreux groupes recherchent). Quant à la formation – première nécessité –, elle est peut-être difficilement assurée lorsqu'on se rend compte que le milieu des journalistes, des dits intellectuels et des enseignants constitue quasiment ... le vivier des croyances ! Noam Chomsky écrit à propos des journalistes qu'« ils ont créé l'image d'une masse stupide qui doit être dirigée par des intellectuels intelligents. En fait, ce que nous avons souvent découvert, c'est que ces intellectuels, ces classes éduquées, forment la partie la plus endoctrinée, la plus ignorante, la plus stupide de la population »²³.

Ne croyez pas que la découverte soit simplement due au fait que ce linguiste ait enquêté chez les néo-primates intellectuels du Nouveau-Monde aux racines culturelles courtes et étriquées (c'est à peu près la vision qu'en ont certains depuis le pays de Descartes). Dans notre bon vieux pays de France, flambeau du monde, je vous rappelle que des travaux de sociologues nous ont révélé que la croyance aux phénomènes paranormaux *augmente* avec le niveau « culturel » ! Et que la stupidité de certains journaux télévisés n'a plus de limites.

Un intellectuel est une personne dont la profession comporte essentiellement une activité de l'esprit. Certes, mais cela n'implique en rien que cette activité soit intelligente. De manière générale, face aux croyances, face à cette perte du sens (critique, évidemment), que peut-on essayer de faire *concrètement* ? Je vous renvoie, Lecteur, vers

22. Frédéric Lenoir, « Controverses à propos des sectes », *Manières de Voir (Le Monde diplomatique)*, n° 48, novembre-décembre 1999, p. 79-81.

23. Noam Chomsky, texte de 1987 cité par Gérard de Selys dans sa conclusion à l'ouvrage collectif *Médiamensonges*, éd. EPO, Bruxelles, 1991.

un remède qui me tient particulièrement à cœur : le développement de la zététique ²⁴.

Et pour finir sur une note optimiste, je voudrais dire que tout espoir n'est pas perdu puisque, quelque part dans un recoin perdu de l'encéphale, prêtres et fidèles gardent une parcelle de raison qui les poussent à accepter l'aide de la science et de ses applications comme nous le rappelait plaisamment, il y a déjà presque deux siècles, le naturaliste Lichtenberg : « Ce n'est pas parce qu'on prêche dans les églises que les paratonnerres y sont inutiles ». Mais que le sourire esquissé ne nous fasse pas oublier que lorsqu'on parle de religions, sectes, idéologies, savoirs « parallèles » et autres merveilles, pour ne point se ressembler sur la forme, les prisons de l'esprit n'en sont pas moins identiques sur le fond.

HENRI BROCH

Professeur de Physique &
de Zététique à l'Université de Nice-Sophia Antipolis

Informations sur le laboratoire et les cours de
Zététique de l'Université de Nice-Sophia Antipolis
[http ://www.unice.fr/zetetique](http://www.unice.fr/zetetique)

24. Henri Broch, « Les phénomènes paranormaux... au secours de la culture scientifique », *Bulletin de la Société Royale des Sciences*, Liège, Belgique, vol. 67, 1998, p. 235-253 ; « Teaching "Paranormal versus Zetetics" at the University », in Actes du European Skeptics Tenth Congress (16-20 septembre 1999, Maastricht, Pays-Bas), sous presse. (Une version abrégée est également sous presse dans la revue du CSICOP américain : « Save Our Science. The struggle for reason at the University », *Skeptical Inquirer*).

Science & religion : l'irréductible antagonisme

Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons-nous : Contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité ou le nombre ? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur des questions de fait et d'existence ? Non. Alors, mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions.

DAVID HUME ¹

IL SEMBLE QUE L'HEURE SOIT AU DIALOGUE, après des siècles de conflit et de séparation entre science et foi ou science et théologie. On ne compte plus les séminaires et les rencontres consacrés à ce thème. Des scientifiques éminents comme Friedrich von Weizsacker et Paul Davies ont reçu le prix « pour le progrès de la religion », offert par la fondation Templeton. L'American Association for the Advancement of Science a organisé récemment (en avril 1999) un débat public sur l'existence de Dieu ². L'hebdomadaire *Newsweek* n'hésite pas à procla-

1. Cette phrase, la dernière du livre, peut sembler un peu brutale, mais il ne faut pas oublier qu'à l'époque de Hume c'étaient en général les théologiens qui allumaient les bûchers (*Enquête sur l'entendement humain*, GF-Flammarion, 1983 [1748]).

2. Opposant le prix Nobel de physique Steven Weinberg à John Polkinghorne, physicien et pasteur anglican.

mer sur sa couverture que « la science découvre Dieu » (27 juillet 1998). Plus près de nous, l'Université Interdisciplinaire de Paris (UIP) ³ organise de nombreuses conférences sur le thème de la convergence entre science et foi, avec la participation de scientifiques de très haut niveau, et cette « université » jouit de soutiens puissants. Le « positivisme » n'est plus de mise en philosophie, et la science, post-quantique et post-gödelienne, s'est faite modeste. D'autre part, les théologiens se sont mis à l'écoute de la science, qu'ils ont renoncé à contredire ou à régenter. Tout ne va-t-il pas pour le mieux dans le meilleur des mondes ? Non. Je vais plaider une thèse qui va à l'encontre de cette tendance et montrer que, si elles sont bien comprises, la démarche scientifique et la démarche religieuse sont en fait inconciliables. Évidemment, la démarche religieuse est aujourd'hui difficile à cerner parce qu'elle est devenue terriblement vague et diversifiée, ce qui rend la critique malaisée. On peut toujours me répondre que je n'ai pas compris l'essence de la démarche et me renvoyer à la lecture d'un nouvel auteur. Je limiterai par conséquent ma critique à quatre axes qui me semblent caractériser les principales attitudes adoptées aujourd'hui par les croyants face à la science : d'abord, le concordisme, c'est-à-dire l'idée que la science bien comprise mène à la religion. Deuxièmement, la doctrine, opposée à la première, selon laquelle il existe différents ordres de connaissance, l'un réservé à la science, l'autre à la théologie (avec parfois la philosophie entre les deux). Troisièmement, la thèse, réactualisée récemment par le paléontologue Steven Jay Gould ⁴, affirmant que la science et la religion ne peuvent pas entrer en conflit parce que l'une s'occupe de jugements de fait, l'autre de jugements de valeur. Et, finalement, ce qu'on pourrait appeler le subjectivisme ou le postmodernisme chrétien. Pour conclure, je ferai quelques remarques sur l'actualité et l'importance de l'athéisme.

3. Qui n'est pas réellement une université mais une association qui organise des conférences et édite une revue, *Convergences*. Dans son conseil scientifique, on trouve, entre autres, Olivier Costa de Beauregard, Jean Staune, Anne Dambricourt-Malassé, Rémy Chauvin, Michaël Denton, Bernard d'Espagnat, John Eccles, Ilya Prigogine, Jean-Pierre Luminet, Trinh Xuan Thuan.

4. Voir Steven Jay Gould, *Rocks of Ages : Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine Books.

Pour le dire d'un mot, la racine de l'opposition entre science et religion porte essentiellement sur les méthodes que l'humanité doit suivre pour obtenir des connaissances fiables, quel que soit l'objet de ces connaissances. Un des principaux effets que la naissance des sciences modernes a eu sur notre façon de penser, c'est la prise de conscience, à l'époque des Lumières, des limites que la condition humaine impose à nos possibilités d'acquérir des connaissances qui vont au delà de l'expérience. Par ailleurs, je suis parfaitement conscient du fait que les idées avancées ici ne peuvent paraître neuves que dans la mesure où elles ont été en partie oubliées. Néanmoins, la confusion qui existe dans une partie du monde intellectuel à propos des rapports entre science et religion force malheureusement les incroyants à réaffirmer régulièrement leurs propres « vérités éternelles »⁵.

LE CONCORDISME

N'y a-t-il pas quelque chose d'un peu absurde dans le spectacle d'êtres humains qui tiennent devant eux un miroir et qui pensent que ce qu'ils y voient est tellement excellent que cela prouve qu'il doit y avoir une Intention Cosmique qui, depuis toujours, visait ce but... Si j'étais tout-puissant et si je disposais de millions d'années pour me livrer à des expériences dont le résultat final serait l'Homme, je ne considérerais pas que j'aurais beaucoup de raisons de me vanter.

BERTRAND RUSSELL

L'idée selon laquelle il existe une sorte de convergence entre science et religion est ancienne mais cette approche, après avoir été plus ou moins mise de côté pendant des années, connaît aujourd'hui un regain d'intérêt⁶. Ses partisans soutiennent que la science contemporaine elle-même offre de bons arguments en faveur de l'existence d'une transcendance ; contrairement à la science classique, matérialiste, du

5. Pour de bonnes critiques de la religion d'un point de vue scientifique, voir Bertrand Russell, « Pourquoi je ne suis pas chrétien », in *Le Mariage & la morale*, 10/18, 1997 ; *Religion and Science*, Oxford, Oxford U. P., 1961 ; Steven Weinberg, *Le Rêve d'une théorie ultime*, Odile Jacob, 1997 – surtout le chap. XI.

6. Fortement encouragé par des organisations comme l'UIP et la fondation Templeton.

xviii^e siècle, la mécanique quantique, le théorème de Gödel, le Big Bang et parfois la théorie du chaos nous offrent une image réenchântée du monde, indiquent les « limites » de la science et suggèrent un au-delà. Un exemple typique de ce genre de raisonnement est basé sur le « principe anthropique » : des physiciens ont calculé que, si certaines constantes physiques avaient été très légèrement différentes de ce qu'elles sont, l'univers aurait été radicalement différent de ce qu'il est et, en particulier, que la vie et l'homme auraient été impossibles ⁷. Il y a donc là quelque chose que nous ne comprenons pas ; l'Univers semble avoir été fait de façon très précise afin que nous puissions en faire partie. En fait, il s'agit d'une nouvelle version de ce que les anglosaxons appellent « *the argument from design* », à savoir que l'univers semble avoir été fait en fonction d'une certaine finalité et que cette finalité elle-même témoigne de l'existence d'un Grand Architecte ⁸.

Les scientifiques non-croyants répondent de différentes façons à ce genre d'arguments : par exemple, on peut dire que la situation est temporaire et que d'autres phénomènes qui, dans le passé, ont été

7. Voir une présentation critique de cette question in Pascal Salazar-Ferrer, « L'étrange prédiction du principe anthropique. Critique de l'argument de l'apocalypse », *Agone*, 1997, 17, 75-91.

8. À une époque où il est de bon ton de dénoncer le « politiquement correct » et la soi-disant politisation des universités américaines par la gauche académique, il n'est peut-être pas inutile de signaler les élans d'enthousiasme que l'argument anthropique suscite chez certains commentateurs de droite ; par exemple, Patrick Glynn, ancien expert de l'administration Reagan, consacre un ouvrage à cette idée qui, d'après lui, offre un « argument puissant et presque incontestable » en faveur de l'existence « de l'âme, de la vie après la mort et de Dieu ». Cet argument permet de combattre « les conséquences néfastes des politiques et de l'expérimentation sociales inspirées par l'athéisme », telles que les atrocités soviétiques et la révolution sexuelle américaine. Un éditorialiste de droite renommé, George Will, ironise en disant que les laïcs devront « porter plainte contre la NASA parce que le télescope Hubble apporte un soutien anticonstitutionnel à ceux qui sont enclins à croire ». Robert Bork, autre intellectuel de droite, se réjouit de ce que cet argument détruit les bases intellectuelles de l'athéisme parce que « la croyance religieuse est probablement essentielle si l'on veut que l'avenir soit civilisé ». (Voir Kenneth Silber, « Is God in the details ? », *Reason*, July 1999, disponible sur <<http://www.reasonmag.com/9907/fe.ks.is.html>>).

considérés comme des preuves évidentes de l'existence de la Providence, tels que l'extrême complexité des êtres vivants, ont été, en principe, expliqués scientifiquement. Par ailleurs, rien ne dit que l'univers observé est le seul qui existe et, s'il en existe plusieurs ayant des propriétés physiques différentes, nous nous trouverons forcément dans un de ceux où la vie est possible ⁹.

Mais cela ne va pas au fond du problème : les scientifiques « matérialistes » ne sont en général pas assez matérialistes ou, en tout cas, pas assez darwiniens (dans un certain sens du terme). La tradition religieuse ainsi qu'un narcissisme évident nous a laissé l'illusion que nous étions le centre de l'univers et le sommet de la création ¹⁰. Mais dans la vision scientifique du monde, nous ne sommes, métaphoriquement parlant, qu'un peu de moisissure perdue sur une planète quelque part dans l'univers, et que la pression de la sélection naturelle a muni d'un cerveau. En particulier, il n'y a strictement aucune raison de croire que nous pouvons répondre à toutes les questions que nous nous posons ¹¹. Et il est normal qu'il y ait de l'inexpliqué et du mystérieux dans le monde – c'est l'inverse qui serait surprenant ¹². Personne ne songe à faire jouer les orgues de la métaphysique parce que les chiens ou les chats ne comprennent pas certains aspects de leur environnement.

9. Voir par exemple, pour une bonne présentation de ce genre d'argument, Steven Weinberg, *op. cit.*, p. 224.

10. En fait, le plus remarquable dans la religion n'est sans doute pas tant le discours sur Dieu, mais la place que celle-ci attribue à l'homme. On trouve cependant des exemples d'anthropocentrisme aigu chez certains auteurs « matérialistes ». Par exemple, chez Engels : « Nous avons la certitude que, dans toutes ses transformations, la matière reste éternellement la même, qu'aucun de ses attributs ne peut jamais se perdre et que, par conséquent, si elle doit sur terre exterminer un jour, avec une nécessité d'airain, sa floraison suprême, l'esprit pensant, il faut avec la même nécessité que quelque part ailleurs et à une autre heure elle le reproduise » (*Dialectique de la nature*, Éditions sociales, 1968, p. 46). Premièrement, qu'en sait-il ? Deuxièmement, s'ils connaissaient la dialectique, les éléphants considéreraient peut-être leurs trompes comme la « floraison suprême »...

11. Par exemple : pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ?

12. Comme l'a correctement fait remarquer Einstein, le plus mystérieux dans l'univers, c'est qu'il soit compréhensible. Mais il ne l'est que partiellement.

Pourquoi réagir différemment lorsqu'il s'agit de ces animaux particuliers que sont les êtres humains ? Certes, la science fait reculer notre ignorance, mais elle n'élimine pas notre perplexité. En fait, plus on avance, plus on touche à des réalités qui sont soit très petites avec la mécanique quantique, soit très grandes ou très anciennes avec la cosmologie, et il n'est pas déraisonnable de s'attendre à ce que le monde nous apparaisse de plus en plus étrange. Le meilleur remède psychologique contre les dérives métaphysiques liées aux limites des sciences est de changer de perspective et de se dire que ce n'est pas le monde qui est magique, mais nous qui sommes bêtes.

Les partisans de la convergence répondront que l'analyse objective du monde suggère l'existence d'une transcendance et qu'il n'y a aucune raison de la rejeter comme hypothèse ; cette transcendance est peut-être invisible, mais les champs électromagnétiques ou la force de gravitation universelle ne sont pas non plus observables de façon directe. On observe leurs conséquences et, à partir de là, on infère leur existence. Pourquoi ne pas procéder de la même façon avec Dieu ? Pour une raison très simple : comment spécifier ce qu'est Dieu ? Lorsqu'on fait des hypothèses scientifiques, on les formule, du moins en principe, de façon mathématiquement précise et on en déduit des conséquences observables. Comment procéder ainsi pour le transcendant ? C'est impossible, presque par définition. Considérons, par exemple, l'idée que Dieu est tout-puissant : qu'est-ce que cela veut dire exactement ? Qu'il peut modifier les lois de la physique ? Ou même celles de l'arithmétique (par exemple, faire en sorte que $2+3=6$) ? Peut-il s'opposer au libre arbitre humain ? Peut-il empêcher la souffrance ? Sans aucun doute, les théologiens peuvent apporter des réponses cohérentes à ces questions. Le problème est qu'il est relativement facile de trouver toute une série de réponses cohérentes à presque n'importe quelle question, mais qu'il est difficile, en l'absence de tests empiriques, de savoir laquelle est la bonne.

Évidemment, une façon de donner un contenu précis à l'idée de divinité, c'est de se tourner vers l'une ou l'autre révélation. Mais il faut éviter de tomber dans un raisonnement circulaire. On ne peut pas accepter d'emblée qu'il s'agisse là de la parole de Dieu, au contraire, c'est ce qu'il faut établir. Or, il n'existe pas de révélation qui soit empirique-

ment correcte dans les domaines où l'on peut la vérifier ; par exemple, la Bible n'est pas particulièrement exacte en matière de géologie ou d'histoire naturelle. Pourquoi, alors, faire confiance aux assertions qu'on y trouve concernant des domaines où elle n'est pas directement vérifiable, tels que les caractéristiques du divin ?

On ne peut que s'étonner du fait que d'éminents scientifiques non-croyants se laissent parfois enfermer dans la problématique du concordisme. Steven Hawking, par exemple, affirme : « Mais si l'Univers n'a ni singularité ni bord et est complètement décrit par une théorie unifiée, cela a de profondes conséquences sur le rôle de Dieu en tant que créateur »¹³. En réalité, cela n'en a aucune, à moins d'arriver à caractériser Dieu de façon suffisamment précise pour servir d'alternative à l'absence de singularité et de bord (qui, eux, sont définis de façon mathématique). Le biologiste Richard Dawkins explique qu'il a un jour déclaré à un philosophe, au cours d'un dîner, qu'il ne pouvait pas imaginer être athée avant 1859, année de la parution de *L'Origine des espèces* de Darwin¹⁴. Ce qui revient implicitement à critiquer l'attitude des athées du XVIII^e siècle. Pour comprendre néanmoins pourquoi ceux-ci avaient raison, imaginons qu'on démontre demain – ce qui est évidemment impossible – que toutes les données géologiques, biologiques et autres sur l'évolution sont une gigantesque erreur et que la Terre est vieille de 10 000 ans. Ceci nous ramènerait plus ou moins à

13. Steven Hawking, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs*, Flammarion, 1989. On trouve une confusion bien plus grande encore chez Claude Allègre, qui considère que le « Big Bang établit la supériorité des religions du Livre sur toutes les autres croyances du monde » (*Dieu face à la science*, Fayard, 1997, p. 94, cité par Dominique Lambert, in *Science et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles, Éditions Lessius, 1999, p. 146).

14. Voir Richard Dawkins, *L'Horloger aveugle*, Laffont, 1999 (*The Blind Watchmaker*, New York, W.W. Norton, 1997). Dawkins explique correctement l'argument sceptique et pré-darwinien de Hume, mais il ne semble pas apprécier le fait que de tels arguments sont toujours nécessaires, même après Darwin, pour faire face par exemple à l'argument anthropique. La découverte de Darwin déplace le « problème » lié à l'argument basé sur la finalité apparente de l'univers, mais il ne le résout pas. La solution passe, même aujourd'hui, par une critique philosophique de la religion. Ceci dit, il n'y a pas de doute que le darwinisme a apporté un immense soutien psychologique à l'athéisme.

la situation du XVIII^e siècle. Nul doute que les croyants, surtout les plus orthodoxes, pousseraient un immense cri de joie. Néanmoins, je ne considérerais nullement cette découverte comme un argument en leur faveur. Cela montrerait que nous n'avons, après tout, pas d'explication de la diversité et de la complexité des espèces. Bien. Et alors ? Le fait que nous n'ayons aucune explication d'un phénomène n'implique nullement qu'une explication qui n'en est pas une (par exemple, une explication théologique) devienne subitement valable.

La célèbre phrase de Jacques Monod, «L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard ¹⁵», souffre également d'une certaine ambiguïté, qu'on retrouve chez certains biologistes ; que veut dire ici le mot « hasard » ? S'il signifie que l'homme n'était pas prédestiné, ce n'est pas réellement une découverte scientifique ; les explications en termes de causes finales ont été abandonnées pour des raisons similaires à celles qui ont mené à l'abandon des explications de type religieux (impossibilité de les formuler de façon à ce qu'elles soient testées). Mais si le terme désigne ce qui n'a pas de causes (antécédentes), alors la phrase exprime simplement notre ignorance concernant l'origine de la vie ou certains aspects de son évolution. Le hasard n'est pas plus une cause ou une explication que Dieu ¹⁶.

En fin de compte, le Dieu soi-disant découvert par la science, comme le hasard, n'est qu'un nom que nous utilisons pour recouvrir notre ignorance d'un peu de dignité.

Notons finalement que, lorsque l'Église s'est décidée à reconnaître ses torts dans l'affaire Galilée (au terme d'une enquête qui a duré de

15. Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, Le Seuil, 1971.

16. Remarquons que cette idée était parfaitement claire aux yeux de certains scientifiques « mécanistes » du xviii^e siècle ; par exemple, Laplace écrivait, à propos des « événements » : « Dans l'ignorance des liens qui les unissent au système entier de l'univers, on les a fait dépendre des causes finales ou du hasard, suivant qu'ils arrivaient et se succédaient avec régularité ou sans ordre apparent ; mais ces causes imaginaires ont été successivement reculées avec les bornes de nos connaissances, et disparaissent entièrement devant la saine philosophie, qui ne voit en elles que l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes » (*Essai philosophique sur les probabilités*, Christian Bourgeois, 1986 [1825], p. 32).

1981 à 1992), le cardinal Poupard déclara, en présence du pape : « Certains théologiens contemporains de Galilée n'ont pas su interpréter la signification profonde, non littérale, des Écritures ¹⁷ ». Mais ni lui ni Sa Sainteté ne semblent apprécier l'importance du fait que c'est l'action courageuse de milliers de non-croyants ou de croyants suffisamment sceptiques qui ont amené les théologiens à découvrir cette « signification profonde » ¹⁸. On ne peut s'empêcher d'être perplexé face au comportement d'une divinité qui se révèle dans des Écrits, dont la véritable signification échappe totalement durant des siècles aux croyants les plus zélés et ne finit par être comprise que grâce aux travaux des sceptiques ; les voies de la Providence sont vraiment impénétrables.

