

Sommaire

INTRODUCTION	13
<u>PARTIE I : QUELQUES MANIFESTATIONS DU FANTASME DE RETOUR</u>	
<u>A LA NATURE (DES ORIGINES A LA REDECOUVERTE DES AMERIQUES)</u>	17
Chapitre 1 La réinvention perpétuelle des figures du barbare et du sauvage	19
<u>haute Antiquité :</u>	
Le paradis perdu de Gilgamesh : le face à face du héros civilisé avec son alter ego sauvage	
<u>Antiquité et Antiquité tardive :</u>	27
Les barbares de Tacite : la fascination du "civilisé" pour les peuples "proches de la nature"	
Atomisation des structures sociales et "réensauvagement" du monde	31
<u>Du Moyen Age à la redécouverte des Amériques :</u>	
Infidèles, hérétiques, païens : la diabolisation du barbare	43
L'horizon asiatique, entre réel et reconstruction imaginaire : des invasions mongoles aux peuples de Gog et Magog, mystifications autour de la figure de Gengis Khan	
et du supposé royaume chrétien d'Asie	51
Les bons sauvages du premier voyage de Christophe COLOMB	57
<u>Synthèse :</u>	
Esquisse de définitions	65
Intérêt des figures du barbare et du sauvage	67
Chapitre 2 Millénarismes chrétiens et âge d'or	69
Ressort des millénarismes chrétiens	
<u>Mythes de l'âge d'or et pays d'abondance :</u>	71
Le royaume de Prêtre Jean	73
Le pays de Cocagne	77
<u>La quête du paradis terrestre dans l'Occident chrétien :</u>	85
Géographie du paradis : le glissement vers l'ouest	
La multiplication des centres du monde : quête du paradis et millénarisme chez Christophe COLOMB	91
L'abandon progressif du paradis de la Genèse : de la nostalgie de l'âge d'or au "programme politique"	95
<u>Synthèse</u>	101

Chapitre 3 - Avant l'histoire : signes permettant d'entrevoir le caractère fondamental du fantasme de retour à la nature	105
<u>L'apparition de la pensée symbolique au Paléolithique :</u>	
Travail de la pierre et premiers mythes du paradis perdu	
<u>La fracture néolithique :</u>	113
Aggravation du fantasme et élaboration de l'idée d'une suprématie de l'homme sur la nature	
<u>Quelques figures néolithiques :</u>	117
Ascension et descente sur l'axe cosmique	
La montagne : figure de l'ascension et porte ouverte sur le centre de la terre	121
L'arbre : axe et support du monde, symbole de l'homme	123
<u>Synthèse</u>	127

PARTIE II – IDENTITE ET FONCTIONNEMENT DU FANTASME

<u>DE RETOUR A LA NATURE</u>	129
-------------------------------------	-----

Chapitre 4 Nature du fantasme

<u>Les différentes catégories de fantasmes</u>	
<u>Le retour à la nature :</u>	135
Point de contact de tous les fantasmes originaires	
<u>Universalité du paradis et spécificité occidentale</u>	145

Chapitre 5 Immortalité, facilité et perfection : le triptyque fondamental du paradis occidental

<u>La quête d'immortalité :</u>	
Le fantasme d'une perpétuelle jeunesse	
La fuite de la réalité	155
De la quête de sens au dépassement de soi	163
<u>Le fantasme de la vie facile :</u>	167
L'illusion de la liberté	
<u>Le fantasme de la vie parfaite :</u>	173
Le fantasme d'une vie supra-humaine	
Résoudre les oppositions	177

Chapitre 6 Réalité de la nature	181
<u>Identité</u>	
<u>Fonction</u>	187
<u>Fonction pour l'imaginaire :</u>	191
Un bain d'imaginaire primordial	
 <u>PARTIE III – ORIGINE EVOLUTIVE DU FANTASME DE RETOUR</u>	
<u>A LA NATURE</u>	195
Chapitre 7 Un sentiment d'étrangeté	197
<u>Un cerveau pour échapper aux lois de la nature :</u>	
Vivre sain et sauf	
Une différence revendiquée	203
<u>"Homo spiritualis" :</u>	209
Expérience de l'ailleurs et émotion esthétique	211
Origine possible de la pensée symbolique	217
 Chapitre 8 Transformation et maîtrise du monde	225
<u>La curiosité comme stratégie évolutive :</u>	
Exploration du milieu et accroissement des capacités cognitives	
Connaissance de soi et du monde : entre angoisse et plaisir	227
<u>Expérimentation et techniques</u>	233
Un gain de l'évolution	
Entre amélioration du quotidien et transgression	237
<u>La maîtrise du monde</u>	243
La toute puissance et l'hyper-responsabilité	
L'homme érigé en but ultime de l'évolution : une interprétation déviante de l'histoire du vivant	247
 Chapitre 9 Le prix de la liberté	253
<u>L'obligation d'être libre :</u>	
L'angoisse et l'illusion de l'invention permanente	
Le sens de la liberté	259