UNE RÉALITÉ D'UN AUTRE ORDRE ?

Toute connaissance accessible doit être atteinte par des méthodes scientifiques ; et ce que la science ne peut pas découvrir, l'humanité ne peut pas le connaître.

BERTRAND RUSSELL

L'attitude religieuse traditionnelle et, pourrait-on dire, orthodoxe, rejetée, souvent avec fermeté, l'idée d'une concordance entre science et foi et s'appuie plutôt sur l'idée que la théologie ou la réflexion religieuse nous donne accès à des connaissances d'un autre ordre que celles accessibles à la science ¹⁹. Ce genre de discours commence souvent en observant que l'approche scientifique ne nous donne qu'une connais-

17. *Documentation catholique*, n° 2062, 1992 (n° 5), p. 1070, cité in Dominique Lambert, *op.cit.*, p. 65.

18. Notons que ces théologiens ne se sont pas seulement opposés à Galilée mais également à l'idée que les comètes n'étaient pas des objets sublunaires, que le soleil avait des taches ainsi qu'à l'émergence de la géologie, à la théorie de l'évolution, à l'approche scientifique en psychologie et à de nombreux traitements médicaux. Pour plus de détails historiques, voir Bertrand Russell, *Religion and Science*, *op. cit.*

19. Pour une bonne critique du concordisme d'un point de vue catholique, voir Dominique Lambert, « Le "rénchantment" des sciences : obscurantisme, illusion ? », *Revue des questions scientifiques*, n° 166, 1995, p. 287-291.

sance très partielle de la réalité. En effet, le monde tel que le représente la science est assez étrange : où trouve-t-on dans cet univers de gènes, de molécules, de particules et de champs ce qui nous paraît faire la spécificité de l'être humain, à savoir nos sensations, nos désirs, nos valeurs ? Ne faut-il pas faire appel à une autre approche, non-scientifique, pour appréhender cet aspect essentiel de la réalité ? Et cette autre approche ne pourrait-elle pas nous indiquer le chemin qui mène vers une transcendance ?

Comme cette question est la source de pas mal de confusions, il faut, pour y répondre, distinguer soigneusement nos différentes façons de connaître ; tout d'abord, remarquons que l'immense majorité de nos connaissances ne sont pas « scientifiques » au sens strict du terme. Ce sont les connaissances de la vie courante. Néanmoins, elles ne sont pas radicalement différentes des sciences en ce sens qu'elles visent également à une connaissance objective de la réalité et qu'elles sont obtenues par une combinaison d'observations, de raisonnements et d'expériences. Ensuite, il y a l'approche introspective et intuitive de la réalité, qui nous permet de connaître nos propres sentiments et parfois de deviner ceux des autres. C'est elle qui nous permet d'avoir accès au monde des sensations et de la conscience. Comment relier ce monde subjectif au monde objectif tel que le décrit la science contemporaine est fort problématique et suggère effectivement que la vision du monde fournie par la science est incomplète. À nouveau, on peut soutenir que cette situation n'est que temporaire. Mais surtout, il ne faut pas oublier qu'il est normal que notre rapport à la réalité nous laisse insatisfaits et perplexes.

La démarche religieuse cherche parfois à utiliser l'aspect subjectif de notre expérience pour justifier ses assertions. Nous sentons « qu'il y a quelque chose qui nous dépasse » ou nous nous sentons en rapport immédiat avec une entité spirituelle, ce qui, poussé à l'extrême, débouche sur l'expérience mystique. Mais comment s'assurer que notre expérience subjective nous donne accès à des entités existant objectivement en dehors de nous, Dieu par exemple, et pas simplement à des illusions ? Après tout, il existe tant d'expériences subjectives différentes qu'il est difficile de croire qu'elles mènent toutes à des vérités. Et comment les départager si ce n'est en faisant appel à des critères

non-subjectifs ? Mais faire appel à de tels critères revient à mettre de côté le caractère probant de l'expérience subjective.

Par ailleurs, postuler, par exemple, l'existence d'une âme pour expliquer la conscience ²⁰ est une démarche aussi illusoire que postuler l'existence d'une divinité pour expliquer l'univers. L'âme est-elle immortelle ? Vient-elle à la naissance ou à la conception ? Comment interagit-elle avec le corps ? Cette interaction viole-t-elle les lois de la physique ? Respecte-t-elle la conservation de l'énergie ? Dès que l'on pose des questions concrètes, on se rend compte qu'il est impossible d'y répondre. Ou plutôt, qu'il est toujours possible de donner différentes réponses, mais qu'il n'y a aucun moyen de trancher entre elles. En fin de compte, notre approche subjective du monde ne nous permet pas plus d'inférer l'existence des êtres postulés par les religions (Dieu, l'âme, etc.) que notre approche objective.

En fait, l'appel à la vie intérieure comme signe d'une transcendance est une sorte de régression par rapport à la métaphysique classique. Celle-ci cherchait à atteindre un autre ordre de réalité en utilisant non pas notre intuition mais nos capacités de raisonnement *a priori*. Hume a très bien résumé le problème que rencontre cette approche : « La racine cubique de 64 est égale à la moitié de 10 », c'est une proposition fautive et l'on ne peut jamais la concevoir distinctement. Mais "César n'a jamais existé" ou "L'ange Gabriel ou un être quelconque n'ont jamais existé", ce sont peut-être des propositions fautes mais on peut pourtant les concevoir parfaitement et elles n'impliquent aucune contradiction. On peut donc seulement prouver l'existence d'un être par des arguments tirés de sa cause ou de son effet ; et ces arguments se fondent entièrement sur l'expérience. Si nous raisonnons *a priori*, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi. La chute d'un galet peut, pour autant que nous le sachions, éteindre le soleil ; ou le désir d'un homme gouverner les planètes dans leur orbite. C'est seulement l'expérience qui nous apprend la nature et les li-

20. Ce qui est plus ou moins l'attitude du physicien-pasteur Polkinghorne, qui considère la conscience comme un signe intrinsèque d'un créateur ; notons aussi que le pape admet l'évolution pour ce qui est du corps mais considère qu'il y a un saut ontologique lorsqu'on passe à l'esprit humain.

mites de la cause et de l'effet et nous rend capables d'inférer l'existence d'un objet de celle d'un autre »²¹. Ce que montre clairement Hume, c'est que nous sommes en quelque sorte prisonniers de nos capacités cognitives : ou bien nous raisonnons *a priori*, mais alors nous devons nous limiter aux objets mathématiques, ou bien nous nous intéressons à des questions de fait et nous devons utiliser des arguments fondés «entièrement sur l'expérience». Raisonner *a priori* sur des objets non-mathématiques et vagues tels que la substance ou l'être ne peut produire que « sophismes et illusions ».

Une version moderne de l'illusion métaphysique consiste à dire que la science répond à la question du pourquoi, mais pas du comment. C'est à nouveau un faux problème. Si l'on se demande pourquoi l'eau bout à 100 °C, la réponse sera donnée par la physique. Si l'on veut, on peut reformuler la question en terme de comment : « Comment se fait-il que l'eau bouille à 100° C ? » Mais on s'aperçoit alors que, pour ce genre de question, la différence entre pourquoi et comment est illusoire. Insister sur le « pourquoi » renvoie implicitement soit aux explications finalistes qui sont impossibles à tester, soit à des explications « ultimes » qui sont également inaccessibles (toutes les explications scientifiques s'arrêtant quelque part). Et, si l'on y réfléchit, on s'aperçoit vite que les seules questions de « pourquoi » auxquelles nous puissions trouver une réponse fiable sont celles qui sont équivalentes à des questions de « comment ».

Ce que comprenaient bien les penseurs des Lumières, mais qui a été en partie oublié depuis lors, c'est que l'approche scientifique (en y incluant la connaissance ordinaire) nous donne les seules connaissances objectives auxquelles l'être humain ait réellement accès. Si l'approche scientifique nous donne une vision partielle de la réalité, c'est parce que nous n'avons pas accès, de par notre nature finie, à la réalité ultime des choses. Mais il y a une grande différence entre dire que la science nous donne une description complète de la réalité et dire qu'elle en donne la seule connaissance accessible à l'être humain ; la confusion entre ces deux propositions est d'ailleurs soigneusement entretenue par les croyants, ce qui leur permet alors d'attaquer le « scien-

21. David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, *op.cit.*, p. 46.

tisme » , identifié à la première proposition, et de suggérer non pas simplement qu'il existe des questions pour lesquelles la science n'a pas de réponses, mais qu'il existe une façon d'apporter à ces questions des réponses fiables. Une fois que cette distinction est clairement énoncée, des édifices entiers de métaphysique et de théologie s'effondrent.

DES DOMAINES DE COMPÉTENCES DISTINCTS ?

La Bible dit : « Tu ne permettras pas à une sorcière de vivre »... Les chrétiens libéraux modernes, qui soutiennent que la Bible est valable d'un point de vue éthique, tendent à oublier de tels textes ainsi que les millions de victimes innocentes qui sont mortes dans de grandes souffrances parce que, dans le temps, les gens ont réellement pris la Bible comme guide de leur conduite.

BERTRAND RUSSELL

Les deux attitudes discutées ci-dessus défendaient avec force la place de la théologie face à la science. Envisageons maintenant les positions de repli, qui ne sont devenues populaires aux yeux de certains croyants que parce que ceux-ci ont fini par se rendre compte que les positions fortes étaient intenable. Une première position consiste à séparer totalement les domaines ; la science s'occupe des jugements de fait et la religion s'occupe d'autres jugements, par exemple les jugements de valeur, le sens de la vie, etc. Notons que cette position est différente de la précédente : l'approche « métaphysique » cherche à atteindre des vérités d'un autre ordre que les vérités scientifiques, mais qui sont néanmoins factuelles (l'existence de Dieu, etc.). Cette séparation des domaines est défendue par certains intellectuels, par exemple par le paléontologue S. J. Gould, qui se déclare « agnostique » , mais désire défendre la théorie de l'évolution contre les attaques créationnistes tout en permettant à la religion de garder une certaine place dans la culture ²². Elle satisfait sans doute aussi certains croyants, mais n'est certainement pas compatible avec la position de l'immense majorité d'entre eux, qui considèrent la métaphysique religieuse comme

²² Dans un récent livre (*op. cit.*), Gould suggère l'expression « non-overlapping magisteria (NOMA) ».

une vérité objective qu'ils ne sont pas prêts à abandonner. Et, en fait, ils ont en un certain sens raison : si l'on abandonne réellement toutes les questions de fait à la science et qu'on rejette le concordisme, comment justifier les jugements religieux sur les valeurs et le sens de la vie ? Sur l'enseignement contenu dans telle ou telle révélation ? Mais au nom de quoi choisir une révélation plutôt qu'une autre si ce n'est parce qu'elle exprime la « véritable » parole de Dieu ? Et cette assertion nous replonge immédiatement dans des questions ontologiques. Va-t-on suivre l'exemple d'un personnage supposé admirable comme Jésus Christ ? Mais que sait-on scientifiquement de sa vie ? Pas grand-chose. Pourquoi alors ne pas suivre l'exemple de quelqu'un dont on sait avec plus de certitude ce qu'il a vraiment fait ? Et si sa vie réelle n'a pas d'importance, pourquoi ne pas inventer de toutes pièces un personnage dont la vie serait encore plus admirable et qu'on nous inviterait à imiter ? Finalement, les morales religieuses rencontrent un problème semblable à celui rencontré par l'interprétation non littérale des Écritures : plus aucun croyant ne veut suivre à la lettre, en matière éthique, toutes les prescriptions bibliques. Mais comment fait-on le tri, si ce n'est en utilisant des idées morales indépendantes de la révélation ? Et s'il faut évaluer cette dernière au nom de critères qui lui sont extérieurs, à quoi peut-elle bien servir ?

On entend souvent dire – et on cite Hume à ce sujet – qu'on ne peut pas déduire logiquement des jugements de valeur à partir de jugements de fait. C'est certainement vrai, mais cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas une façon scientifique de raisonner en matière éthique qui, à nouveau, s'oppose à l'attitude religieuse. Cette approche est l'utilitarisme, qui repose sur un seul principe éthique non factuel, à savoir qu'il faut globalement maximiser le bonheur. Ce principe ne peut évidemment pas être justifié scientifiquement. Mais, une fois qu'il est admis, à cause de son caractère intuitivement évident, tous les autres jugements moraux sont ramenés à des jugements du type : est-ce que telle ou telle action tend à augmenter le bonheur global ? Et ces jugements-là sont factuels. Évidemment, les adversaires de cette approche font vite remarquer que la notion de bonheur est vague et que les calculs utilitaristes sont souvent impossibles à effectuer. Tout cela est vrai, mais quelle alternative proposer ? On peut justifier *a contrario*

l'utilitarisme en faisant remarquer qu'il est difficile d'imaginer une action qui serait moralement justifiée alors que celui qui la commet sait qu'elle tend à diminuer le bonheur global.

L'approche utilitariste choque souvent parce qu'elle s'oppose à deux aspects profondément ancrés dans notre réaction spontanée face aux problèmes éthiques : l'une, c'est le respect des morales traditionnelles : obéissance à l'autorité, à la communauté, à l'État ou aux préceptes religieux ; pour un utilitariste, toutes ces traditions doivent être critiquées et évaluées à l'aune de la maximisation du bonheur total. L'autre aspect, ce sont toutes les volontés de vengeance ou de punition. D'un point de vue utilitariste, toute sanction doit être justifiée uniquement en fonction du bonheur global et non pas par un désir de punir les méchants. En particulier, l'utilitarisme met entre parenthèses le problème de la responsabilité et du libre arbitre ; il n'a pas besoin de nier le libre arbitre ; simplement, il ne se préoccupe pas de savoir si les actions humaines sont « vraiment » libres et en quel sens, ce qui est probablement la position philosophique la plus prudente. Finalement, pour un utilitariste, il existe des progrès en éthique, comme en sciences, et l'on y arrive également par l'observation et le raisonnement. On peut, en comprenant mieux la nature humaine, découvrir, par exemple, que l'esclavage est mauvais et que l'avortement ne l'est pas. En fin de compte, non seulement une religion dont on aurait évalué tous les jugements de fait se vide de tout contenu, mais la façon religieuse d'aborder les problèmes éthiques s'oppose radicalement à l'approche basée sur une conception rationnelle du monde.

CROIRE POUR SE SENTIR BIEN

Je pourrais être plus heureux, et j'aurais sans doute de meilleures manières si je croyais être descendant des empereurs de Chine, mais tous les efforts de volonté que je pourrais faire en ce sens ne parviendraient pas à m'en persuader, pas plus que je ne peux empêcher mon cœur de battre.

STEVEN WEINBERG

Il existe une tradition de « révolte contre la raison » dont on trouve des accents chez des auteurs aussi différents que Pascal et Nietzsche.

Elle rejette toute la discussion précédante en admettant volontiers qu'il n'y a pas d'arguments rationnels en faveur de la religion, et qu'en fin de compte il s'agit uniquement d'un choix personnel. On peut croire, même si c'est absurde, surtout si c'est absurde. Ou bien, il s'agit d'un engagement, d'un style de vie – on fait les « gestes de la foi », prier et implorer, et on finit par croire. Ce genre d'attitude est devenu de plus en plus populaire avec la montée du « postmodernisme » et, plus généralement, de l'idée que ce qui est important n'est pas de savoir si ce qu'on dit est vrai ou faux, ou peut-être même que la distinction entre vrai et faux n'a pas de sens. Ce qui compte, ce sont les effets pratiques d'une croyance ou le rôle social qu'elle joue dans un groupe donné.

Dans la variante postmoderne la plus extrême de cette tradition, le problème de la contradiction entre différentes croyances religieuses ne se pose pas. On a recourt à la doctrine des vérités multiples, c'est-à-dire que des idées mutuellement contradictoires peuvent être simultanément vraies. L'un croit au ciel et à l'enfer, l'autre à la réincarnation, un troisième pratique le New Age et un quatrième pense avoir des extraterrestres parmi ses ancêtres. Toutes ces vues sont « également vraies » mais avec un qualificatif du genre « pour le sujet qui y croit » ou « à l'intérieur de sa culture ». Je ne peux que partager le sentiment d'étonnement que ressentent beaucoup de croyants orthodoxes face à cette multiplication des ontologies.

Comme il est inutile d'attaquer ce genre de positions au moyen d'arguments rationnels, je vais me contenter de faire deux remarques à caractère moral ²³. Premièrement, cette position n'est pas sincère et cela se remarque dans les choix de la vie courante : lorsqu'il faut choisir une maison, acheter une voiture, confier son sort à une thérapeutique, même les subjectivistes les plus acharnés comparent différentes possibilités et tentent d'effectuer des choix rationnels ²⁴. Ce n'est que lorsqu'on se tourne vers des questions « métaphysiques », qui n'ont pas

23. Pour une critique générale du pragmatisme, en particulier lorsqu'il est utilisé pour défendre la religion, voir les chapitres 29 et 30 que Bertrand Russell consacre à William James et à John Dewey dans son *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, 1952.

24. Encore que, en ce qui concerne les thérapeutiques, leurs choix soient parfois bizarres.

de conséquences pratiques immédiates, que tout devient une question de désir et de choix subjectifs. Ensuite, cette position est dangereuse, parce qu'elle sous-estime l'importance de la notion de vérité objective, indépendante de nos désirs et de nos choix : lorsqu'aucun critère objectif n'est disponible pour départager des opinions contradictoires, il ne reste que la force et la violence pour régler les différends. En particulier, sur le plan politique, la vérité est une arme que les faibles ont face aux puissants, pas l'inverse.

Finalement, Steven Weinberg fait une remarque perspicace à propos du subjectivisme religieux : « Il est très étrange que l'existence de Dieu, la grâce, le péché, l'enfer et le paradis n'aient aucune importance ! Je suis tenté de penser que, si les gens adoptent une telle attitude vis-à-vis des questions théologiques, c'est parce qu'ils ne peuvent se résoudre à admettre qu'ils n'y croient pas du tout. »²⁵

ACTUALITÉ DE L'ATHÉISME

L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est une exigence de son bonheur réel. Exiger que le peuple renonce à ses illusions sur sa condition, c'est exiger qu'il abandonne une condition qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc virtuellement la critique de la vallée de larmes dont la religion est l'aurole.

KARL MARX

Tout d'abord, il faut lever une ambiguïté de terminologie : l'attitude défendue ici, qui s'appuie sur les limites des connaissances (fiabiles) auxquelles l'humanité a accès est souvent considérée comme une forme d'agnosticisme plutôt que d'athéisme²⁶. Mais il s'agit là d'une

25. Steven Weinberg, *op.cit.*, p. 229.

26. Bertrand Russell raconte que, lorsque qu'il fut en prison pour son opposition à la Première Guerre mondiale, et que le garde lui demanda qu'elle était sa religion, il répondit qu'il était agnostique. Le garde le regarda en disant : « Bon, de toute façon, nous croyons tous dans le même Dieu. » Plus sérieusement, Russell explique que lorsqu'on lui posait ce genre de question, il hésitait entre répondre « agnostique », ce qui caractérisait sa position philosophique au sens strict (on n'a pas de preuves de l'inexistence de Dieu) et « athée », ce

confusion : par exemple, le pape ne se dira pas « agnostique » au sujet des dieux de l'Olympe. Par rapport à eux, il est en réalité athée, comme tout le monde. Idem pour toutes les religions africaines, poly-nésiennes, etc. En fait, les théologiens les plus orthodoxes et moi-même sommes probablement d'accord (je n'ai pas fait de calculs exacts) sur 99 % des religions existantes ou ayant existé. Personne n'a jamais prouvé qu'Aphrodite n'existait pas.

En réalité, il y a deux sortes d'agnostiques : d'une part, ceux qui constatent qu'il n'y a aucune raison valable de croire en une divinité quelconque et qui utilisent ce mot pour désigner leur position, laquelle n'est pas réellement différente de l'athéisme. Aucun athée ne pense avoir des arguments prouvant l'inexistence des divinités. Ils constatent simplement, face à la multiplicité des croyances et des opinions, qu'il faut bien faire un tri (à moins d'accepter le pluralisme ontologique des subjectivistes) et que dire qu'il n'y a aucune raison de croire en l'existence d'un être revient à nier son existence. Mais d'autres personnes qui se déclarent agnostiques pensent que les arguments en faveur du déisme ne sont pas totalement convaincants mais sont peut-être valides, ou font une distinction entre les religions de l'antiquité et une religion contemporaine, et cette attitude est effectivement très différente de l'athéisme.

Remarquons aussi que le phénomène de la croyance en tant que tel est pratiquement indépendant des arguments pseudo-rationnels discutés ci-dessus. L'immense majorité des gens qui embrassent une foi ne le font pas parce qu'ils sont impressionnés par l'argument anthropique, mais parce qu'ils respectent les traditions dans lesquelles ils ont été élevés, ont peur de la mort, ou trouvent plaisant d'imaginer qu'un être tout-puissant veille sur leur sort. C'est pourquoi même les intellectuels religieux sont souvent « athées » en ce sens qu'ils rejettent les raisons de croire qu'ont la plupart de leurs coreligionnaires.

Les idées développées ici paraissent sans doute aller un peu trop à contre-courant du consensus mou qui domine la pensée contemporaine. La religion n'est-elle pas devenue inoffensive ? À quoi bon la criti-

qui exprimait le fait qu'il ne pouvait pas non plus prouver que les dieux de l'Olympe n'existaient pas et qu'il mettait ceux-ci sur le même pied que le dieu des chrétiens.

quer ? On peut grosso modo classer les attitudes religieuses selon un axe orthodoxe-libéral. Lorsqu'on se déplace le long de cet axe, on passe d'une croyance dogmatique et littérale en certains textes sacrés à des positions de plus en plus vagues et défendues avec de moins en moins de vigueur. Les torts causés par ces variantes de la religion sont évidemment différents. C'est la variante dogmatique qui fait le plus grand tort, qui impose des morales barbares, fonctionne comme opium du peuple et, opposant les vrais croyants aux impies, encourage divers conflits. C'est elle qui domine dans le tiers-monde, mais pas seulement là ²⁷.

En ce qui concerne les variantes libérales de la religion (qui ont tendance à être répandues plutôt parmi les intellectuels), elles pèchent de deux façons : l'une est de fournir indirectement une pseudo-justification aux variantes les plus naïves et les plus dogmatiques de la religion. Les théologiens, surtout les plus sophistiqués, donnent un bagage intellectuel aux prêtres, qui eux-mêmes entretiennent la foi des fidèles. Qu'on le veuille ou non, il existe une continuité d'idées qui relie les ailes apparemment les plus opposées de l'Église. L'autre, est d'encourager une certaine confusion intellectuelle. Pour reprendre ce que Bertrand Russell disait dans un autre contexte ²⁸, l'attitude reli-

27. Francisco Ayala, ex-prêtre dominicain et professeur de biologie en Californie, explique que « le premier jour de mon cours, il y a toujours une file d'étudiants qui se plaignent : "Professeur Ayala, je suis votre cours pour devenir médecin – je ne peux pas accepter l'évolution parce que je suis catholique" », (*New York Times*, 27 avril 1999). Notons que cela se passe dans un État qui est supposé être à l'avant-garde d'un pays qui est régulièrement présenté comme un modèle au reste du monde. Par ailleurs, des sondages montrent que 40 % des Américains considèrent leur relation avec Dieu comme ce qu'il y a de plus important dans leur vie, contre 29 % pour « une bonne santé », 21 % pour « un mariage heureux » et 5 % pour « un travail satisfaisant ». Comme le remarque Noam Chomsky, qui cite ces chiffres : « Que ce monde puisse offrir certains aspects de base d'une vie véritablement humaine n'est pas envisagé. Ce sont les résultats qu'on s'attendrait à trouver dans une société paysanne détruite. Ce genre de vues est particulièrement répandu parmi les Noirs ; ce qui n'est pas étonnant lorsque le *New England Journal of Medicine* nous apprend que "les hommes noirs à Harlem ont moins de chances d'atteindre l'âge de 65 ans que les hommes au Bangladesh". »

28. Dans sa critique de Bergson, *Histoire de la philosophie...*, *op. cit.*

gieuse moderne « prospère grâce aux erreurs et aux confusions de l'intellect. Par conséquent, elle tend à préférer les mauvais raisonnements aux bons, à déclarer insoluble chaque difficulté momentanée et à considérer chaque erreur idiote comme révélant la faillite de l'intellect et le triomphe de l'intuition »²⁹.

L'attitude des laïcs face à l'évolution de la religion est également surprenante : au fur et à mesure que la religion devenait floue et vague, l'opposition laïque devenait floue et vague. Au nom d'une volonté de dialogue et de respect, on en vient à ne plus affirmer ce que l'on pense. Mais le véritable respect part d'une affirmation claire des positions des uns et des autres, et le dialogue ne peut pas se baser sur un vague consensus humaniste qui occulte, en bioéthique par exemple, les profondes différences qui opposent des morales basées sur l'utilitarisme et sur la révélation.

Avec l'effondrement du marxisme, la critique politique de la religion s'est aussi considérablement affaiblie. En partie parce que le marxisme lui-même a édifié un certain nombre de dogmes. Mais il ne faut jamais oublier que ce qui est important dans l'athéisme, c'est l'attitude sceptique sur laquelle il est basé. Et que la critique politique de la religion doit aller bien au-delà de la critique du soutien apporté par les Églises aux pouvoirs en place. Il faut remettre à l'ordre du jour la critique de la religion comme aliénation. Et l'attitude critique vis-à-vis des vérités soi-disant révélées peut et doit s'étendre petit à petit à toutes les « abstractions » qui sont en réalité des constructions humaines mais qui, une fois réifiées, s'imposent aux hommes comme des fatalités extérieures qui les empêchent de devenir réellement

29. Considérons par exemple les théologiens de la libération : on ne peut qu'admirer le courage de ces gens qui doivent se battre sur deux fronts à la fois : contre le pouvoir temporel et contre la hiérarchie réactionnaire de l'Église. Mais leur démarche intellectuelle est très difficile à suivre. Ils ont tendance à mettre de côté l'approche théologique classique et à se concentrer sur une lecture des Évangiles. Admettons, pour simplifier la discussion, que leur interprétation des Évangiles soit correcte. Mais comment, sans faire appel à des arguments métaphysiques, défendre l'idée que l'enseignement de quelqu'un qui a habité en Palestine il y a 2 000 ans est pertinente pour résoudre les problèmes contemporains de l'Amérique latine ?

maîtres de leur sort : Dieu, l'État, la Patrie, ou, de façon plus moderne, l'Europe ou le Marché. En tout cas, la critique de la religion reste une étape irremplaçable dans la transformation de cette « vallée de larmes » en un monde véritablement humain, débarrassé à la fois de ses dieux et de ses maîtres.

JEAN BRICMONT

Ce texte est d'abord paru in « Où va Dieu ? », *Revue de l'Université de Bruxelles*, Éditions Complexes, 1999. Nos remerciements vont à l'éditeur et à l'auteur d'en avoir autorisé gracieusement la reproduction.

Enseignant la physique théorique à l'Université de Louvain-la-Neuve, (Belgique), Jean Bricmont est notamment l'auteur, avec Alan Sokal, d'*Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, 1997 (depuis 1999 en poche).

Prix Nobel de littérature 1974, Eyvind Johnson est l'un des principaux représentants de l'école prolétarienne suédoise et l'un des plus importants praticiens du roman historique. Ce texte est extrait d'un « roman total », qui met une technique moderniste au service d'une réflexion sur l'impossible neutralité : *Écartez le soleil* (réédition dans la collection « Marginales », Agone Éditeur, 2000).

Par ses sources d'inspiration aussi bien que par son attention aux divers courants de pensée qui ont marqué notre siècle, Johnson restera l'un des grands écrivains *européens*, au plein sens du terme.

Écartez le soleil un moment, car je veux dormir

— **J**E POURRAIS AUSSI VOUS PARLER de vieilles personnes solitaires qui semblent être tout à fait en dehors de la politique, ou qui croient être en dehors d'elle, dit en une certaine occasion un homme qui portait le nom très long pour un Européen, rarement employé et très composite, de Henry Templeman Crofter Brace – et ce n'était peut-être pas tout.

— Oui, Henry ? Oui, Crofter ? Oui, Mr Brace ?

— La politique ne joue plus un rôle bien important pour elles. Mais elle ne peut être ignorée.

— On pourrait parler de destins nus, n'est-ce pas, Henry ?

— Il n'y a pas de destins « nus » : il y a des destins, toutes les vies sont des destins. Le destin de chacun effleure le destin de tous. Nous ne sommes pas obligés de considérer cela comme une découverte tardive. On peut en faire une religion et bien d'autres choses, et c'est peut-être nécessaire.

— « Peut-être » est ton mot favori, Templeman ?

— L'un de mes mots favoris, dit-il alors. Et naturellement je pourrais parler de jeunes gens qui ne connaissent eux aussi la politique, c'est-à-

dire ce jeu que nous jouons tous et qui nous concerne tous, que comme une maladie, une gêne, quelque chose de comparable au cancer, aux difficultés de respiration ou aux choses de ce genre. Mais je pourrais certainement aussi parler de bien des gens qui ont pensé et qui pensent que la politique joue un rôle extrêmement important. À peu près le rôle que la vie et son sous-produit, la mort, jouent pour le globe terrestre.

— Voulez-vous vous prononcer sur le mot *désespoir*, Mr. Brace ?

— Je veux y penser, dit-il. Je suppose – remarquez que je dis : suppose – qu'on en a abusé, comme de tant d'autres mots.

— Que veux-tu dire, Henry ?

— Que bien des gens ont été et sont désespérés sans l'être.

En une autre occasion, il dit :

— Après coup, comme cela, on pénètre bien plus profondément en eux si l'on peut dire, se remémorer et retenir l'image de la façon dont ils se sont conduits, déplacés, exprimés.

— Mais c'est évident !

— Je dis cela parce que, dit-il, je répète cela pour le rendre encore plus évident et intelligible.

Une troisième déclaration de Brace :

— *Bon courage*.

Elle était, sans point d'exclamation, adressée à toute l'humanité et avait donc perdu sa force ; une déclaration en passant.

1950 (Paris)

Il se tenait à la tribune et sortait de sa poche son manuscrit bien défraîchi, aux pages écornées. Maintenant, il ne pouvait plus parler sans cet aide-mémoire qu'il ne lisait pas mais sur lequel il jetait des coups d'œil pour y puiser une concentration intérieure. Avant de commencer son allocution, il embrassa du regard le public de cette petite salle de conférences pas très propre. Une partie de celui-ci, peut-être la majorité, avait déjà entendu ce discours auparavant, pour d'autres il contenait peut-être des formules nouvelles qui pouvaient avoir un certain effet. Il reconnut certains visages. Il rencontra leurs regards et, pour ceux-là, il était encore le camarade Frédéric. Pour certains il était

Gallo. D'autres enfin étaient nouveaux, mais d'âge mûr ou déjà vieillissants, des hommes doux, aux cheveux blancs, qui avaient fait leurs preuves. Il n'y avait pas beaucoup de jeunes.

L'espace d'un instant, il se souvint d'autres salles, jadis, ici et dans bien d'autres endroits, où les gens étaient assis, comme en ce moment, sur des bancs de bois inconfortables qui ne cessaient de craquer et sur des chaises qui avaient besoin d'être rempaillées. Ils avaient sur leurs genoux des serviettes contenant des discours, des livres et des pétitions, et ils étaient prêts à écouter, à répondre, à approuver ou à condamner. Il y avait des hommes qui avaient travaillé dur, des hommes qui n'avaient jamais travaillé de leurs mains, des femmes qui s'étaient usées à la tâche à l'usine ou à la maison, des femmes au visage large, aux cheveux gris et au regard clair, des visages fermés, simples, sans relief, qui n'avaient rien d'autre à montrer que la foi, des visages de tacticiens amers, des visages qui souriaient d'espoir, d'autres qui étaient énergiques, qui étaient faibles, qui attendaient de recevoir leur marque définitive de bonté, de ruse tactique, de haine, de mal, de sainteté.

Jadis. Maintenant il n'y avait plus de tels visages devant lui. Les cinq ou six délégués masculins étaient durs, peut-être même fanatiques. C'étaient des visages d'armées secrètes, des épaules qui pouvaient porter des armes lourdes et des mains qui se crispaient avec force et obstination sur des affirmations simples et irréfutables telles que : nous devons nous battre par *tous* les moyens car autrement nous serons écrasés – ou bien des mains énergiques qui serraient des serviettes contenant des preuves convaincantes que la résistance armée ne pouvait *jamais* conduire à autre chose qu'à plus de misère, plus d'esclavage et plus de mort.

Les visages de femmes ; son regard glissa sur deux d'entre elles.

Il savait que la petite brune maigre tenait un jardin d'enfants quelque part en Alsace. Elle était déjà tout ouïe avant même qu'il eût posé ses papiers devant lui sur la tribune et réglé l'éclairage de la lampe. Lorsqu'il sortit ses lunettes de sa poche intérieure et déploya leurs branches d'acier, elle était déjà absorbée dans son discours à venir comme si celui-ci avait représenté pour elle un évangile indispensable. Mais il savait que, pendant la guerre, elle avait fait partie de groupes de sabotage et que ses applaudissements s'il y en avait, seraient des battements de mains d'approbation, assez mous. Les jeunes femmes du mouvement – jadis – se levaient et criaient vive la révolution, vive

l'antimilitarisme, à bas la guerre, vive la vie et la lutte, notre lutte sacrée, notre guerre sainte, vive nos martyrs, vive l'orateur. Rien de tel à attendre d'elle : au contraire, elle discuterait peut-être avec lui de certains détails de son discours. Vous avez oublié la limitation des naissances. Dans quel état sont les ressources naturelles du globe terrestre ? Il faut que je pense à parler de la limitation des naissances et de la bombe atomique aujourd'hui, pensa-t-il. Et de l'avalanche.

L'autre femme était plus en chair, elle avait le teint clair, le visage allongé et des cheveux jaunâtres et raides. Elle pouvait avoir vingt-cinq ans. Il savait que son père était mort en Espagne, à Barcelone, avec les anarcho-syndicalistes. Ses deux frères avaient été tués, ici ou bien en Allemagne, dans des camps, pendant l'occupation. Sa sœur avait eu une liaison avec un officier allemand et, par la suite, les résistants l'avaient tondu ; puis elle avait mis au monde un enfant et s'était donné la mort, ainsi qu'à l'enfant, au gaz... la pièce avait explosé. Le dernier membre de cette famille était assis là et le regardait et c'était un véritable examen. Elle travaillait dans un bureau et poursuivait en même temps des études à la Sorbonne : peut-être une meneuse, peut-être une femme froide qui, à cinq mètres, observait les hommes l'air amusé, à deux mètres, avait peur d'eux et, tout contre eux, les haïssait et haïssait en eux cette société gouvernée par les hommes. Elle était jeune et connaîtrait peut-être l'amitié et le bonheur, ou bien la maternité et le bonheur, ou bien la révolution et le bonheur ou encore la révolution et le malheur, mais elle était jeune. Elle serait peut-être de son côté, elle était peut-être son ennemie en ce moment, ou bien une future ennemie, une ennemie de sa mémoire.

À part cela, il n'y avait pas beaucoup d'autres jeunes à cette conférence.

Ils n'étaient pas assez mûrs pour elle, ou bien alors c'étaient leurs chefs qui étaient si vieux, tellement pleins d'expérience et chargés d'ans qu'ils n'étaient pas capables de voir la maturité et la force des jeunes, et de voir qu'on pouvait leur faire confiance.

Lorsqu'il eut mis ses lunettes, les mots devinrent plus nets. Il les connaissait par cœur mais n'osait ni quitter du regard ces lignes à la dactylographie très aérée ni sauter la pagination, bien qu'il connût chacune de ces pages fatiguées, tachées et écornées. Chaque feuille était un visage connu et particulier, les corrections portées à l'encre avaient un rapport direct avec ses gestes et la hauteur de sa voix, les blancs à la

fin des paragraphes lui faisaient l'effet d'un regard jeté à l'extérieur par la fenêtre d'une pièce familière.

Il parla de la division, de l'incertitude, de ce qu'il y avait de désespéré dans la situation et des espoirs que l'on pouvait nourrir. Jadis, sentait-il au milieu de son impuissance, le même manuscrit avait représenté une offensive menée avec de l'ironie dans la voix ; maintenant, c'était une parade : il était un homme qui fait un pas en arrière et de grands mouvements de bras pour ne pas perdre l'équilibre. « Nous devons, dit-il, continuer à tenir la ligne que nous avons toujours tenue : pas le moindre appui au militarisme, à la dictature. Je suis conscient du fait que nous serons peut-être obligés d'avoir recours aux armes si nous voulons survivre et connaître une époque où l'on ne saura pas ce que c'est que les armes – mais notre but doit être, je dis bien doit, être de bannir les armes. »

L'une des personnes âgées acquiesça de la tête, aucun des jeunes ne bougea et les mots tombaient lentement

tombaient

et quelqu'un porta sa main à sa bouche pour dissimuler un bâillement, cela faisait longtemps que l'on était là et le soir était arrivé.

Les feuilles du manuscrit glissaient, page bien connue après page bien connue, et il levait les yeux pour regarder l'assistance mais ne voyait personne. Avec les mains, il faisait de petits gestes doux, comme lorsque l'on veut faire descendre l'orchestre dans les vallées du silence. De petits mouvements doux de la main ou bien plus vifs, dans une légère mesure. Page 3, page 4, page 7. Ici : page 12, et pense à ta voix, ne sois pas trop emporté, l'espoir, les espérances, l'expérience.

— C'est sur l'espoir qu'il nous faut construire, dit-il. Je n'ai pas de meilleure méthode à vous proposer que celle-ci : méfions-nous des armes même si nous sommes obligés d'y avoir recours. J'ai une longue expérience, j'ai vu et j'ai vécu bien des choses, j'ai connu des situations mouvantes et parfois difficiles. J'ai vu les ténèbres se répandre sur la terre, des ténèbres que l'on croyait éternelles, et je les ai vues se dissiper. J'ai toujours confiance en l'avenir.

Page 13. Pense à une image. Il ne termina pas sur sa vieille image du soleil qui finit par se lever sur les brumes de la mer ou bien par percer les lourds nuages noirs et par éclairer un monde lavé de ses souillures et ayant tiré les leçons du passé. À la place, il utilisa sa nouvelle image, encore rarement employée :

— Nous sommes dans les ténèbres, nous avançons à tâtons. Nous cherchons dans la philosophie et dans les manuels de tactique et de stratégie et nous ne sommes pas sûrs de pouvoir atteindre le but. Mais nous avançons pas à pas dans sa direction. Il faut continuer, il faut essayer de persuader les hommes que l'on n'a pas le droit de tuer. Nous ne sommes pas aussi nombreux maintenant

que jadis que jadis que jadis que
aussi nombreux maintenant et nous sommes exposés aux tentations qui viennent de ceux qui disent, ou laissent entendre, qu'en fin de compte le pouvoir n'est pas mauvais. Nous devons nous défendre contre la tentation de nous emparer du pouvoir. Et

page 14 et les mots qui tombaient
contre ceux qui veulent prendre le pouvoir et le garder dans leur poigne de fer, mais nous

les mots qui tombaient, les doigts qui écartaient les feuilles de papier, le bout des doigts qui reconnaissait chacune des feuilles
qui tombaient

avec les espérances

— Gardons l'espoir, travaillons sans nous laisser gagner par le doute, il s'agit de croire en l'humanité.

certes, le pain et le bonheur,

tombaient

le pain qui

tombent, tombaient

équitablement réparti dans le monde entier. Et le courage de croire, la foi

tombaient

tombaient

et les doigts qui reconnaissaient chacun des mots.

Il se pencha un peu plus et leur lut sa nouvelle image, sa péroraison : et pour finir

l'espoir, toujours conserver l'espoir, travailler et ne pas se laisser gagner par le doute

conserver l'espoir, je

— Oui, j'ai connu un homme, il vivait heureux avec sa femme et ses trois enfants

il habitait dans un village de montagne – page 15

l'avalanche – page 15 –

l'avalanche – page 15 –

— Il s'est produit une avalanche qui les a emportés sa femme, ses enfants – et il était debout sur le flanc de la montagne, sur une route, dans un tournant – et – page 15 – il regardait fixement ces masses de neige,

les pierres

la terre

les racines des arbres

tout ce en dessous de quoi ils étaient enterrés

irréremédiablement

morts irréremédiablement

disparus

— Mais il a été capable de se ressaisir, de continuer à travailler pour la cause, pour l'humanité, pour le bonheur du monde. Il avait perdu les êtres qu'il chérissait, l'avalanche les avait emportés

l'avalanche

page 16

— mais il a continué à travailler pour la cause et n'a pas cessé d'avoir foi en l'humanité, en l'instruction, dans les possibilités d'amélioration que recèle la science, dans

Goutte de sueur en plein sur le pouce ; encore une,

encore une

tombaient.

EYVIND JOHNSON

Traduit du suédois par Philippe Bouquet

Chanson du tir de barrage

La vie vous a désunis, c'est moi qui vous réunis. Les hommes vous oublieront, moi seule ne vous oublierai pas. Je vais organiser de grandes fêtes, on dansera sur vos tombes tant et si bien que la terre qui vous couvre deviendra si dure que vous ne pourrez jamais, jamais en sortir.

MOUSSORGSKI, « Paroles de la Mort »
Chants et Danses de la Mort

L'ARTILLERIE ENNEMIE CEPENDANT PRENAIT DES FORCES. Régiment en réserve, triste et las vagabond qui dirige une marche incertaine vers les lieux où le haut commandement pense, sans être certain, avoir besoin de toi, passe sous le tir de barrage et tâche à conserver ton esprit offensif !

Aime la terre fantassin, aime-là ! C'est ta forte cuirasse et c'est ton seul espoir.

Le défi du soldat à l'air libre ! L'obscénité du macchabée non enterré ! Mort ou vif, tu dois être dedans.

Sous le tir de barrage, renifle son odeur qui te rassure.

Bénis le fantassin précédent qui a creusé le trou sauveur et si, par aventure, tu t'arrêtes sur la plaine, tire de ton ceinturon ta pelle-bêche précieuse et creuse.

À plat ventre ! toi, que la peur lamine, à plat ventre ! Malgré la dure douleur de reins, travaille ! Construis-toi vite ce maigre remblai qui masquera l'horizon si bref que ta posture donne à tes yeux.

Surtout, garde ton sac, la hotte écrasante dont les bretelles scient tes épaules, dont le poids sur tes omoplates te fait piquer du nez. La belle masse sur ton dos vulnérable !

Échevelé sous le casque qui roule malgré la jugulaire, travaille, travaille !

Ta baïonnette oscille à contretemps selon les saccades de ton torse ; sa poignée larde ton flanc et la pointe de son fourreau fichée en terre cloue ton corps frénétique.

Travaille jusqu'à ce que tes muscles « calent », jusqu'à ce que la crampe te torde et te morde ! Travaille !

Rejette sur tes fesses l'innombrable barda que tu transportes en bandoulière et qui, toujours, retombe sur ton ventre. Blasphème, quand, sous le poids de tes musettes, ton bidon dégringole, laissant fuir une part de ton eau limitée.

Saute à chaque choc, à chaque obus, car chaque obus t'assomme de périls, exalte ta folie terrassière.

Travaille, travaille !

Taupe affolée par toutes les épouvantes de la lumière, creuse pour être moins nu contre la mitraille, creuse de tout ton corps qui veut se réfugier.

Le ciel claque, crevé et reconvé. Ah ! que rien ne dépasse de ta chair, de ta chair !

Jouir du trou où tu te répèteras : « Il faut maintenant que ça tombe juste sur moi ! »

Détente ! Volupté ! Tu le possèdes, ce trou. T'enterrant, tu adores de tes yeux myopes les quelques centimètres de paroi hachée qui décuplent tes chances.

Sois heureux ! ouvrier à la tâche de vivre. Sois passif ! Ta vie ne dépend plus de tes efforts. Il faut t'abandonner à la fatalité des points de chute.

Le terrain pilonné explose, tes tympons sonnent, sifflent, miaulent.

Voici la boîte de la science.

Vapeurs puantes, sueur !

Ta sueur âcre d'homme sale te mouille, te souille.

Ah ! Ah ! les poings t'ont bouché les paupières, beau crâne creux, beau crâne clos, belle caisse de résonance.

Croche la terre, ta mère ; colle à la terre, ta mère.

Colle au trou comme un pou.

Ton instinct de soldat crispé sur tes moyens de vivre et de tuer : ta pelle-bêche, ton dur et froid fusil, arc-boute, visse, vousse ton corps ;

Ton corps vanné, tapé, hoché,

Ton angoisse aux ululements accrochée,

Ton angoisse :

— Le prochain, le prochain...

— En plein sur moi, en plein !

— Et mon explosion dans l'espace !

[...]

L'anéantissement !

Un choc énorme, si j'ai la belle mort, et le sommeil écrasant ; et rien, pour toujours.

Toujours ! Si ce n'était rien, pour cent ans, mais pour toujours !...

Et si j'ai la balle dans le ventre, si en pleine conscience j'agonise pendant trois jours entre les lignes, cible dérisoire, gueulant comme les blessés à Perthes : « Les brancardiers, faites passer les brancardiers... À moi France ! je vais mourir, à moi 197 ! à moi ! »...

Dédoublement impitoyable ! je te vois, mon cadavre bleu-déteint accroché aux fils de fer comme la mouche exsangue balancée par le vent au rythme de la toile d'araignée !

Qui me prendrait un membre pour m'acquitter de demain ?...

Oh ! que ne puis-je jeter un complaisant regard sur de riches souvenirs ; enchanter ma maturité ou ma décrépitude de l'idée : « J'en ai bien profité. »

Vingt et un ans !... Si j'en avais cinquante, ce que je m'en foutrais !

Rien à quoi me raccrocher.

Je considère la balance terrible. Dans un plateau, la mort, l'anéantissement ; dans l'autre, rien.

Résignation vide sans contre-partie, tu es ardue à atteindre. Au prix de quelles révoltes, de quelles folies m'apaiseras-tu en me donnant la force d'accepter ?

... Ô mon ivresse du 25 septembre !

Heureux ceux qu'entraîne une force extérieure à eux, les enivrés d'un mysticisme officiel : Alsace, Devoir, Patrie !

Heureux les religieux pour qui mourir n'est pas finir.

Les brutes, les ivrognes, les colères, les moutons qu'on mène égorger !

Heureux ceux qui haïssent et sacrifient à leur haine et ceux aussi qui prisent si peu leur vie qu'ils la donnent pour l'argent, l'honneur, la gloire !

La Gloire !

La Gloire, la petite gloire guerrière à côté de la Vie.

La gloire guerrière, considération de ceux qui ignorent la guerre au point de croire l'escroc ou l'imposteur ; de ceux qui confondent le combat de l'artilleur et celui du fantassin, de ceux qui croient tout parce qu'ils « n'y furent pas ».

La gloire qui mêle la bravoure d'un ivrogne et celle d'un amant de la vie ; qui nimbe tout ce que couvre le bleu horizon.

Tu y as cru, toi, à la Gloire quand tu voulais partir à la guerre, redoutant d'arriver trop tard, ivre de la joie de prendre part à l'effarant inconnu dont frémissait encore toute la France.

Jeune soldat candide, frais éclos de l'ivresse sacrée du début, te souviens-tu des propos des bonhommes, blessés des premiers chocs, « traînant » encore infirmes dans la cour du quartier ?

Rappelle-toi leur lourd mutisme ou leurs propos amers devant ton enthousiasme.

Tu ne comprenais pas !

Durant ta permission, initié déjà, tu t'es pourtant carré devant les belles jeunes filles.

C'est si facile d'user de l'imbécillité humaine pour réjouir son orgueil et offrir à l'arrière le type de combattant conforme à la réglementation préétablie, le héros de chromo qu'il veut pour l'exalter en s'exaltant lui-même !

Et vous, les bonhommes, ainsi disputez-vous, revenus à « l'intérieur », pour savoir quelle unité a pris telle position, quelle autre l'a cédée, quel régiment a eu le plus de morts !

Sortis du « champ d'honneur », happés par les vanités humaines, comme vous la rejetez, votre lucidité de la tranchée !

Que dis-tu de tout cela maintenant, moi véridique qui vais mourir ? Tu la comprends, la classique clairvoyance des moribonds !

Il est trop tard !

Eh, écoute la conséquence, la conséquence dernière des mensonges opaques qui couvrent la guerre et qui la vivifient dans le temps où elle sévit et dans le temps où elle s'engendre.

Tu vas mourir demain, toi et beaucoup.

Presque tous, vous souffrez immensément et durant ton agonie tu penses : « Quelle dette pour les autres, ceux qui sauront que nous sommes morts ! Quelles douleurs notre mort va déchaîner ! »

Fat !

Songe, misérable, à la foule des morts de la guerre et à la force de la Vie.

Songe, par-dessus tout, à l'ignorance de l'arrière. Pour ces gens qui n'ont pas vu les morts joncher affreusement la plaine où, vivants, ils chargèrent ; pour ces gens qui n'ont point entendu la gorge du copain agonisant corner du souffle rauque des derniers moments, qu'est-ce les morts ?

Une douleur personnelle et partielle comme la douleur de tous les deuils.

Une preuve de l'épidémie vorace, un malheur certes, mais attendu, prévu presque, qui n'assomme point par sa soudaineté ; un malheur contre quoi se révolter serait indigne de la France et la patrie ; un malheur qui glorifie et exalte les parents du mort en fait de douloureuses mais historiques figures, célébrées dans les discours, les poèmes et la pompe officielle.

Les morts qu'ils pleurent, les endeuillés ne les virent point mourir ; ils n'entendirent pas leurs cris et ne s'affolèrent pas de leurs blessures. Ils ne savent pas les faces blanches où le hâle devient vert.

Aussi ne réalisent-ils point la séparation définitive.

Longtemps avant, ils étaient déjà loin du disparu, envisageant de temps à autre l'éventualité fatale.

Quand elle est survenue, rien, naturellement, ne fut changé dans leur existence de guerre, rien que la pensée lancinante aux capricieuses apparitions, qui consterne et déclenche les larmes. Ah ! oui, c'est vrai : « Il ne reviendra pas ».

Pour adoucir leur peine, ils prêtent aux combattants tués leurs pauvres sentiments de non-combattants possédés bêtement par la société avec ses « convenances ».

Tous les guerriers, pour eux, peuplent un empyrée, comme les saints du paradis ; aussi leur prêtent-ils la même foi, les mêmes extases, le même détachement des souffrances. Ils se bercent de l'idée qu'« il n'a pas dû souffrir » et qu'il a consommé, heureux d'une joie grave, nos buts de guerre en tête, l'absolu sacrifice.

Quant aux autres, ceux qui ne portent point le deuil d'un mort au champ d'honneur, ils comprennent les morts comme un chiffre parmi les chiffres de la statistique de guerre étalée partout, un chiffre comme le tonnage des navires coulés ou le montant de la récolte de blé, un chiffre un peu plus intéressant dont ils comptent avec plus de soin les zéros alignés.

Lecture qui leur fait dire, selon l'humeur ou le tempérament :

« X mille, après tout, y en a pas tant que ça. On y est fait maintenant, il le faut bien ! »

« Ou X mille, oh ! c'est terrible ! »

Fat ! sens-tu maintenant que ta mort, sauf peut-être pour tes confidents, sera douloureuse mais banale.

Sens-tu que l'on dira, protocolairement triste : « Il est mort, c'est affreux », mais qu'on ajoutera en pensée : « Mon Dieu, n'a-t-il pas fait que son devoir, et quel lâche c'eût été que de se refuser à mourir pour la France. »

Sens-tu qu'une jeune femme aux gestes de grâce minaudera, glorieuse : « Il s'est fait tuer chiquement, à la tête de sa section ! »

Tu te hérisses, tu ne veux pas être de ces morts-là.

Dans l'ivresse de vivre qui prédispose aux exploits, on trouvera tout naturel que tu aies donné ta vie.

Et pas un de ceux qui penseront à toi ne dira qu'à ta place il n'en eût fait autant.

Ils diront cela, oui ! mais ils vivront, eux !

La vie qu'ils se targuent de mépriser, tous ces gens, est plus forte que tout en eux, mais ils ne s'en doutent pas, ils se savent pratiquer la vertu et être des modèles, et il leur déplaît de se penser égoïstes.

Tu le vois maintenant l'égoïsme, c'est la vie, « leur » vie ! tout simplement, et à leur place tu serais comme eux !

— Oui, me réponds-tu, je serais comme eux, mais moi je le saurais, je le crierais, je ne serais pas un profiteur taciturne, et pour être beau, je voudrais, bien que sûr du contraire, que le souvenir des morts m'empoisonnât la vie.

Exalté, attends l'assaut de demain, sois sauf et reviens à la vie, tu verras ce que tu diras !

Un bruit de voix plus fort dissipe mes pensées et me ramène à la surface.

À ma droite, le père Ser ronfle bruyamment, d'un sommeil vigoureux et tranquille. Son fils dort en s'appuyant à lui.

À gauche, deux bonhommes causent, invisibles.

Je reconnais la voix de Crosse qui lance en un subit éclat de haine :

— Et dire qu'à l'arrière y en a qui rigolent !

Et Fabre, Fabre l'amer, le réprimande, bougon et indulgent :

— Ben quoi, laisse-les donc, ça changera-t'i quéqu' chose que tout le monde crève ? Is ont ben raison, va, ça suffit de nous !...

Crosse se tait. A-t-il compris ?

L'arrière : c'est de « ça » qu'ils parlaient.

Tout près, à 25 kilomètres, s'élèvent les pentes bienheureuses de la montagne de Reims.

La lumière, oblique à cette heure, frappe ce gigantesque espalier qui mûrit la vie.

Les ombres sont nettes aux creux des vallons en éventails nés dans la forêt élevée.

La rondeur des promontoires en pente douce, par quoi la colline s'enracine dans la plaine, se nimbe de lumière orangée.

Les vignes amoureusement soignées ceinturent la hauteur d'une large écharpe claire et distraient le regard par la symétrie culturelle de leurs ceps ordonnés liés aux échelas.

À mi-pente, la forêt commence, sombre, encore dans sa toute-puissance. Elle borde d'une masse vert bleuté l'azur céleste absolu.

Aux frontières des vignes et de la forêt, les bourgs heureux posent aux creux naissants des ravins descendants la dégringolade de leurs maisons aux toits rouges.

Le soleil tombe et l'ombre vespérale monte insensiblement aux flancs de la colline dont elle étroit d'abord la base orientale. Elle noie les détails, efface le relief et les différences de végétation.

La montagne de Reims n'est plus qu'une massive et sombre silhouette tranchant sur le ciel adouci.

Plus loin, par toute la France, la lumière d'automne apaise les campagnes où traînent les fumées villageoises.

Les très jeunes et les vieux reviennent vers les fermes, parmi les chaumes roses qu'ils songent à labourer.

Les feuilles pâlisent et les bois sentent bon.

Les villages retentissent de la sonorité vivante du métal battu par les maréchaux-ferrants.

Dans les ruelles aux pavés inégaux, des enfants coiffés de bonnets de police et piaillant comme des hirondelles jouent à la guerre devant les vieillards immobiles assis sur les pierres tièdes des seuils.

Dans le cirque poli par l'ancêtre géant de la rivière Seine, dans le gîte dont la rondeur creuse invite au blottissement, couvée par les collines, la ville étale son pullulement cubique.

Homme de Paris, seul en haut de Montmartre, ramasse-la des yeux contre ton cœur

La Ville ! Elle fume dans le soir comme une bête fourbue.

Tu la vois tout entière, délimitée, tes sens la palpent, tes bras s'arrondiraient autour.

Ta vie se penche sur trois millions de vies dérisoires et touchantes qui gonflent ta poitrine de Dieu fraternel.

Étonnante élasticité !

Mais, ris maintenant de la Tour Eiffel enfantine. Après, tu chercheras ses monuments, les jouets des reclus impatientes de grandiose.

Il est si dense et si tapi, l'immense gâteau pétré, que rien n'en saille.

Des générations agglutinées d'hommes morts y dressèrent tant de demeures à l'échelle invariable de leur pauvre stature, que Notre-Dame

s'enlise et que, pour t'émouvoir, il faut au Panthéon la montagne Sainte-Geneviève, son or au dôme des Invalides.

Nulle faille. Les avenues comme les venelles nourrissent souterrainement les cellules du grand corps. La ville taraudée les recouvre, comme la chair les artères.

La Seine elle-même, qui, en étant accouchée, allaita la ville vagissante, la Lutèce insulaire de roseaux et de boue, se résorbe dans la pierre.

On dirait que la Ville la confisque à des fins mystérieuses pour la rejeter aux campagnes, usée.

Pourtant, si tu redescends sur ses rives, tu la vois répliquer au couchant des ors et des argents sertis d'ombres luisantes, et combien de jeunes hommes ne viennent-ils pas encore y caresser leur peine

La Ville, ce plexus de tous les nerfs ! Sous le ciel, les misères et les haines, les besoins, les labeurs, les paresse, les sexes en poursuite, ces lignes de forces engluées qui vont et viennent jamais droites, se heurtent, convergent ou divergent, en lutte ou en accord, ce treillis de désirs chevauchant les moyens de vitesse par quoi le corps de l'homme s'étend au point bientôt de rattraper sa vue, tout ce désordre anticosmique des systèmes humains, sacrifié qui regarde ta ville du seuil surélevé de la mort, est-ce le dernier coup d'œil ; ou bien, y reviendras-tu fondre ton minuscule et ton vaste toi-même ardent à déhotter les généralisations ?

Pourtant, le vent t'apporte la plainte des machines vrillant une rumeur de mer, et les remorqueurs clament en dévalant la pente de la Grand'Rue.

La ville boulimique se lamente, les hommes veulent être plus ensemble.

Ô foules souterraines, berges vivantes et noires entre quoi stoppent les trains tonitruants !

Descends, descends encore, Micromegas. On prend le thé.

— Décidément, les communiqués sont bien intéressants !

— Général, quelle belle victoire !

— Chère amie, le hasard a voulu que ce fût votre fête !

Partout, sur toutes les avenues, des femmes, encore des femmes attentives à être jolies.

Au Luxembourg, contre le socle d'une des reines, un homme, les genoux tremblants, baise une bouche réceptrice.

Et par les Champs-Élysées, la pente triomphale, les citoyens minimes remontent au soleil.

Hommes, animaux et plantes, filez votre destin et accomplissez-vous.
Que le temps soit parfait qui vous est dévolu.

Vivez avec plénitude et finissez quand vous n'avez plus besoin d'être,
et quand il est raison que vous disparaissiez.

Fabre, fantassin banal, tu me montres la voie ; je t'aime et te comprends,
et tu me pacifies.

Je suis excommunié, et c'est contre nature. Pourquoi me montrer bas
en exigeant mon fou destin pour ceux qui peuvent rester sages ?

Oui, qu'ils soient le moins possible à lutter contre le principe.

Joie de la vie qui subsiste durant mon agonie, oh ! je ne t'en veux
pas, je sais ta légitimité, c'est toi qui as raison et c'est moi qui ai tort !

Pourtant, si tous étaient comme nous ! S'ils savaient, ceux pour et par
qui nous combattons depuis que notre frénésie personnelle est tombée !

Si les femmes de France et d'Allemagne voyaient les macchabées.

Si toute la tribu se rendait à la guerre, les femmes aux cheveux nattés
tenant leurs nourrissons entre leurs bras.

Si tous : les forts et les débiles, les vieillards et les enfants, les chefs et
les guerriers pâtissaient en personne.

S'il n'y avait pas de civils, pas d'arrière.

La guerre ne serait-elle pas finie depuis longtemps ?

Brève comme la colère, véridique et égale pour tous, ne serait-elle
point alors humaine et presque légitime et ne pourrait-on point la
chanter ?

Oh ! maintenant que les guerriers ne décident plus de leurs actes
dont tous les autres profitent, pleurons le temps des luttes primitives,
le temps où toute une race souffrait et se faisait tuer pour faire souffrir
et pour tuer une autre race, où la frénésie des guerriers suffisait à ali-
menter la lutte et où n'existaient pas le devoir, le sacrifice ni la résigna-
tion ; le temps où la guerre s'éteignait avec l'ardeur des combattants.

Maintenant !

JEAN BERNIER

Extrait de *La Percée*, roman à paraître
chez Agone éditeur en avril 2000

Une vision très sélective de l'histoire *Mise à l'épreuve de la « nouvelle doctrine »*

L'ANNÉE NOUVELLE VIENT DE S'OUVRIER sur les habituelles rengaines étayées, cette fois-ci, de chiffres : chœurs d'autosatisfactions et sombres ruminations sur la nature inexplicablement maléfique de nos ennemis, le tout sur fond d'amnésie sélective. Les quelques études de cas suivantes évoquent pourtant le type d'analyses qui aurait pu être menée à ce propos, si la culture intellectuelle se fondait sur des valeurs bien différentes de celles qui ont cours aujourd'hui.

Commençons par l'éternelle litanie sur les monstres auxquels le siècle nous a confrontés et que nous avons finalement terrassés. Leurs crimes terrifiants sont comptabilisés dans *Le Livre noir du communisme*, récemment traduit en anglais, cosigné par l'universitaire français Stéphane Courtois et quelques autres. Ce livre a fait l'objet de nombreuses recensions inspirées à l'occasion du passage au nouveau millénaire. Paru au début de l'année dans le *New York Times Book Review*, le plus sérieux de ces comptes-rendus – de ceux que j'ai pu lire du moins – est signé par l'érudit universitaire Alan Ryan, spécialiste éminent de philosophie politique et éditorialiste social-démocrate patenté.

Le Livre noir brise enfin « le silence sur les horreurs du communisme, écrit Ryan, silence déconcerté d'un public abasourdi par le spectacle de souffrances si totalement vaines, arbitraires et injustifiables ». Les révélations de ce livre ne surprendront que ceux qui se sont arrangés – d'une manière ou d'une autre – pour ignorer la multitude de dénonciations amères et de révélations solidement argumentées sur les « horreurs du communisme » que, en ce qui me concerne, je n'ai jamais cessé de rencontrer dans la littérature de gauche des quatre-vingt dernières années. Ce fameux silence, paraît-il, n'aura pas non plus été brisé par le traitement incessant de ce sujet dans les médias, dans les salles de cinéma et sur les rayons des librairies pliant sous le poids des romans et travaux universitaires consacrés aux « horreurs du communisme ». Enfin, passons..

Le Livre noir, écrit encore Ryan, pourrait être l'œuvre d'un « ange du Jugement dernier ». C'est à la fois un « acte d'accusation » sans pitié concernant l'assassinat de 100 millions d'individus et l'« acte de décès d'une expérience sociale, économique, politique et psychologique totalement et lamentablement ratée ». En bref, il s'agit de ce mal absolu qu'on ne peut créditer de l'ombre d'une réussite – ce qui rend plus cynique encore « l'affirmation selon laquelle on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ».

L'idée de notre propre perfection dressée devant l'injustifiable monstruosité de l'Ennemi – « impitoyable conspiration monolithique » (John F. Kennedy) vouée « à l'éradication totale, dans ce bas monde, de la moindre trace de bonté » (Robert McNamara) – illustre parfaitement l'imagerie qui domina le demi-siècle passé et fonctionne toujours aujourd'hui, bien qu'amis et ennemis soient, ces derniers temps, relativement interchangeables. C'est cette même imagerie que l'on retrouve dans un document interne du National Security Council (NSC 68) de 1950, considéré comme essentiel pour une claire compréhension de la guerre froide. Pourtant, ce document n'est que très rarement cité, sans doute à cause de la rhétorique hystérique – voire démente – dont usent, à cette occasion, des hommes d'État aussi respectés que Dean Acheson et Paul Nitze ¹.

Cette façon de présenter les choses s'est toujours avérée extrêmement pratique. Reprise aujourd'hui, elle permet d'effacer tous souve-

1. Pour quelques morceaux choisis voir *Deterring Democracy*, chap. 1, 1992

nirs des atrocités passées, commises par « notre camp ». Atrocités qui comptent bien peu, après tout, au regard du Mal suprême incarné par l'Ennemi. Quelle que soit l'ampleur des crimes qu'il nous a fallu commettre, ils étaient « nécessaires » pour contrer les forces du Mal, dont le vrai visage est aujourd'hui connu. Nous pouvons désormais nous consacrer sans remords à notre noble tâche même si, selon Michael Wines, correspondant du *New York Times*, nous ne devons pas négliger, dans l'euphorie consécutive à notre triomphe humanitaire au Kosovo, certaines « leçons profondément troublantes ». Selon lui, il existe un « véritable gouffre idéologique entre un Nouveau Monde idéaliste et déterminé à mettre fin aux comportements les plus inhumains et un Vieux Monde tout aussi désespérément voué aux conflits sans fins ». L'ennemi était, certes, le Mal incarné, mais nos amis ont, eux aussi, un long chemin à parcourir avant d'accéder aux vertigineux sommets que nous connaissons. Néanmoins, nous pouvons continuer à avancer « les mains propres et le cœur pur », comme il convient à une nation placée sous la protection divine. En particulier, nous pouvons mépriser toutes les enquêtes dénuées de sens sur les racines institutionnelles des crimes commis par notre système étatico-industriel – simples brouillilles ne ternissant en rien l'imagerie du Bien combattant le Mal –, et ignorer toute leçon pour l'avenir (« profondément troublante » ou non). Attitude éminemment confortable, pour des raisons si évidentes qu'il n'est pas nécessaire de les donner ici.

Comme bien d'autres, et non sans raisons, Ryan fait des famines chinoises de 1958 à 1961 – et de leurs 25 à 40 millions de morts (selon lui) – la pièce à conviction numéro un de l'acte d'accusation contre le communisme. Ces morts représentent, bien sûr, une proportion conséquente des 100 millions de cadavres que nos « anges du Jugement dernier » attribuent au « communisme » (quoi que ce terme puisse signifier exactement, continuons d'user de cette dénomination conventionnelle). Ces drames atroces méritent la sévère condamnation qui pèse sur eux depuis longtemps et qui est réitérée ici, aujourd'hui encore. En outre, il n'est que justice d'attribuer la responsabilité de cette famine au communisme. C'est du moins la conclusion qu'on peut tirer des travaux de l'économiste Amartya Sen, dont la comparaison entre les famines chinoises et celles qu'a connues l'Inde démocratique fut l'objet de la plus grande attention quand il reçut, il y a quelques années, le prix Nobel d'économie.

Aux débuts des années 1980, Sen observait que l'Inde n'avait jamais souffert de famines comparables aux famines chinoises de ces années 1958-1961. Il l'expliquait par « la pratique du débat contradictoire qui anime aussi bien les médias que la classe politique » indienne, tandis que, à l'inverse, la Chine totalitaire pratiquerait une « désinformation » qui ne permettrait pas d'apporter de solutions sérieuses à la famine. En outre, le « poids politique [des opposants et de l'opinion publique informée] est quasi nul » en Chine ².

Ainsi, comme le prétend Ryan, l'exemple choisi conforte-t-il de manière spectaculaire l'« acte d'accusation » contre le communisme totalitaire. Pourtant, avant de refermer ce dossier criminel, nous aimerions développer le second volet de la comparaison Inde-Chine qui, malgré l'importance que Sen lui conférerait, semble devoir le plus souvent passer à la trappe. Selon l'économiste, l'Inde et la Chine présentaient, il y a 50 ans, c'est-à-dire au début du développement planifié, des « ressemblances assez surprenantes », en particulier en ce qui concerne le taux de mortalité. « Il est pourtant indéniable que, en ce qui concerne la morbidité, la longévité et la mortalité, la Chine avait de bien meilleurs résultats que l'Inde » – également pour ce qui est de l'éducation et d'autres indicateurs sociaux. Amartya Sen estime que le nombre annuel de morts en Inde est supérieur de près de 4 millions à celui de la Chine. « Tous les huit ans, l'Inde semble faire en sorte de compter plus de morts que la Chine n'en a connus durant les années honteuses » des famines de 1958-1961 ³.

Dans les deux cas, les résultats sont étroitement liés aux « orientations idéologiques » respectives des systèmes politiques en vigueur : répartition relativement équitable des moyens médicaux – y compris dans les zones rurales – et distributions publiques de nourritures, en Chine. Toutes choses inconnues en Inde. Nous parlons, bien entendu, de la période qui précède 1979, date à laquelle « le mouvement à la baisse du taux de mortalité [chinois] a cessé, voire s'est inversé », sans doute par la grâce de l'ouverture économique du marché chinois mise en œuvre cette année-là.

Luttons contre l'amnésie et supposons à présent que nous appliquions la méthodologie des auteurs du *Livre noir* à tous les acteurs de

2. Jean Dreze et Amartya Sen in *Hunger and Public Action*, 1989. Ils estiment le nombre de victimes chinoises entre 16,5 et 29, 5 millions.

3. *Ibid.*

cette histoire et non au seul protagoniste faisant office d'épouvantail idéologique. Il est alors possible d'affirmer que l'« expérience » du capitalisme démocratique menée en Inde depuis 1947 a causé plus de morts que « l'expérience... totalement et lamentablement ratée » du communisme, partout dans le monde depuis 1917. Pour l'Inde seule, plus de 100 millions de morts jusqu'à 1979 et 10 millions supplémentaires depuis cette date.

Le « dossier criminel » de l'« expérience du capitalisme démocratique » devient plus lourd encore si nous prenons en compte ses effets depuis la chute du communisme : des millions de cadavres en Russie, par exemple, depuis que ce pays s'est aligné sur les prescriptions économiques euphoriques de la Banque mondiale... Selon ses experts, « les pays qui libéralisent plus rapidement et plus globalement se développent plus vite » que ceux qui ne le font pas... pour revenir à une situation qui rappelle l'avant-Première Guerre mondiale – et celle, bien connue, des pays du « tiers-monde ». Mais, comme l'aurait dit Staline : « On ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ». La condamnation peut être plus sévère encore si l'on considère les vastes régions du monde dominées par l'Ouest, où le nombre de cadavres est véritablement « phénoménal » et qui subissent des violences « totalement vaines, gratuites et injustifiables ». Le dossier s'alourdit encore de l'expérience de toutes les nations dévastées par l'Ouest et ses clients au cours de ces mêmes années. Ces crimes n'ont pas besoin d'être énumérés ici dans le détail bien qu'ils semblent tout aussi ignorés d'une certaine opinion publique respectable que ne l'ont été, paraît-il, les crimes du communisme avant la parution du *Livre noir*.

Les auteurs de ce livre ne reculent pas, selon Ryan, devant la « grande question », à savoir « le degré respectif d'immoralité du communisme et du nazisme ». Si la « comptabilité criminelle donne un certain avantage au communisme », Ryan n'en conclut pas moins que le nazisme atteint des profondeurs abyssales dans l'ignominie. Il est une autre « grande question » que la « comptabilité criminelle » posera fatalement lorsque notre si pratique amnésie idéologique sera guérie. (Qu'on m'entende bien, loin d'exprimer ici une opinion personnelle, j'exécute une démarche qui découle des principes dont on use d'ordinaire pour établir la vérité – ou plutôt qui en découlerait si les grilles de lecture doctrinales disparaissaient tout à coup.)

Pour être honnête, on doit dire que le concert d'autosatisfaction qui vient de clore le millénaire a connu quelques fausses notes. On a pu douter de la cohérence de notre adhésion aux principes fondamentaux qui forment le corps de cette « nouvelle doctrine » selon laquelle « l'universalité des droits de l'homme imposerait certaines limites au principe de souveraineté ». La question s'est en effet sérieusement posée au Kosovo et au Timor-Oriental – ce dernier cas étant particulièrement intéressant puisqu'il ne pouvait y être question de souveraineté, excepté pour ceux qui avaient entériné la conquête du territoire par une Indonésie encouragée par le garant de la moralité internationale.

Ces questions sont au cœur de l'article de Craig Whitney, paru à la une du *New York Times Week in Review* du 12 décembre 1999. Le journaliste concluait son article en annonçant que la « nouvelle doctrine » pourrait bien subir, avec l'attaque de Grozny par les troupes russes, « une épreuve particulièrement délicate ».

Whitney ne semble pas convaincu par les arguments avancés par le président Clinton pour expliquer l'impuissance des USA devant cette agression : « Seules les Nations unies peuvent imposer des sanctions » que, de toutes façons, le veto russe empêcherait de se concrétiser. On avait connu le même dilemme peu avant lorsque, par 155 voix contre deux (USA et Israël), les Nations unies avaient demandé pour la énième fois la suspension des sanctions américaines contre Cuba. Le tribut en vies humaines de ces sanctions – les plus dures et les plus anciennes du monde (1962) – s'est encore alourdi depuis que « l'impitoyable conspiration monolithique » a finalement disparu. En outre, selon le Département d'État américain, il n'est pas question dans le cas cubain de sanctions mais « de politique commerciale bilatérale qui ne concerne en rien l'Assemblée générale des Nations unies ». *Exit*, donc, la contradiction américaine et le vote des Nations unies, considéré comme un non-événement par la presse nationale américaine qui n'en parla même pas.

Passons, pour l'instant, sur les deux exemples probants du bon fonctionnement de la « nouvelle doctrine » cités plus haut et étudions d'autres terrains sur lesquels notre soi-disant dévouement envers les idéaux les plus nobles est mis concrètement à l'épreuve. Ces situations sont assurément plus riches d'enseignements que le cas de la Tchétchénie, qui ne met en aucune façon la « nouvelle doctrine » à l'épreuve – c'est sans doute ce qui explique qu'on en parle tant, au dé-

triment d'autres situations bien plus délicates. Aussi scandaleux que soient les crimes russes, tout le monde sait bien qu'on n'y peut pas grand-chose. Aussi peu, en tous cas, que contre les guerres terroristes américaines en Amérique centrale dans les années 1980 ou au Vietnam et dans toute l'Indochine quelques années plus tôt. Quand une superpuissance militaire entre dans la mêlée, le coût d'une interposition est trop élevé pour être même envisagé : la résistance ne peut venir que de l'intérieur. Si une telle résistance intérieure a pu remporté quelques succès en Indochine et en Amérique centrale, ces succès paraissent bien mitigés comme le sort des victimes le prouve assez clairement – ou le prouverait s'il était seulement imaginable de regarder les faits en face et d'en tirer les conclusions qui s'imposent.

Tournons-nous donc vers quelques tests plus sérieux de notre attachement à la « nouvelle doctrine », c'est-à-dire vers des situations dans lesquelles les violences pourraient aisément cesser sans intervention militaire mais en refusant simplement d'y participer. Ces situations sont, sans nul doute, les plus instructives. Cette fin d'année a offert plusieurs occasions de mettre à l'épreuve nos nobles idéaux. La Colombie par exemple, qui connaît une escalade de la terreur entretenue par les USA pour de sinistres raisons, mériterait qu'on y revienne plus longuement. D'autres terrains illustrent avec plus de clarté encore le véritable contenu de la « nouvelle doctrine » telle qu'elle se pratique réellement.

En décembre 1999, on a pu lire nombre d'articles sur la mort du président croate, Franjo Tudjman – un clone de Milosevic –, qui entretenait avec l'Occident des relations des plus cordiales, même si son style autoritaire et sa corruption « lui valurent quelques critiques cinglantes de la part des officiels américains et européens ». Quoi qu'il en soit, on se souviendra de lui comme du « père de la Croatie indépendante » et le « couronnement de sa carrière restera les opérations militaires de mai et août 1995 », qui virent ses armées réinvestir le territoire croate tenu par les Serbes en « provoquant l'exode massive des Croates d'origines serbes vers la Serbie »⁴. Ce « couronnement » fit aussi l'objet de quelques lignes dans un long reportage paru dans le *New York Times* du 11 décembre 1999. Selon David Binder, qui observe scrupuleusement cette région depuis de longues années, Tudjman n'accepta – avec réticences – de prendre part aux négociations de

4. Michael Jordan, *Christian Science Monitor* du 13 décembre 1999.

Dayton – voulues par les américains à la fin 1995 –, qu'après avoir « atteint son objectif : l'expulsion des habitants d'origines serbes d'une région qu'il voulait exclusivement croate [la Krajina] ».

En août 1995, la campagne militaire dénommée « Opération tempête » fut la plus vaste opération de nettoyage ethnique de ces années de guerre. Les Nations unies estiment que « près de 200 000 Serbes ont fui leurs maisons pendant ou juste après les combats. [...] Ceux qui restèrent subirent de terribles violences ». Richard Holbrooke, qui dirigeait à l'époque la diplomatie américaine, relate dans ses mémoires comment, quelques semaines plus tard, il « confia à Tudjman que l'offensive [croate] avait une importance cruciale pour le déroulement des négociations », comment il « pressa Tudjman » de l'intensifier ⁵, se rendant ainsi responsable de l'exode de 90 000 Serbes supplémentaires. Le secrétaire d'État, Warren Christopher, déclara pour sa part : « Nous ne pensions pas que cette sorte d'offensive pouvait entraîner autre chose qu'une augmentation du nombre des réfugiés et l'émergence d'un problème humanitaire. » En outre, « cela avait toujours le mérite de simplifier les choses » en vue des négociations de Dayton. Clinton, lui, estimait que l'opération de nettoyage ethnique menée par les Croates pouvait faciliter la résolution du conflit dans les Balkans, malgré le risque de représailles serbes. On dit à l'époque que Clinton approuvait cette « politique du feu clignotant », voire du « feu orange tirant sur le vert », que Tudjman prit pour un encouragement tacite à exécuter ce qui passe aujourd'hui pour le « couronnement de sa carrière ». Le nettoyage ethnique intensif ne posa donc pas de problèmes, si ce n'est l'aggravation de la situation humanitaire et les risques de représailles serbes.

Revenant sur les opérations croates dans une revue universitaire, Binder confie : « Ce qui me frappait encore et encore... c'était le manque quasi total d'intérêt de la presse américaine et du Congrès » pour l'implication américaine dans ces événements. « Personne, semble-t-il, ne désirait entendre le moindre témoignage » sur le rôle des « mercenaires MPRI » (généraux américains à la retraite chargés par le département d'État de conseiller et d'entraîner l'armée croate) ou sur « la participation d'éléments de l'armée et des renseignements américains » ⁶. Cette participation directe des USA consistait aussi

5. Richard Holbrooke, *To End a War*.

6. « The Role of the USA in the Krajina Issue », *Mediterranean Quarterly*, 1997.

bien à faire bombarder par l'aviation américaine les sites dotés de missiles sol-air situés en Krajina serbe et susceptibles de menacer l'aviation croate, qu'à apporter un soutien technologique, fournir des renseignements, assurer le transfert vers la Croatie de 30 % des armes iraniennes fournies secrètement à la Bosnie et, apparemment, de planifier l'opération croate dans son entier.

Le Tribunal international pour les crimes de guerre s'est penché plus tard sur cette offensive si appréciée. Il produit finalement un rapport de 150 pages comptant une section intitulée : « Acte d'accusation : Opération tempête, une affaire recevable ⁷ ». Selon le Tribunal, « l'armée croate s'est livrée à des exécutions sommaires, à la pratique du bouclier civil et au "nettoyage ethnique" ». Néanmoins, l'enquête, entravée par le « refus [de Washington] de fournir certaines preuves essentielles requises par le tribunal » semble, finalement, s'être enlisée. Ce « manque quasi total d'intérêt » pour le nettoyage ethnique et autres atrocités commises par des « amis » s'illustre une fois de plus dans le *Times Week in Review* à travers l'article très pondéré de Whitney sur le problème de notre cohérence vis-à-vis de la « nouvelle doctrine » à l'épreuve du dilemme tchétochène.

La réaction américaine à l'admission, en décembre 1999, de la Turquie au rang de candidat à l'Union européenne est une des mises à l'épreuve particulièrement délicate de la « nouvelle doctrine ». L'analyse de cet événement par la presse américaine a réussi à passer sous silence son aspect le plus douteux : l'ampleur des opérations terroristes turques et du nettoyage ethnique à grande échelle mené par une armée principalement équipée et entraînée par les USA ; une aide accrue sous la présidence de Clinton alors même que les atrocités commises étaient sans commune mesure avec celles qui justifiaient, du moins on le prétend, le bombardement de la Serbie par l'OTAN. Pour être juste, certaines questions furent bien évoquées. Le *New York Times*, par exemple, titra : « Question cruciale pour l'Europe : la Turquie est-elle vraiment européenne ? ⁸ » Les crimes turcs, encouragés par les États-Unis, y étaient évoqués en quelques mots : la Turquie « poursuit sa guerre contre les rebelles kurdes ». La Serbie aurait sans doute « poursuivi » la sienne si les États-Unis avaient aussi généreu-

7. Ray Bonner in *New York Times* du 21 mars 1999

8. Stephen Kinzer in *New York Times* du 9 décembre 1999.

sement fourni Belgrade en armes et en conseils diplomatiques pendant que la presse regardait pudiquement ailleurs. Quelques temps auparavant, Kinzer expliquait combien « le charme de Clinton [avait] su séduire la Turquie » lors de sa visite aux victimes du tremblement de terre. Son regard ému, plongé dans celui d'un tout jeune enfant qu'il tenait tendrement dans ses bras, illustre, comme bien d'autres choses encore, sa « légendaire capacité à établir le contact avec les gens » – capacité également illustrée, sans aucun doute, par les vastes campagnes d'opérations terroristes qui continuent de rencontrer « un manque quasi total d'intérêt » au moment même où nous nous félicitons de notre dévouement – sans exemple dans l'histoire de l'humanité – à la cause des droits de l'homme.

En décembre 1999, les manœuvres conjointes en Méditerranée des marines turque et israélienne, accompagnées d'un navire de guerre américain, visaient – avec quel tact ! – à « convaincre la Syrie d'entamer des négociations avec Israël ⁹ ». Indice discret des raisons de notre attitude amicale envers la Turquie.

Une autre épreuve attendait la « nouvelle doctrine » en novembre de la même année, à l'occasion du 10^e anniversaire de l'assassinat de six éminents intellectuels latino-américains, parmi lesquels le président de l'université la plus renommée du Salvador. Œuvre d'un commando des forces terroristes téléguidées par les États-Unis (connues sous le nom d'« Armée salvadorienne »), ces meurtres venaient couronner dix années d'atrocités innommables. Ces intellectuels assassinés n'eurent pas les honneurs de la presse. Peu d'entre nous se souviendront de leurs noms ou auront lu quelques lignes de leurs œuvres. Situation tout autre pour les dissidents de notre monstrueux ennemi défunt, dont le sort, bien que cruel, était à des années lumières de celui réservé d'ordinaire aux intellectuels dans les États sous influence américaine. L'événement lui-même et le silence par lequel il est accueilli soulèvent quelques questions essentielles qui ne sont malheureusement jamais posées.

Pas grand-chose à dire sur les deux exemples supposés démontrer définitivement notre attachement sincère aux plus nobles principes (le Timor-Oriental et le Kosovo). En ce qui concerne l'ancienne colonie portugaise, il n'y a pas eu « intervention » mais simple expédition des

9. Associated Press.

forces onusiennes, autorisée par Washington et emmenée par les Australiens. Les USA ont, en effet, informé les généraux indonésiens que la récréation était – enfin – finie. Rappelons toutefois qu'ils les avaient soutenus durant quelque 24 années de massacres et de répressions incessants et même après les crimes commis début 1999 dont certains rapports émanants de l'Église estimaient le nombre de victimes entre 3 000 et 5 000. Le double, environ, de celles dénombrées au Kosovo avant le début des bombardements par l'OTAN.

Après avoir finalement abandonné – sous la pression croissante de l'opinion publique nationale et internationale (en particulier australienne) – la politique de soutien aux autorités indonésiennes, Clinton continua néanmoins de se tenir à leur côté. Il n'y eut pas de parachutage de nourriture pour les centaines de milliers de réfugiés affamés, retirés dans les montagnes. À peine quelques remontrances à l'égard des militaires indonésiens qui continuaient à retenir des centaines de milliers d'autres Timorais en captivité dans les territoires indonésiens où ils demeurent encore aujourd'hui. Clinton s'est en outre refusé à apporter la moindre aide significative au Timorais, sans parler des réparations que ces derniers seraient en droit d'exiger si les nobles principes avaient la moindre valeur réelle.

Cet événement, considéré aujourd'hui comme l'un des grands moments de la carrière de Clinton, est censé illustrer merveilleusement la « nouvelle doctrine » selon laquelle le principe de l'ingérence humanitaire l'emporterait sur celui de la souveraineté (dont il n'était de toutes façons pas question au Timor-Oriental). Ici, l'amnésie n'est pas sélective. Elle est *totale*.

Concernant le Kosovo, la version la plus répandue prétend que « les opérations menées par la Serbie au Kosovo, qui visaient à contrecarrer une guérilla séparatiste albanaise, ont finalement fait 10 000 victimes civiles et entraîné l'exode de 700 000 réfugiés vers la Macédoine et l'Albanie voisines. L'OTAN, désireuse de protéger les Albanais du Kosovo d'un nettoyage ethnique, a bombardé la Serbie, faisant, quant à elle, des centaines de victimes civiles et provoquant l'exode de centaines de milliers de citoyens vers les campagnes ¹⁰». Ce n'est bien sûr pas ce qu'il s'est réellement passé : selon une pratique aujourd'hui devenue classique, l'ordre chronologique des événements a été radicale-

10. Daniel Williams, in *Washington Post*.

ment inversé. Dans sa revue détaillée des événements de l'année 1999, le *Wall Street Journal* du 31 décembre 1999 dément l'existence des « charniers » qui avaient été mis en avant – notamment par Jamie Shea, le porte-parole de l'OTAN – pour éviter « qu'une presse quelque peu désœuvrée ne s'intéresse aux civils serbes victimes des bombardements de l'OTAN ». Le journal n'en conclut pas moins que les expulsions et autres atrocités imputables aux Serbes « pourraient bien suffire à justifier la campagne de bombardements » menée par l'OTAN – campagne qui, au contraire, les a non seulement accélérées mais anticipées.

Le scénario est maintenant bien rôdé : les États-Unis et leurs alliés, contraints d'abandonner les options diplomatiques envisagées (et pourtant concrétisées à la fin du conflit) ont bombardé la Serbie dans l'intention rapidement confirmée qu'une catastrophe humanitaire viendrait justifier *a posteriori* cette décision. Ne va-t-on pas jusqu'à dire que si l'OTAN n'avait pas bombardé la Serbie, les choses se seraient, quoi qu'il en soit, passées de la même façon ? On observe ici la « nouvelle doctrine » sous sa forme la plus pure, c'est-à-dire comme la plus aberrante des justifications de la violence d'État disponibles actuellement – sans parler de ses autres effets pervers, comme le bombardement de cibles civiles en Serbie et le « nettoyage » du Kosovo sous les yeux de l'OTAN, le pire restant vraisemblablement à venir.

Comme on pouvait s'y attendre, ces quelques études de cas révèlent une cohérence remarquable dans notre politique étrangère. Comment pourrait-on, d'ailleurs, en changer radicalement quand les facteurs institutionnels qui la fondent restent inchangés ? Se contenter de dénoncer, à ce propos, le « double langage », quand on sait ce que tait réellement l'« amnésie sélective » et ce que valent vraiment les preuves de notre adhésion aux généreux principes, c'est tout bonnement préférer, lâchement, fermer les yeux.

NOAM CHOMSKY

Traduit de l'anglais par Frédéric Cotton

Texte paru dans le Znet Update-Commentary
des 10 & 13 janvier 2000 <<http://www.zmag.org/>>

Témoignage sur l'insurrection viennoise de 1934

La responsabilité social-démocrate dans l'installation du fascisme en Autriche

EN 1933, LA SOCIAL-DÉMOCRATIE REFUSE de répondre par les armes aux mesures dictatoriales de l'État autrichien. Début février 1934, les groupes paramilitaires fascistes des Heimwehren tentent, avec l'aide de la police et de l'armée, de désarmer les milices ouvrières du parti social-démocrate : le Republikanischer Schutzbund résiste le dos au mur tandis que le parti appelle *in extremis* à la grève générale. Les combats sont très meurtriers : plus de 300 morts à Linz, Steyr, Vienne, etc. Le chancelier Dollfuss décrète l'état d'urgence et l'interdiction du parti social-démocrate dont de nombreux membres sont arrêtés.

L'analyse suivante est parue dans *Le Travailleur communiste syndical et coopératif* (n° 103, 10 mars 1934), un petit hebdomadaire publié à Belfort par la Fédération communiste indépendante de l'Est, formée par des exclus du PCF avec l'aide du groupe politique de Boris Souvarine, le Cercle communiste démocratique (CCD). Son auteur, l'austro-marxiste Julius Dickmann, est né en 1895 en Galicie – une province polonaise du nord des Carpates formant un *Land* de l'empire austro-hongrois jusqu'en 1918. Dickmann fut, toute sa vie, handicapé par une surdité congénitale ; ce qui ne l'empêcha pas, après la Première Guerre mondiale, de jouir d'un grand prestige intellectuel dans l'ex-

trême gauche social-démocrate qui fonda le parti communiste autrichien – même s'il n'y adhéra jamais. Il collabora aussi bien à la *Neue Zeit* de Karl Kautsky qu'à *Der Kampf* (Vienne) ou à l'hebdomadaire de l'extrême gauche de Brême, *Arbeiterpolitik*. Rendant compte de sa brochure, *Das Grundgesetz der sozialen Entwicklung*, dans *La Critique sociale* (n° 6, septembre 1932), Lucien Laurat écrivait que ce texte était, depuis ceux de Rosa Luxemburg, « la première critique féconde de l'œuvre de Marx [...], se distinguant par une incontestable originalité de vues et par l'application scrupuleuse de la méthode marxiste à la doctrine même de Marx »¹.

Dans le dernier numéro de *La Critique sociale* (n° 11, mars 1934), Boris Souvarine revint sur les tragiques événements de Vienne grâce aux informations de Dickmann. Il souhaitait avant tout éviter que ne se forme une nouvelle légende réconfortante d'une « Commune de Vienne », venant faire oublier, juste un an après, la capitulation sans combat des partis socialiste et communiste allemands face au nazisme. Pour lui, « la guerre civile en Autriche n'a été que l'épilogue à retardement d'une lutte déjà perdue depuis longtemps pour la révolution » ; et il précisait : « La Commune imaginaire d'aujourd'hui est l'action trop tardive et désespérée d'un parti socialiste vaincu par ses propres fautes et sacrifiant en vain des vies humaines pour racheter son irrémédiable passivité antérieure et sauver son honneur compromis. »

Après l'Anschluss du 11 mars 1938, qui vit le rattachement de l'Autriche à l'Allemagne nazie, Julius Dickmann fut arrêté par la Gestapo et déporté. Incapable de travailler dans le camp du fait de son infirmité, il fut sans doute rapidement exécuté.

CHARLES JACQUIER

Sources : Notice « Julius Dickmann », in *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier international* (Autriche), Éditions ouvrières, 1971, p. 74-75 ; *La Critique sociale* (1931-1934), prologue de Boris Souvarine, Éditions de la Différence, 1983.

1. Les seuls articles de Dickmann traduits en français ont été publiés dans *La Critique sociale* : « La loi fondamentale de l'évolution des sociétés » (n° 7, janvier 1933) ; « La véritable limite de la production capitaliste » (n° 9, septembre 1933).

QUE SAVONS-NOUS DE L'INSURRECTION DE VIENNE, qui a été d'une autre importance que nos échauffourées parisiennes de février ? Peu de choses encore. Comment apprécier cet événement dont les répercussions pourront être considérables dans le mouvement ouvrier et dans l'histoire de l'Europe ? Du côté socialiste, comme du côté communiste, c'est à qui contribuera à obscurcir la question au lieu de l'éclairer. Il y a déjà une certaine légende idéalisatrice de la Commune de Paris qu'on a trop tardé à dissiper, au grand détriment de la conscience révolutionnaire. On nous fabrique maintenant une légende de la Commune de Vienne où, en fait de Commune, les travailleurs ont eu surtout une semaine sanglante en réduction. Il est temps de réagir contre cette aberration collective et de faire en sorte que la défaite serve au moins à préparer les revanches futures. C'est pourquoi nous publions ici une lettre écrite par un de nos camarades autrichiens, à titre de contribution à l'étude du sujet. Il va de soi que cette ébauche de thèse n'épuise pas la discussion mais elle a le grand mérite de l'orienter dans la bonne direction.

BORIS SOUVARINE

PENDANT QUE JE VOUS ÉCRIS, les luttes désespérées des derniers militants socialistes durent encore, bien que leur sort soit déjà décidé.

Comment ne pas se solidariser subjectivement avec ces efforts héroïques de jeunes ouvriers convaincus de lutter pour le socialisme ? Mais comment être objectivement solidaire de cette action, à considérer le caractère des positions qui sont l'objet du combat ? Pour quel but concret lutte-t-on ici ? Pour administrer le déficit de la Vienne pseudo-rouge ? Pour maintenir le régime en communes provinciales qui ne peuvent plus payer même les salaires réduits de leurs fonctionnaires ? Pour sauver les « libertés » et les « droits » devenus depuis longtemps caducs tant du fait du régime Dollfuss que de l'impossibilité d'en faire usage dans une situation économique où la moitié du prolétariat est sans travail ?

On essaiera sans doute de glorifier ce combat d'exaspération comme une seconde Commune. Mais quelle différence essentielle entre ces

deux rébellions ! Les communards de 1871 ont lutté pour donner un contenu social à une nouvelle république naissante, et cela sur la base d'un capitalisme ascendant, encore capable réellement d'améliorer la vie des ouvriers. En Autriche, il y a bien eu une situation semblable, mais immédiatement après la guerre, quand la jeune république établie sous le contrôle des conseils d'ouvriers et de soldats s'efforçait de préparer l'édification d'un nouvel ordre social.

Pour défendre et maintenir ce système politique de 1918-1922, il aurait en effet valu de combattre en sacrifiant sa vie, mais on a préféré alors renoncer volontairement à ces positions vraiment socialistes. Le prolétariat autrichien s'est retiré sur le terrain de la démocratie parlementaire en tolérant la reconstitution bourgeoise de la république parce qu'on lui a suggéré que c'était aussi une voie vers le socialisme. Les conseils d'ouvriers ont été remplacés par une extension immense de l'appareil bureaucratique du Parti et des syndicats, et, comme ersatz de la terre promise du socialisme, on a offert au prolétariat la construction de Vienne « la rouge ».

Examinons un peu cette fameuse construction, elle le mérite comme étant peut-être la plus grande tromperie politique de tout le mouvement socialiste.

Vienne, ainsi que toutes les autres capitales, est surtout un grand centre de consommation, mais la disproportion entre la métropole et la province est aggravée du fait que 30 % environ de toute la population habite ce centre. La plus grande part de la plus-value prélevée dans la province se concentre dans la capitale, soit pour l'entretien des familles capitalistes, soit sous forme d'intérêts payés aux grandes banques, soit comme montant colossal des impôts destinés aux traitements des innombrables bureaucrates des ministères, administrations, etc. La splendeur de Vienne reposait donc en premier lieu sur l'exploitation de la plaine, et la splendeur de Vienne « la rouge » reposait sur l'exploitation des exploités de la plaine...

Vous direz peut-être que c'était là une juste compensation permettant de restituer, tout au moins partiellement, au prolétariat ce dont on le frustrait. Mais *quel* prolétariat bénéficiait de cette méthode ? Prenons un exemple : le siège des établissements d'Alpine est à Donawitz. Mais ses directeurs résident à Vienne où leurs impôts divers contribuent beaucoup aux recettes de la ville, lui permettant d'établir

des bains ultramodernes, un stade magnifique, de fort onéreuses mais splendides institutions sociales tandis que les ouvriers de Donawitz manquent de lits dans leur hôpital primitif. Voilà tout le mystère de Vienne « la rouge ».

Privilegiée par le mécanisme de la circulation capitaliste, elle est parvenue à répartir sous des formes diverses et très complexes une grande partie du produit social de la plaine. Cette source de revenus lui a permis de payer ses fonctionnaires moitié plus que les fonctionnaires d'État, de favoriser les employés municipaux par de hauts salaires parfois aux dépens d'autres travailleurs comme ceux des tramways, de construire des logements ouvriers confortables à loyers extrêmement réduits et occupés par les adhérents favorisés du parti ; bref de créer une nombreuse couche « aristocratique » du prolétariat liée par son niveau d'existence à tout ce système de privilèges, inconsciente de leur véritable base et les considérant honnêtement comme un début de socialisme.

Ce système a pu se maintenir jusqu'en 1931. La faillite des grandes banques viennoises, la réduction des impôts consécutive à la crise et, par suite, la sous-consommation dans la capitale ont ébranlé aussi les finances municipales. De plus, les réactions accentuées de la province et surtout des districts agraires exigeaient une révision de l'injuste répartition des impôts en faveur de l'administration communale et des contrées rurales.

La social-démocratie s'opposa à ces revendications par une obstruction parlementaire. Mais ce moyen très efficace dans la période 1918-1922, où il s'agissait d'une hégémonie ouvrière établie réellement en dehors du parlement, s'avéra tout à fait inopérant et contraire au but du moment, où la bourgeoisie avait regagné sa prépondérance économique et politique. Résultat : un antiparlementarisme croissant, de larges couches petites-bourgeoises et paysannes.

Dans ces conditions, le développement d'une sorte de « fascisme » autrichien ne fut qu'une conséquence inévitable. Le régime Dollfuss est la résultante de ces facteurs, sa base principale est donc agraire et paysanne, contrairement aux fascismes allemand et italien. Son véritable but immédiat était d'abord la décapitation de Vienne, une péréquation financière entre la capitale et les cantons ruraux. N'ayant pu atteindre ce but par voie parlementaire, il s'est mis résolument sur

une base anticonstitutionnelle et le résultat de ces ordonnances fut bientôt le déficit de l'administration viennoise, la réduction des traitements municipaux, la perte des droits sociaux devenus de toutes manières fictifs à cause de la débâcle économique.

Du point de vue général du prolétariat, c'était le meilleur moment de jeter toute cette administration et ces « droits » aux pieds de la bourgeoisie triomphante et de se retirer volontairement d'une impasse qui, de toute évidence, ne pouvait conduire au socialisme. Mais, du point de vue de l'appareil bureaucratique et de l'aristocratie ouvrière, cette retraite de l'impasse eût été une grande perte de prestige moral et d'avantages matériels. On avait si longtemps persuadé le prolétariat que toutes ces institutions et ces droits étaient des moyens indispensables pour obtenir le socialisme, qu'il était impossible de renoncer à des « conquêtes » aussi glorifiées et surestimées.

La social-démocratie est ainsi devenue captive de sa propagande hypocrite et c'est là la vraie faute tragique de l'austro-marxisme. Plus il perdait la base réelle de son ancienne politique, plus il se cramponnait aux fantômes des droits constitutionnels et sociaux. Et comme la force économique du prolétariat est devenue trop faible pour défendre ces fantômes, il ne resta d'autre issue qu'une insurrection armée en sacrifiant l'élite ouvrière combattante, pour obtenir quoi ? La légalité de l'État bourgeois.

Comprenez-vous maintenant les sentiments mêlés avec lesquels je regarde ce combat sans exemple ? Une lutte si héroïque et si vaine, si dépourvue de véritable contenu révolutionnaire malgré toutes les apparences ! Les camarades croient bien se battre pour notre avenir mais, en vérité, ils sont les victimes d'une idéologie surannée. Ils ne tombent pas pour l'honneur de la classe ouvrière mais pour le prestige de l'appareil d'un parti embourgeoisé. Et c'est pourquoi leur sort regrettable ne doit pas servir à former une nouvelle légende mais à une autocritique consciente et impitoyable dans la jeune génération socialiste.

JULIUS

Vienne, le 14 février 1934

Que reste-t-il du dreyfusard sous le compagnon de route ?

*Avant-propos à « Julien Benda & la justice abstraite »,
de Jean Malaquais*

AU PRINTEMPS 1939, Jean Malaquais propose à la très littéraire revue marseillaise les *Cahiers du Sud* un article au vitriol sur Julien Benda, qui paraîtra en mai dans le numéro 216. Tenté d'y collaborer régulièrement, il n'en refuse pas moins la suggestion pateline de Jean Ballard d'un compte rendu de lecture un peu trop complaisant. Faisant ses premiers pas dans la « vie littéraire », Malaquais était trop révolté pour accepter les petites compromissions habituelles des « gendelettres » et le restera jusqu'à sa mort... Seul un autre article, intitulé « La tour d'ivoire », paraîtra l'année suivante ¹– « quelques réflexions sur le quotidien morose de cette guerre ² », comme il le qualifie lui-même.

Vladimir Malacki, dont le pseudonyme s'inspirera du nom d'un quai de Paris, est né le 11 avril 1908 à Varsovie dans une famille juive non-religieuse : son père est professeur de lettres, sa mère milite au Bund, le Parti socialiste juif ; toute sa famille sera victime des nazis durant la Seconde Guerre mondiale. Après son baccalauréat, le futur Jean Malaquais quitte la

1. *Cahiers du Sud*, n° 225, juin 1940.

2. Lettre de Jean Malaquais à Jean Ballard du 23 mars 1940, Fonds *Cahiers du Sud*, Bibliothèque municipale de Marseille.

Pologne et, après diverses péripéties, arrive en France comme « sans-papiers » en 1926, fasciné comme beaucoup de Juifs d'Europe de l'Est, par la Patrie de la Déclaration des droits de l'homme et de la Grande Révolution. Durant plusieurs années, il va vivre de petits boulots entre Paris et le Midi, abandonnant rapidement son image idéalisée de la France pour se réfugier dans l'amour de sa langue. À Paris, il passe des journées entières à la bibliothèque Sainte-Geneviève pour y lire et apprendre le français. À la suite d'un échange acerbe de lettres avec André Gide, qui reconnut d'emblée en lui tout à la fois un « caractère » et une plume, celui-ci lui accorde estime et aide matérielle afin que Malaquais puisse se consacrer à l'écriture.

Durant la « drôle de guerre », son roman, *Les Javanais*, obtient le prix Renaudot, alors que le deuxième Malaquais est sous les drapeaux malgré son statut de « métèque » – comme il aime à se qualifier par dérision. Le roman est aussitôt salué par Léon Trotski comme celui d'un grand écrivain. Le célèbre exilé ne s'est pas trompé sur les qualités littéraires de l'œuvre, reconnaissant la sensibilité politique sous-jacente de l'auteur – même si Malaquais n'était pas trotskiste... Il appartenait, en effet, à l'infime cohorte des sympathisants de l'ultra-gauche que Lénine avait stigmatisée comme « gauchiste » dans son pamphlet contre « la maladie infantile du communisme ». Ainsi Malaquais avait-il fréquenté les petits groupes à la gauche du trotskisme, comme l'Union communiste, fondée en 1933 par quelques militants ouvriers de la banlieue ouest de Paris autour de Gaston Davoust et Jean Lastérade, ou les émigrés italiens bordiguistes de France et de Belgique, qui publiaient les revues *Bilan* et *Prometeo*.

Si Malaquais est alors un parfait inconnu – et devait le rester encore longtemps –, la cible de son attaque est au contraire une des sommités de la vie intellectuelle de l'entre-deux-guerres. Né le 26 décembre 1867 à Paris, élève de l'École Centrale puis de la Faculté de Lettres, Julien Benda collabore à *La Revue blanche* au moment de l'affaire Dreyfus, puis aux *Cahiers de la Quinzaine* de Charles Péguy. En 1927, il accède à la notoriété avec la publication de *La Trahison des clercs*. Rangé parmi les classiques du « démocratisme libéral »³, ce livre n'est cependant « pas loin de partager ce rêve d'un gouvernement fort, appuyé sur une idée de l'humanité unie qui ressemble fort à l'idéal totalitaire qu'il flétrira plus tard »⁴.

Après l'arrivée de Hitler au pouvoir, Julien Benda se rapproche, au nom de l'antifascisme, de l'intelligentsia influencée par le PCF. Ainsi adhère-t-il à l'Association des écrivains et artistes révolutionnaires (AEAR) – section

3. Voir Pascal Ory [dir], *Nouvelle histoire des idées politiques*, Hachette, 1987.

4. Daniel Lindenberg, *Les Années souterraines. 1937-1947*, La Découverte, 1990, p. 18.

française de l'Union internationale des écrivains révolutionnaires –, fondée le 17 mars 1932 lors du VII^e congrès du PCF. Le premier secrétaire général en est le député communiste Paul Vaillant-Couturier, tandis que Louis Aragon assume le secrétariat de rédaction de *Commune*, la revue de l'AEAR. Julien Benda participe en bonne place aux principales initiatives de propagande du Komintern en direction des intellectuels, en particulier au fameux Congrès international des écrivains pour la défense de la culture, à Paris en juin 1935. Il y polémique savamment avec Jean Guéhenno et Paul Nizan sur le thème « Humanisme et communisme ». Mais il ne parut pas concerné par le cas de Victor Serge, déporté en Sibérie, sur lequel le professeur italien antifasciste Gaetano Salvemini, Magdeleine Paz, Henry Poulaille et André Breton essayent d'attirer l'attention. Il ne le sera pas plus par les procès de Moscou, les massacres de masse en URSS et la terreur exercée en Espagne par les staliniens sur les révolutionnaires, anarchistes ou membres du POUM...

On peut se demander ce qu'il reste du dreyfusard dans le propagandiste d'une union à tout prix avec le stalinisme... Ainsi, revenant sur le silence de la Ligue des Droits de l'Homme à propos de ces procès – qui laissaient « loin derrière le scandale Dreyfus »⁵ –, le syndicaliste de l'enseignement Élie Reynier écrit avant d'en démissionner : « La seule question, ô dreyfusards renégats : "Doit-on rechercher avant tout la vérité ? Doit-on dire ce qu'on croit la vérité, et la question corollaire, comment sert-on le prolétariat (et même l'humanité), par le mensonge et le silence, ou par la vérité ?" »⁶.

Après la Seconde Guerre mondiale, Julien Benda reste l'un des principaux compagnons de route du PCF. Sollicité par François Fejtő qui tentait d'alerter l'opinion publique sur le sort de Lazlo Rajk et de ses coaccusés en Hongrie – une autre affaire Dreyfus internationale –, l'auteur de *La Trahison des clercs* refuse de le croire pour apporter au contraire un soutien sans réserve au PCF lors d'une réunion publique à la Mutualité, où Jacques Duclos « faisait applaudir par une foule enthousiaste l'exécution de Rajk et de ses compagnons »⁷.

Malgré cela, l'œuvre de Julien Benda est toujours considérée comme celle d'un « anticonformiste, grand penseur, défenseur des valeurs universelles, esprit indépendant, homme libre »⁸, etc. N'est-ce pas avoir mal

5. Léon Trotski, *Œuvres*, Tome XI, EDI/ILT, 1981, p. 74.

6. Cité d'après Pierre Broue, in « Révolutionnaire du premier XX^e siècle », *Mémoire d'Ardeche & Temps présent*, n° 61-I, 15 février 1999, p. 25.

7. François Fejtő, *Mémoires de Budapest à Paris*, Calmann-Lévy, 1986, p. 213.

8. Préface d'André Lwoff à la réédition de *La Trahison des clercs* de 1983.

pris l'ampleur de la faillite d'un certain héritage du dreyfusisme et de ses plus célèbres représentants face, notamment, au stalinisme dès la seconde moitié des années 1930 ? Nous pensons que l'article de Jean Malaquais peut aider à comprendre cette faillite en montrant « l'escroquerie morale » de la prétendue justice abstraite, qui ne fait qu'« étayer de son autorité doctorale les pires exactions »...

En avril 1999, venu tout exprès de New York pour la réédition de *Planète sans visa*, Norman Mailer porta un ultime hommage à son mentor en littérature, au traducteur de *Les Nus et les morts*, résumant parfaitement le projet de Jean Malaquais : « Refuser d'accepter un monde qui soit moins que ce qu'il devrait être » ! Cet article contre Julien Benda est sûrement une des plus belles illustrations de ce refus viscéral des justifications les plus hypocrites de l'inacceptable.

CHARLES JACQUIER

Julien Benda & la justice abstraite

M. BENDA NE TROUVE RIEN D'ÉTONNANT dans le fait que l'historien déforme la vérité historique pour servir des intérêts de classe ; c'est, admet-il, tout à fait naturel et dans la règle du jeu. Aussi, ce qui le gêne, ce n'est point que telle investigation historique aboutisse, en dernière analyse, à la défense d'un système d'intérêts plus ou moins avouables, mais que l'historien use d'une *idéologie* (par exemple du patriotisme) pour y dissimuler l'objet honteux de ses travaux.

Ainsi formulé, ce grief peut s'appliquer à tout métaphysicien en général et à M. Benda en particulier. En effet, si une théorie donnée ne constitue qu'un prétexte idéologique sous le couvert de quoi le penseur passe en fraude des visées temporelles, il apparaît immédiatement que *tous* les prétextes relevant de la même nature doivent se valoir, leur différenciation résumant maintes variantes d'une seule tendance causale.

À l'encontre de l'homme de science dont l'attitude est caractérisée par l'absence des mobiles moraux en relation avec l'objet de ses recherches, le philosophe échafaude à partir d'une morale. La méthode expérimentale, propre à la recherche scientifique pure (physique, chimique, biologie) étant interdite à la philosophie, il est difficile de

considérer celle-ci comme une science exacte. Contrôler l'histoire consiste essentiellement à interpréter le passé à la lumière de certaines conceptions particulières à chaque école, et, quelle que soit par ailleurs l'honnêteté intellectuelle de l'historien, celui-ci ne peut éviter de projeter ses réflexes émotionnels (qu'il confond avec la vérité objective) dans son interprétation de l'histoire. Il semble que, finaliste, la pensée scientifique évolue en fonction de l'objet spécifique dont elle se propose l'étude, en dehors de toute considération idéologique : prenant pour point de départ l'élément pratique, elle le soumet à une analyse causale d'où toute image symbolique est bannie. Animiste, la pensée philosophique évolue en fonction d'une ou de plusieurs valeurs préexistantes, à quoi les faits doivent se plier. Encore : alors que la « vérité » du savant est toujours concrète, spécifique, la « vérité » du philosophe est abstraite, éternelle. La recherche de la « vérité » est par lui subordonnée à une série de concepts préétablis, qu'il reconnaît implicitement comme « supérieurs » et absolus dans leur essence, et dont il se sert pour formuler des lois.

On peut affirmer que le processus de la pensée animiste n'est presque jamais conscient des mobiles qui l'inspirent. En rappelant aux clercs qu'ils défendent des intérêts de classe à l'abri d'un bouclier idéologique, M. Benda ne veut pas dire que ces penseurs soient conscients de leur démarche. Marx écrit quelque part que les hommes croient combattre pour la vérité, la liberté, le droit, alors qu'en réalité ils s'intéressent à l'infanterie, à la cavalerie, à l'artillerie ; cinquante ans plus tard, Sigmund Freud définissait sous les termes génériques de *rationnalisation* et de *substitution* ce déguisement de mobiles matériels sous des motifs plus respectables. Or, la philosophie de M. Benda est, comme celle des clercs « impurs », ceinte d'une écharpe idéologique dont il est permis de se demander si elle ne masque pas les mêmes objectifs inavouables qu'il condamne par ailleurs. Si l'idée Idée, ou l'idée Patrie constituent un paravent de respectabilité derrière quoi peuvent se satisfaire des désirs ignorés ou conscients, il apparaît difficilement réfutable qu'il en soit différemment quant à l'idée Justice abstraite. Et bien que M. Benda prenne la précaution de proclamer que son éthique procède de la seule logique pure (précaution élémentaire ; nul métaphysicien ne se fait faute d'insister sur sa propre objectivité. Je noterai cependant qu'il me paraît extrêmement aventureux de bâtir logiquement sur un concept abstrait) et qu'il a horreur de se souiller d'aucune

passion pour un objet terrestre, rien ne prouve que la division arbitraire de l'humanité en clercs et en laïcs, ainsi que l'imputation de tous nos maux à la laïcisation des clercs, ne soit un prétexte apparenté à tous les autres prétextes idéologiques destinés à couvrir de fleurs des entreprises malodorantes. En toute honnêteté... et, me faisant l'écho du maître, je pourrais m'écrier : « M. Benda, il est naturel que vous défendiez les intérêts de classe ; c'est dans la règle du jeu. Mais pourquoi, diable, le faites-vous sous le couvert de la justice abstraite ? »

Dès lors qu'un penseur fait intervenir une idéologie dans son interprétation du monde, l'explication qu'il en fournit est nécessairement faussée : au lieu de s'attacher à dégager la causalité des faits, il se sert de ceux-ci pour le plus grand triomphe de sa chapelle particulière. Aussi, imaginant traduire des lois transcendantes, le penseur animiste collabore à la conservation – sinon à la divinisation – de vieilles valeurs traditionnelles de classe. Mais, quelle que soit la motivation inconsciente qui l'amène à ériger en système une suite de concepts, il est évident que sa métaphysique correspond chez le penseur à la vision qu'il se fait de la réalité, cette vision fût-elle des plus abstraites. Nulle philosophie n'est suffisamment « platonique », suffisamment gratuite, pour se désintéresser de son propre objet. Il n'est, par conséquent pas d'école qui ne soit entachée de partialité ; on veut dire qui ne soit *aussi* l'expression des préférences intimes de son auteur, de ses convictions personnelles que, naturellement, il identifie avec l'objectivité en tant que telle. La métaphysique érigée en système d'explication du monde apparaît ainsi organiquement partisane, organiquement militante, vouée, par sa nature à défendre une série de valeurs qu'elle fait siennes, et par le truchement de quoi s'expriment, entre autres, les réflexes émotionnels du penseur.

Ce docteur qui soutient que sa philosophie se trouve être expurgée du moindre contenu émotionnel se révèle donc doublement inconscient. Au demeurant, et malgré la gloire qu'il se fait de raisonner contre tout mouvement de cœur, mettant au service de l'idée de la justice abstraite une logique étrangère à la plus élémentaire démarche sentimentale ¹ – au demeurant M. Benda est un des philosophes les

1. À comparer avec cette remarque contenue dans *l'Esquisse d'une Histoire des Français* : « Ce ne sont point les idées qui provoquent les sentiments, mais au contraire les sentiments qui provoquent les idées. » Quoique incomplète (les

plus affectifs que l'histoire connaisse : sa passion partisane s'étale dans chacune de ses phrases, quoi qu'il en ait. La première victime d'une philosophie étant le philosophe lui-même, la cléricature dont M. Benda s'est fait l'apôtre exigeait qu'il refoulât au plus secret de son inconscient les pulsations de son cœur. Cet homme sensible et probablement bon s'est confectionné un masque d'insensible et d'inhumain ; il s'est fait à l'image de son mythe. « J'aime, dit-il, dans les jardins, la gravité des jeunes femmes qui poussent une voiture d'enfant. J'aime ces êtres naïvement, sans orgueil de l'esprit, sans penser qu'étant clerc et libre de leurs attaches, je leur sois supérieur. Je pense parfois le contraire [...] L'avouerai-je, j'éprouve au fond du cœur de l'amour pour ce monde terrestre, pour ses larmes, ses égoïsmes, ses dévouements, en ce vouloir vivre que ma métaphysique condamne. » *Que sa métaphysique condamne...* La cléricature s'éclaire ici d'un jour singulier comme étant le résultat d'un compromis entre l'homme en tant que tel et sa *fonction sociale*.

Il déborde de passions ; il est la passion faite homme. Qu'il suffise de rappeler comment ce « réfractaire » exprime sa haine très laïque lorsque, candidement, il confesse son désir d'exterminer le peuple allemand, en appuyant sur un bouton SVP. M. Benda se rend d'ailleurs si parfaitement compte de l'incompatibilité entre son enseignement idéologique et sa démarche temporelle qu'il est ravi de nous apprendre que, s'il prend partie pour une cause laïque, c'est que cette cause lui aura paru « coïncider avec celle de la justice abstraite » ; de même, s'il est de « gauche », c'est que la justice s'y trouve être (comme par hasard). On est en droit de se demander quel critérium autorise M. Benda à décréter de telles coïncidences... Mais bien que ces adhésions constituent une véritable libération psychique, il n'en demeure pas moins que c'est à l'aide d'une telle dialectique, on ne peut plus suspecte, qu'Ignace de Loyola avait coutume d'amalgamer intérêts divins et politique de bas étage. « Nous ne demandons pas au chrétien, écrit M. Benda, de ne point violer la foi chrétienne ; nous lui demandons, s'il la viole, de savoir qu'il la viole. » Il cite un mot du cardinal Lavignerie

sentiments sont à leur tour provoqués par les faits concrets), cette proposition, comme tant d'autres, souligne les contradictions dont déborde l'éthique de M. Benda. À rapprocher encore cette parole de Vauvenargues, que M. Benda trouve admirable : « Les passions ont appris aux hommes la raison ».

auquel on demandait ce qu'il ferait si l'on souffletait sa joue droite : « Je sais bien ce que je devrais faire, mais je ne sais pas ce que je ferais. » Et M. Benda de s'écrier : « Celui qui parle ainsi peut se livrer à toutes les violences, il maintient la morale chrétienne. » Si certains régimes exaltent l'homme tout en détruisant jusqu'au sentiment de la dignité humaine, ils peuvent le faire : ils maintiennent la morale. Dans le même ouvrage, on lit : « Grâce à eux [aux clercs incarnés : Malebranche, Érasme, Bossuet, etc.], on peut dire que, pendant deux mille ans, l'humanité faisait le mal mais honorait le bien »² – ajoutant que c'est là le titre de gloire le plus authentique de la civilisation. Aussi, l'essentiel consistant à sauver le dogme du *bien* (que M. Benda considère comme valeur *ad honores* et non pas en tant qu'estimation relative et spécifique), le philosophe absout d'avance tous les crimes dès lors qu'une certaine norme d'idéalité et d'inviolable vertu demeure respectée. Ce qu'il reproche aux clercs, ce n'est pas leur passion partisane – puisque aussi bien il reconnaît que c'est dans la nature des choses – mais de faire croire que leur attitude est conforme à leur état de clercs ; il leur donne licence d'agir en fonction de l'objet de leur passion, mais il s'offusque qu'en ce faisant ils prétendent servir le bien ou la justice : c'est faire preuve d'impiété et d'immoralité car « les actes [...] ne sont rien, le jugement des actes est tout. » Bossuet, ce modèle des clercs, se solidarisant – en les couvrant – avec les violences de Louis XIV, se gardera de faire intervenir des valeurs morales pour étayer la cause peu cléricale dont il se fait le complice. Approuvez, si tel est votre intérêt, le bombardement des villes ouvertes, l'extermination des populations civiles, les farces judiciaires de Moscou ; mais ne dites pas que vous servez la justice. Faites le mal, mais honorez le bien. Évitez, en commettant des actes de brigandage, d'invoquer la Vierge.

Il n'y aurait apparemment rien à redire à ce digne langage, sauf que cette belle rhétorique est, *elle aussi*, destinée à donner le change ; ce sont là, au même titre que toutes les références à des motifs honorables, les termes habituels de l'escroquerie morale³. Bandit corse, je dirais à M. Benda : « À la bonne vôtre ! Si je devais renoncer à invoquer

2. *La Trahison des Clercs*, Grasset, 1990.

3. « Il est remarquable qu'une philosophie prenne les mœurs des partis », note M. Benda. En effet.

la Madone tout en étripant mes victimes, je perdrais ma clientèle ; autant me demander de devenir enfant de chœur. » Clerc, je dirais : « Moi, clerc japonais, j'envahis la Chine au nom de la paix en Asie orientale ; moi, clerc allemand, j'investis la Tchèque au nom du droit des gens ; moi, clerc français, je proteste contre l'évacuation de la Rhénanie (en 1926), au nom des intérêts bien compris de la patrie, et j'approuve la remilitarisation de la Rhénanie (en 1937), toujours au nom de ces intérêts bien compris. Et cætera. Exactement comme vous, ô moraliste, qui exterminiez 75 millions d'hommes au nom de la justice abstraite. Comme vous, j'agis sous le couvert d'une idéologie en vue de satisfaire – il se peut bien, après tout, puisque vous l'affirmez – des désirs sordidement matérialistes. Mais si je trahis mon état de clerc, à supposer que cet état ait jamais existé, ne craignez rien : je suis avec vous. Seul nous différencie le prétexte que chacun invoque pour sa part. Nous sommes entre compères.

Ce « mathématicien » est extraordinairement perméable à la pitié, à l'amour, à la haine, qui prétend vivre selon la seule loi de la raison. Ce logicien est extraordinairement sensible à la critique, qui aime à soutenir que nulle critique ne saurait lui faire quitter son Olympe, sauf toutefois celle qui réussirait à découvrir des contradictions dans son enseignement.

Contradiction. M. Benda en est le vivant symbole. Il reproche aux clercs de se laïciser, et lui-même est un laïc qui peut en remontrer à plus d'un quant à la virtuosité en matière de militantisme agressif (qu'il le reconnaisse ne saurait en rien changer la matérialité du fait) ; il leur fait grief de se souiller de politique, et son œuvre entière est un ensemble politique cohérent ; il s'élève contre l'exaltation de l'instinct et de l'inconscient, et il n'a pas conscience de ce que son idéologie est une carapace panthéiste dont, instinctivement, il se sert pour protéger des valeurs temporelles ; il proteste contre l'enseignement selon quoi il n'est pas d'activité non-pratique, et la sienne est pratique jusque dans ses derniers retranchements ; il réprouve le zèle que mettent à défendre les intérêts de la société ceux qui ont « la charge des intérêts de l'esprit », et le génie que lui-même déploie à cet effet est digne d'admiration ; il voue Barrès aux gémonies parce que l'auteur des *Déracinés* estime que « toutes les questions doivent être résolues par rapport à la France » et que « la patrie eut-elle tort, il faut lui donner raison », alors que M. Benda lui-même et sa justice abstraite se rangent infailliblement

du côté de toutes les entreprises de la France dès lors que les intérêts de celle-ci, en tant que nation, sont en jeu ; « la haine de la justice a pris le masque de l'amour », dit-il, alors qu'il applique le masque de la justice aux iniquités qui lui agréent ; « Je hais le dogme de la souveraineté du but, quel qu'il soit », proclame-t-il, alors qu'il prétend tout soumettre au dogme de la justice abstraite. Et cætera.

Mais, surtout, M. Benda est passionnément nationaliste : au sens le plus péjoratif que lui-même attache à ce terme. Son idéologie animiste de la justice et de la morale immatérielles devient d'une remarquable souplesse aussitôt qu'appliquée à la France. Plus : son éthique est conçue en fonction directe des intérêts (du reste, tels qu'il les entend, lui) de celle-ci. En vérité, il est rare d'observer philosophe moins apte aux généralisations objectives, à la « gratuité ». M. Benda trouvera que toujours l'impérialisme français couche avec la justice abstraite, il découvrira toujours un biais par où identifier justice et France, morale et France ; on ne peut s'empêcher de penser que, s'il eût été japonais ou néo-zélandais, il les eût identifiées au Japon, à la Nouvelle-Zélande. L'Allemagne ne connaît point d'ennemi plus implacablement « héréditaire » que lui, et jamais il ne manque de s'en prendre à elle. « Le clerc nationaliste est essentiellement une invention allemande », proclame-t-il imprudemment, se discernant ainsi un brevet de maudite provenance. M. Benda néglige que le sentiment nationaliste s'éveille chez les peuples qui les premiers sont organisés en *nation*, et il est significatif que la passion partisane de ce docteur paraisse l'aveugler au point qu'il oublie ses propres déductions, fort judicieuses, lorsqu'il note que les régions où le pur spéculatif s'est maintenu le plus longtemps semblent être l'Allemagne et l'Italie, c'est-à-dire celles qui se sont le plus tard nationalisées... « En effet, le sentiment national connu en France un haut point d'exaltation dès 1792, alors que l'unification politique-nationale de l'Allemagne devait se produire près d'un siècle plus tard. C'est encore M. Benda qui remarque qu'en 1866 les catholiques allemands souhaitaient la défaite de l'Allemagne ⁴. Il est intéressant de

4. Ce pieux souhait ne résultait point, comme le fait entendre M. Benda, de la passion cléricale des catholiques allemands d'alors, qui, soit disant, auraient vu dans la défaite de leur pays l'accomplissement d'une justice immanente dont, en vérité, ils se souciaient fort peu. Plus prosaïquement, leur désir était de voir crouler un système de gouvernement qui, par sa structure semi-féodale,

citer ici une phrase de Bainville à titre de simple rapprochement et, avec la plus grande circonspection qui s'impose lorsque l'on se réfère en matière d'histoire à cet auteur – où il est question de « mouvements de patriotisme dont le peuple français est coutumier [...] au siècle de Louis XIII. »

Entre l'attitude des clercs traîtres à leur état et la sienne, la différence est purement formelle : elle est dans le verbe. Alors que les premiers, dans un élan de naïveté, ou, plus rarement, d'honnêteté intellectuelle, avouent parfois qu'ils sont jusqu'au cou au service de vils intérêts, M. Benda, lui, ne se libère jamais assez pour franchir le cap de quelques *mea culpa* dits sur le ton badin. On ne voit pas bien de quel droit moral ce docteur reprocherait leur zèle à un Barrès, à un Sorel, lui qui est le plus zélé d'entre les zélés. « Je donne toujours raison à ma patrie, même si elle a tort... » M. Benda n'en fait pas moins ; il lui donnera raison même si elle a dix fois tort. Mais, ô horreur ! jamais phrase pareille ne sortira de sa plume : M. Benda n'aime pas qu'on le surprenne à servir, à niveler le chemin aux intérêts séculiers. Il foulera sa justice aux pieds, il salira la blancheur de son dogme, décrètera moral l'immoral, vrai le faux, gratuite la rapine, dès lors que la France sera de la partie. Ce « régulier dans le siècle » sera irrégulier jusque dans son âme, tout en appelant traîtres ses confrères dont beaucoup n'avaient jamais prétendu au sublime désintéresse-

s'opposait à l'expansion d'une économie déjà hautement développée. En effet, la structure politico-juridique de l'État allemand des années 1870 était extrêmement retardataire. Représentant la grosse industrie et le commerce, les catholiques allemands, au lieu d'honorer le bien, songeaient aux barrières douanières, au parlementarisme, à l'enseignement obligatoire qui leur eût permis de disposer d'une main-d'œuvre qualifiée, etc. Que la poursuite de leurs intérêts séculiers s'exprimât par le canal des passions idéalistes, à cela quoi de plus normal ? Le philosophe et le catholique donneront toujours telle interprétation métaphysique et chrétienne qu'il faudra pour extérioriser sous un jour respectable leurs mobiles dissimulés : c'est à l'historien et au psychiatre de déceler la nature profonde de leur démarche. Au reste, comme les émigrés souhaitaient la défaite de la France afin de reprendre leurs privilèges féodaux, de même, ces bons Allemands aspiraient à la défaite de l'Allemagne afin d'acquiescer des privilèges nouveaux. (À remarquer que si M. Benda trouve les premiers proprement abjects, les seconds jouissent de toute sa sympathie : il est moral, il est juste de trahir l'Allemagne.)

ment ; à ce désintéressement qui est, dit-il, sa règle d'or. « Si la France eût entrepris une guerre injuste, j'eusse probablement nourri la faiblesse de souhaiter *tout bas* son triomphe ⁵ ». Souhaiter tout bas ce qu'on condamne tout haut, étayer de son autorité doctorale les pires exactions, il se peut, à la rigueur, que M. Benda le fasse sans la vue de la récompense, mais on ne peut s'empêcher de songer avec ironie à Jean-Jacques Rousseau : « Jamais on ne me verra, prévaricateur de la vérité, plier mes maximes à ma conduite. » Combien mieux nous aimons l'honnête et grosse franchise d'un Barrès.

Il serait humilié, dit M. Benda, dans sa vanité nationale, de ne point appartenir à une grande nation militaire (sans doute que la « justice » s'inculque *mieux* à l'aide des canons). De ces infidélités à l'état clérical, lesquelles venant de lui, ne sont plus que « pudeur », M. Benda demande pardon à son problématique élève. Celui-ci eût-il jamais existé, ne pardonnera plus. Cet élève, je l'imagine coolie chinois ! ou juif roumain, ou fellah égyptien, jeune, ardent, assoiffé de justice divine. Son bon maître lui ayant dit un jour qu'il est un cas « où l'on peut, sans trop faillir à l'état de clerc, accepter une nation ; c'est si elle est la France », il voulait s'embarquer pour cet heureux pays. Mais, n'ayant pu obtenir le visa, il mourut de chagrin.

Les hommes qui défendent leur pays pour cette simple raison que ce pays est leur, M. Benda dit qu'ils sont des patriotes irrationnels ; car seul est patriote rationnel celui qui combat au nom d'un principe moral. Mais, comme son principe moral finit toujours – par un curieux processus métaphysique dont on aimerait à connaître le cheminement – par épouser les intérêts d'un nationalisme exacerbé, la différence est d'un ordre purement quantitatif.

C'est aussi un clerc casqué ; en plus fin toutefois, en plus raffiné qu'un abbé Sertillanges, que le barde Déroulède.

Rejoignant les nationalistes intégraux, il regrette qu'en 1918 les Alliés n'eussent point effacé l'Allemagne de la carte du monde. Lors des événements de septembre-octobre 1938, M. Benda rejoignit dans leur haine du nazisme les va-t'en-guerre staliniens, prêt à souscrire des deux mains au carnage universel. Il alla jusqu'à démissionner du « Comité de vigilance des intellectuels antifascistes » parce que cette

5. C'est moi qui souligne.

organisation avait eu le front d'éditer un manifeste pacifiste. On vit M. Benda abandonner le « rationalisme » et n'obéir plus qu'à des sentiments de haine qu'il confond dans son esprit avec les intérêts de la France. Tel ce réfugié, encore frissonnant au souvenir du pillage de sa boutique, qui mélange bonneterie et morale, rancœur personnelle et justice divine.

Cet adulateur de la démocratie, laquelle, estime-t-il, laisse intacte la liberté individuelle de l'homme, eût voulu faire déférer au Conseil de guerre deux jeunes filles qu'il avait rencontrées en août 1914, allant leur raquette sous le bras jouer au tennis : parce qu'elles pensaient à autre chose qu'au salut de l'État.

Où, cette fois-ci, c'est l'État qui incarne la justice abstraite.

Parlant du fascisme : « Pour moi, je tiens que, par sa morale, la collectivité allemande moderne est une des pestes du monde », et que, « par leurs actes et plus encore leurs dogmes, certains peuples se sont mis hors de l'humanité. » Mais, « si la France venait là se donner au fascisme, je la quitterais, mais n'irais pas, comme d'autres, travailler à l'étranger contre le gouvernement de ma nation. »

Ces deux propositions sont à tel point mal sonnantes qu'on est porté à se demander si ce docteur n'est pas en train de contracter une assurance sur l'avenir. « Dites tout de suite que je suis un lâche ! », s'écria-t-il lorsque je lui avais fait cette remarque.

« Je le demande, écrivait Clémenceau, quelle est donc la nation qui jamais a prétendu faire une guerre qui ne fut pas simplement défensive ? Une nation qui veut faire la guerre est toujours en état de légitime défense. »

Depuis qu'il y a des nations et des guerres.

La paille et la poutre.

Chez lui, l'adoration du beau et du divin s'amalgame à tel point avec le fanatisme national qu'il ne le condamne que chez les autres. Avec la ténacité des fanatiques, il persiste à confondre les intérêts séculiers de la France et la morale dont il s'est fait le prophète. Mais il se scandalise que d'autres en fassent autant, chacun avec sa morale respective. Il débusque avec une rare intelligence les motifs égoïstes tapis sous l'ori-peau idéologique de ses confrères, surtout si ceux-ci sont Allemands, Cosaques, Chipeways ou Niam Niams sans jamais se demander si son

dogme à lui ne procède point de la même nature. Ce pourfendeur de l'inconscient est étonnamment dupe de lui-même.

L'incapacité presque organique de s'élever de la passion au jugement dont fait preuve cet apologiste de la raison est à nulle autre pareille. Elle se dévoile avec une clarté on ne peut plus désirable lorsque ce docteur avoue son désir de voir physiquement exterminés tous ceux dont la morale, pense-t-il, est contraire à la sienne. Abstraction faite que la morale qu'il croit néfaste traduit, sous une imagerie différente, des mobiles refoulés identiques à ceux qui motivent sa propre morale, il est évident – et combien significatif – que cet aveu constitue l'expression passionnelle à l'état pur d'un sentiment qui ne doit rien à un processus d'investigation rationnelle. Il tombe en effet sous le sens qu'une pensée finaliste, ou même simplement logique, s'abstiendra de condamner sur l'aspect *extérieur*, seul visible, seul palpable, d'une « peste » ; elle s'attaquera au noyau du mal, cherchant à déterminer sa causalité intrinsèque. Un penseur qui raisonne autrement qu'avec ses sentiments saura que telle morale, qu'il réprouve, étant engendrée par tel mécanisme de faits parfaitement décelables, il y a lieu non pas d'occire un nombre astronomique d'individus, qui ne font que *subir*, mais de s'en prendre aux sources du mal, malgré et contre tous les dogmes moraux ou pragmatiques. Or, précisément, l'objet naturel de la philosophie de M. Benda consiste essentiellement – et quoi qu'il en ait – à dérober aux yeux du vulgaire l'origine de ses déboires ; à lui montrer l'effet, sans toucher aux causes ; à lui faire prendre des vessies pour des lanternes ; à lui désigner l'ennemi là où il n'est pas, où il ne peut être.

Ce en quoi son enseignement est au service de ce qu'il s' imagine honnir.

Jusque et y compris dans ses contritions, ce docteur se fait l'auxiliaire des intérêts terrestres, plus précisément l'auxiliaire de ceux qui socialement les détiennent. Une quantité impressionnante d'idéologies, les unes plus ingénieuses que les autres, ont servi et servent toujours à faire accepter aux humbles des iniquités qui eussent été depuis longtemps réduites à néant, n'était la parure morale dont on les revêt. Le rôle inconscient des idéologues consiste à faire dévier la révolte des opprimés vers des objectifs illusoire ; soit à leur promettre une compensation extraterrestre ; soit à les persuader que la justice n'est pas de ce monde, et que la lutte en vue d'obtenir un minimum d'équité est

d'avance vouée à l'échec. « Je me demande si l'humanité, en se rangeant aujourd'hui à ce régime, ne trouve pas sa véritable loi et n'adopte pas enfin la vraie table de valeurs qu'appelle son essence. » Se drapant dans la sainteté du « désintéressement », M. Benda se croit d'autant plus généreux à reconnaître l'incompatibilité de sa philosophie avec la vie, que la fonction spécifique (j'allais dire : mécanique) de son enseignement se résume dans cette morale : la justice est une pure spéculation de l'esprit, absolument étrangère aux choses de ce monde, c'est une valeur abstraite, en dehors et en deçà des possibilités humaines ; clerc, je me dois de la hisser au-dessus des vaines agitations terrestres ; il faut de tout dans un monde, moi je suis le prêtre d'un symbole éthéré ; aussi, vous avez tort de vouloir ramener la justice à votre échelle d'hommes : la justice n'est pas, c'est un conte des Mille et Une nuits ; votre lutte est inopérante, vos combats utopiques, on n'embroche pas une ombre sur le fil d'une épée ; du reste, vous n'en êtes pas dignes car « j'aurai inventorié au mieux que possible l'impiété de mon époque en laissant assez bien entendre qu'il n'y a guère à y faire »⁶.

On voit comment M. Benda apporte sa pelletée de ciment au « violent perfectionnement des volontés réalistes ». La loi de ces « volontés réalistes » est de ne jamais se montrer à visage découvert, leur efficacité étant à ce prix. Le travestissement est leur condition d'être, leur condition *sine qua non*. Leur emprise est telle, leur voracité telle qu'il leur faut plus d'un faux-nez pour s'y dissimuler. Comme on découvre au fond d'une corolle un nid de parasites, il faut écarter les pétales de la rhétorique cléricale pour y reconnaître le bacille temporel.

Les critiques qui reprochent à M. Benda qu'il n'est point « dans la vie » renforcent sa thèse. Être plongé tout entier dans le bain et prétendre ne point y être, c'est la suprême tromperie.

JEAN MALAQUAIS

6. Car, « quelque inégalité, dit Bossuet, qui paraisse entre les conditions des hommes, il ne peut y avoir grande différence entre de la boue et de la boue ». Remplacez *boue* par *fèces*, et vous aurez toute l'éthique L. F. Céline.

A scholarship with committment Pour un savoir engagé

JE REMERCIE EDWARD SAÏD pour son invitation à participer à cette discussion et pour les paroles amicales qu'il a prononcées. Je regrette de n'avoir pu être parmi vous aujourd'hui, mais j'espère que, grâce aux techniques de communication à distance, je serai réellement auprès de vous et que nous pourrons esquisser au moins un dialogue.

Comme je n'ai pas beaucoup de temps, et que je voudrais que mon discours soit aussi efficace que possible, j'en viendrai directement à la question que je souhaite poser devant vous : les intellectuels, et plus précisément, les chercheurs et, plus précisément encore, les spécialistes en sciences sociales, peuvent-ils et doivent-ils intervenir dans le monde politique et à quelle condition peuvent-ils le faire efficacement ? Quel rôle peuvent-ils jouer dans le mouvement social, à l'échelle nationale et surtout internationale, c'est-à-dire au niveau même où se joue, aujourd'hui, le destin des individus et des sociétés ? Comment peuvent-ils contribuer à l'invention d'une nouvelle façon de faire de la politique ?

Premier point : pour éviter tout malentendu, il faut poser clairement qu'un chercheur, un artiste ou un écrivain qui intervient dans le monde politique ne devient pas pour autant un homme politique ; selon le modèle créé par Zola à l'occasion de l'affaire Dreyfus, il devient un intellectuel ou, comme on dit aux États-Unis, un « *public intellectual* », c'est-à-dire quelqu'un qui engage dans un combat politique sa compétence et son autorité spécifiques, et les valeurs associées à l'exercice de sa profession, comme les valeurs de vérité ou de désintéressement, ou, en d'autres termes, quelqu'un qui va sur le terrain de la politique mais sans abandonner ses exigences et ses compétences de chercheur. (C'est dire, en passant, que l'opposition que l'on fait souvent, dans la tradition anglo-saxonne, entre *scholarship* et *commitment* est peut-être dépourvue de fondement : les interventions des artistes, des écrivains ou des savants – Einstein, Russell ou Sakharov – dans l'espace public trouvent leur principe, leur fondement, dans une « communauté » dévouée (*committed*) à l'objectivité, à la probité et au désintéressement. C'est d'ailleurs à son respect supposé de ces lois morales non-écrites, autant qu'à sa compétence technique, que le *scholar* doit son autorité sociale.)

En intervenant ainsi, un chercheur, un artiste ou un écrivain s'expose à décevoir (le mot est beaucoup trop faible), ou mieux, à choquer : choquer, d'un côté, dans son propre univers, ceux qui, choisissant la facilité vertueuse de rester enfermés dans leur tour d'ivoire, voient dans le *commitment* un manquement à la fameuse « neutralité axiologique » identifiée à tort à l'objectivité scientifique ; choquer, d'un autre côté, dans le monde politique, ceux qui voient en lui une menace pour leur monopole et, plus généralement, tous ceux que son intervention dérange. Il s'expose, en un mot, à réveiller toutes les formes d'anti-intellectualisme qui sommeillent ici et là, un peu partout, chez les puissants de ce monde, banquiers, patrons et hauts fonctionnaires, chez les journalistes, chez les hommes politiques (surtout de gauche), presque tous, aujourd'hui, détenteurs de capital culturel, et, bien sûr, chez les intellectuels eux-mêmes.

Mais condamner l'anti-intellectualisme, qui a presque toujours pour principe le ressentiment, ce n'est pas exempter pour autant l'intellectuel de toute critique de l'intellectualisme : la critique à laquelle l'intellectuel peut et doit se soumettre lui-même ou, en d'autres termes, la

réflexivité critique, est un préalable absolu à toute action politique des intellectuels . Le monde intellectuel doit se livrer en permanence à la critique de tous les abus de pouvoir ou d'autorité commis au nom de l'autorité intellectuelle ou, si l'on préfère, à la critique de l'usage de l'autorité intellectuelle comme arme politique ; il doit se soumettre aussi à la critique du *scholastic bias* dont la forme la plus perverse, et qui nous concerne particulièrement ici, est la propension à un révolutionnarisme sans objet et sans effet : je pense en effet que l'élan aussi généreux qu'irréaliste qui a porté nombre d'intellectuels de ma génération à s'en remettre aveuglément aux consignes de Parti inspire encore trop souvent aujourd'hui ce que j'appelle le *campus radicalism*, c'est-à-dire la propension à confondre les choses de la logique et la logique des choses, selon la formule impitoyable de Marx, ou, plus près des réalités actuelles, à prendre des révolutions dans l'ordre des mots, ou des textes, pour des révolutions dans l'ordre des choses.

Une fois clairement posés ces préalables critiques, apparemment négatifs, je crois pouvoir affirmer que les intellectuels (j'entends toujours par là les artistes, les écrivains et les savants qui s'engagent dans une action politique) sont indispensables à la lutte sociale, tout particulièrement aujourd'hui, étant donné les formes tout à fait nouvelles que prend la domination. Nombre de travaux historiques ont montré le rôle qu'ont joué les *think tanks* dans la production et l'imposition de l'idéologie néolibérale qui gouverne aujourd'hui le monde ; aux productions de ces *think tanks* conservateurs, rassemblements d'*experts* appointés par les puissants, nous devons opposer les productions de réseaux critiques, rassemblant des « intellectuels spécifiques » (au sens de Foucault) dans un véritable *intellectuel collectif* capable de définir lui-même les objets et les fins de sa réflexion et de son action, bref, autonome. Cet intellectuel collectif peut et doit remplir d'abord des fonctions négatives, critiques, en travaillant à produire et à disséminer des instruments de défense contre la domination symbolique qui s'arme aujourd'hui, le plus souvent, de l'autorité de la science ; fort de la compétence et de l'autorité du collectif réuni, il peut soumettre le discours dominant à une critique logique qui s'en prend notamment au lexique (« mondialisation », « flexibilité », etc.), mais aussi à l'argumentation, et en particulier à l'usage des métaphores ; il peut aussi le soumettre à une critique sociologique, qui prolonge la première, en mettant au jour les déterminants qui pèsent sur les producteurs du

discours dominant (à commencer par les journalistes, économiques notamment) et sur leurs produits ; il peut enfin opposer une critique proprement scientifique à l'autorité à prétention scientifique des experts, surtout économiques.

Mais il peut aussi remplir une fonction positive en contribuant à un travail collectif d'invention politique. L'effondrement des régimes de type soviétique et l'affaiblissement des partis communistes dans la plupart des nations européennes et sud-américaines a libéré la pensée critique. Mais la doxa néolibérale a rempli toute la place laissée ainsi vacante et la critique s'est réfugiée dans le « petit monde » académique, où elle s'enchant elle-même d'elle-même, sans être en mesure d'inquiéter réellement qui que ce soit en quoi que ce soit. Toute la pensée politique critique est donc à reconstruire, et ce ne peut pas être, comme on a pu le croire en d'autres temps, l'œuvre d'un seul, maître à penser livré aux seules ressources de sa pensée singulière, ou porte-parole autorisé par un groupe ou une institution pour porter la parole supposée des gens sans parole.

C'est là que l'intellectuel collectif peut jouer son rôle, irremplaçable, en contribuant à créer les conditions sociales d'une production collective d'utopies réalistes. Il peut organiser ou orchestrer la recherche collective de nouvelles formes d'action politique, de nouvelles façons de mobiliser et de nouvelles façons de faire travailler ensemble les gens mobilisés, de nouvelles façons d'élaborer des projets et de les réaliser en commun. Il peut jouer un rôle d'accoucheur en assistant la dynamique des groupes en travail dans leur effort pour exprimer, et du même coup découvrir, ce qu'ils sont et ce qu'ils pourraient ou devraient être en contribuant à la récollection et à l'accumulation de l'immense savoir social sur le monde social dont le monde social est gros. Il pourrait ainsi aider les victimes de la politique néolibérale à découvrir les effets diversement réfractés d'une même cause dans les événements et les expériences en apparence radicalement différents, surtout pour ceux qui les vivent, qui sont associés aux différents univers sociaux (champs), médecine, éducation, services sociaux, justice, etc. d'une même nation ou de nations différentes.

La tâche est à la fois extrêmement urgente et extrêmement difficile. En effet, les représentations du monde social qu'il s'agit de combattre, contre lesquelles il faut résister, sont issues d'une véritable *révolution*

conservatrice, comme on disait, dans l'Allemagne des années 1930, des mouvements pré-nazis. Les *think tanks* d'où sont sortis les programmes politiques de Reagan ou Thatcher, ou, après eux, Clinton, Blair, Schröder ou Jospin, ont dû, pour être en mesure de rompre avec la tradition du Welfare State, opérer une véritable contre-révolution symbolique et produire une *doxa paradoxale* : conservatrice, cette doxa se présente comme progressiste ; restauration du passé dans ce qu'il a parfois de plus archaïque (en matière de relations économiques notamment), elle donne des régressions, des rétrocessions, pour des réformes ou des révolutions. Cela se voit bien dans toutes les mesures visant à démanteler le Welfare State, c'est-à-dire à détruire tous les acquis démocratiques en matière de législation du travail, de santé, de protection sociale ou d'enseignement. Combattre une telle politique, c'est s'exposer à apparaître comme conservateur lorsqu'on défend les acquis les plus progressistes du passé. Situation d'autant plus paradoxale que l'on est amené à défendre des choses que l'on souhaite au demeurant transformer, comme le service public et l'État national, que nul ne songe à conserver en l'état, ou les syndicats ou même l'École publique, qu'il faut continuer à soumettre à la critique la plus impitoyable. C'est ainsi qu'il m'arrive aujourd'hui d'être suspecté de reniement ou accusé de contradiction lorsque je défends une École publique dont je n'ai pas cessé de rappeler qu'elle remplissait une fonction conservatrice.

Il me semble que les *scholars* ont un rôle déterminant à jouer dans le combat contre la nouvelle doxa et le cosmopolitisme purement formel de tous ceux qui n'ont à la bouche que des mots comme « *globalisation* » ou « *global competitiveness* ». Cet universalisme de façade sert en fait les intérêts des dominants : c'est ainsi qu'il sert à condamner comme régression politiquement incorrecte vers le nationalisme la seule force, celle de l'État national, que, en l'absence d'un État mondial et d'une banque mondiale financée par une taxe sur la circulation des capitaux, les pays dits émergents, Corée du Sud ou Malaisie, puissent opposer à l'emprise des multinationales ; qu'il permet de diaboliser et de stigmatiser, sous l'étiquette infamante d'islamisme par exemple, les efforts de tel ou tel pays du sud pour affirmer ou restaurer son « identité ». À cet universalisme verbal, qui fait aussi des ravages dans les relations entre les sexes, et qui laisse les citoyens isolés et désarmés en face des puissances économiques internationales,

les *committed scholars* peuvent opposer un nouvel internationalisme, capable d'affronter avec une force véritablement internationale des problèmes qui, comme les questions d'environnement, pollution atmosphérique, couche d'ozone, ressources non renouvelables ou nuages atomiques, sont nécessairement « globaux », parce qu'ils ne connaissent pas les frontières entre les nations ou entre les « classes » ; et aussi des problèmes plus purement économiques, ou culturels qui, comme la question de la dette des pays émergents ou la question de l'emprise de l'argent sur la production et la diffusion culturelles (avec la concentration de la production et de la diffusion cinématographique, de l'édition, etc.), peuvent réunir des intellectuels résolument universalistes, c'est-à-dire réellement soucieux d'universaliser les conditions d'accès à l'universel, par delà les frontières entre les nations, et en particulier entre les nations du Nord et du Sud.

Pour ce faire, les écrivains, les artistes et surtout les chercheurs qui sont déjà, par profession, plus enclins et plus aptes que toute autre profession à dépasser les frontières nationales, doivent transcender la *frontière sacrée*, qui est inscrite aussi dans leur cerveau, plus ou moins profondément selon les traditions nationales, entre le *scholarship* et le *commitment*, pour sortir résolument du microcosme académique, entrer en interaction avec le monde extérieur (c'est-à-dire notamment avec les syndicats, les associations, et tous les groupes en lutte) au lieu de se contenter des conflits « politiques » à la fois intimes et ultimes, et toujours un peu irréels, du monde scolastique, et inventer une combinaison improbable, mais indispensable : le *scholarship with commitment*, c'est-à-dire une politique d'intervention dans le monde politique qui obéisse, autant que possible, aux règles en vigueur dans le champ scientifique (et dont ceux que vous avez invités à votre tribune ont donné déjà de magnifiques illustrations, à propos de la politique étrangère des États-Unis ou de la question palestinienne notamment). Ce qui, étant donné le mélange d'urgence et de confusion qui est de règle dans le monde de l'action, n'est véritablement et pleinement possible que pour et par une organisation capable d'orchestrer le travail collectif d'un ensemble international de chercheurs, d'artistes et de savants. Dans cette entreprise collective, c'est sans doute aux savants que revient le rôle primordial, à un moment où les forces dominantes ne cessent d'invoquer l'autorité de la science, économique notamment. Mais les écrivains, et surtout peut-être les artistes (et tout spécialement,

parmi eux, ceux qui, comme Hans Haacke et Nancy Frazer, pour ne citer que deux de mes amis américains, ont déjà engagé leur talent dans des combats critiques) ont aussi leur place, importante. « Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie », disait Spinoza, et ce n'est pas le sociologue qui peut lui donner tort. Mais il peut suggérer aussi que les écrivains et les artistes pourraient, dans la nouvelle division du travail politique, ou, plus exactement, dans la nouvelle manière de faire la politique qu'il s'agit d'inventer, jouer un rôle tout à fait irremplaçable : donner de la *force symbolique*, par les moyens de l'art, aux idées, aux analyses critiques ; et, par exemple, donner une forme *visible et sensible aux conséquences, encore invisibles, mais scientifiquement prévisibles, des mesures politiques inspirées par les philosophies néolibérales*.

J'aimerais, pour conclure, rappeler ce qui s'est passé à Seattle, le mois dernier. Je crois que, sans en surestimer l'importance, on peut voir dans cet événement une première expérience, exemplaire, qu'il faut analyser, pour tenter de dégager les principes de ce que pourraient être les moyens et les fins d'une action politique internationale dans laquelle les acquis de la recherche seraient transformés en manifestations politiques réussies ou même en instruments d'intervention rapide d'une nouvelle forme d'agit-prop ; ce que pourraient être, de façon plus générale, les stratégies de lutte politique d'une nouvelle organisation non-gouvernementale définie par un dévouement (*commitment*) total à l'internationalisme et une adhésion entière au *scholarship*.

PIERRE BOURDIEU

Ce texte constitue l'intervention de Pierre Bourdieu au Modern Language Association Meetings, à Chicago en décembre 1999.

Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela ne repose *naturellement* pas sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne vise rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction.

On pourrait embrasser aussi le nom de la bien-aimée, et alors apparaîtrait clairement comment le nom remplace celle-ci.

Le même sauvage qui, apparemment pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte en bois de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie.

LUDWIG WITGENSTEIN

*Publié avec le concours du Centre national du livre,
du Département des Bouches-du-Rhône & de la Ville de Marseille.*



ISBN 2-910846-25-3

ISSN Canada 1488 - 1950

France 1157-6790

Prix du numéro : 24,95 \$

105 F / 16 €