<u>Liberté et sens moral</u>	263
Origine évolutive de la morale : la nécessité de l'entraide	
Le sens moral : gouvernail de la liberté	267
<u>Liberté et histoire</u>	271
La redécouverte des structures archaïques de la pensée	
Le renoncement et la stratégie du bouc-émissaire	275
L'origine évolutive de la liberté	279
CONCLUSION	281
BIBLIOGRAPHIE	291
ANNEXES	305
1 - CHRONOLOGIE DES TECHNIQUES DE TAILLE, <i>in</i> KELLER Olivier, <i>Aux origines de la géométrie, Le Paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs, Préhistoire des Sciences</i> , Vuibert, Paris, 2004, p.54.	307
2 - CHRONOLOGIE ET POSITIONNEMENT DES CULTURES DU PALEOLITHIQUE SUPERIEUR EN FRANCE PAR RAPPORT AUX AUTRES CULTURES EN EUROPE, <i>in</i> BON François, <i>Préhistoire, La fabrique de l'homme</i> , Seuil, Paris, 2009, p.341.	309
3 - CLOTTES Jean, "Spiritualité et religion au Paléolithique", <i>Religions et Histoire</i> , n° 2, mai-juin 2005, pp. 18-25. Texte et propositions de l'auteur pour les illustrations	311
4 - CORRESPONDANCE CHANGEMENTS CLIMATIQUES ET CIVILISATIONNELS, <i>in</i> EITEL Bernhard, "Les marges du désert, berceaux des civilisations", <i>Pour la science</i> , n°375, janvier 2009, p.78.	323
5 - LE FABLIAU DE COCAGNE, <i>in</i> VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", <i>Eripainos Neuphil. Mitteilungen</i> , Helsinki, 1947, 1-2, pp.20-29.	325
6 – CLASSIFICATION ISOTOPIQUE DES IMAGES, <i>in</i> DURAND Gilbert, <i>Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale</i> , 1969, Dunod, Paris, 1992, pp.506-507.	331

INTRODUCTION

En Europe occidentale, la question de la nature est souvent cantonnée à ses aspects passionnels : entre idéalisation du monde naturel et culpabilité liée aux destructions des écosystèmes et aux dérèglements actuels du climat. Pour le sens commun, il semble évident que la coupure avec la nature est à l'origine du développement de l'Europe occidentale et de sa conquête du monde à partir du XVe siècle mais aussi de sa déchéance à venir : la thèse du déclin ressurgit ainsi à intervalles réguliers. Cette supériorité acquise aux dépens des autres hommes et de la nature apparaît comme une sorte de bénéfice indu dont les conséquences devront être assumées par les générations futures. Le sentiment d'une faute irrémédiable semble ainsi hanter les imaginaires contemporains.

La prise de conscience des excès et défauts du modèle de développement occidental a entraîné depuis quelques décennies, une focalisation sur le rapport au monde naturel faisant de ce dernier un havre qu'il n'aurait jamais fallu quitter. Ce pli mental est-il spécifique à l'Europe occidentale contemporaine? Le sentiment d'avoir quitté une nature qu'il n'aurait jamais fallu abandonner ne se retrouve-t-il pas dans la plupart des civilisations et des aires culturelles? Que traduit-il? Un retour à la nature est-il réellement envisageable? Est-il même souhaitable?

Pourrait-il constituer un fantasme aussi indépassable qu'essentiel pour l'identité humaine? De quelle nature est-il question? Existe-t-il des structures fondamentales communes à la dernière espèce humaine encore vivante sur terre qui permettraient d'expliquer, en partie, le fonctionnement des imaginaires et apporteraient un éclairage supplémentaire sur les débats autour de la place de l'homme dans la chaîne du vivant et, sur un plan symbolique, sur son existence au monde? Ces structures fondamentales permettent-elles d'entrevoir la part archaïque encore présente dans les comportements, les raisonnements et les peurs contemporains?

Voilà pour l'essentiel les interrogations qui sous-tendent ce travail. Bien d'autres auraient pu être soulevées, mais il semble que celles-ci permettent d'envisager le rapport à la nature d'un point de vue ontologique pour l'espèce humaine. En effet, bien que la réflexion porte essentiellement sur l'Europe occidentale, c'est-à-dire sur les pays n'ayant jamais fait partie de l'ancien bloc soviétique, il est possible, grâce au jeu des correspondances et surtout à l'appartenance à une seule et même espèce humaine, d'envisager le rapport à la nature - entendue comme la matrice des origines - sous un angle plus universel.

Plusieurs précisions doivent être apportées. Tout d'abord, l'existence d'un socle fondamental ne signifie pas que des cultures différentes – à la fois de par leur éloignement géographique et temporel – partagent forcément les mêmes codes. Il s'agit seulement d'envisager l'existence de réflexes mentaux communs, liés à l'héritage génétique et évolutif de l'espèce humaine, tels que le rejet de l'autre ou encore, et paradoxalement, l'attrait pour l'inconnu. De même, il n'est pas question de

supposer l'existence d'images communes et immuables depuis la nuit des temps, mais de correspondances pouvant éclairer certaines représentations et, surtout, une manière de se définir qui, malgré l'extrême diversité des manifestations, traduit un sentiment commun, un "sentiment d'espèce" par rapport au monde et à la vie en général : par exemple le besoin universel de spiritualité, l'existence de plusieurs niveaux de réalité ou, depuis les débuts du Néolithique, les figures de l'ascension.

Quant au terme archaïque, il peut véhiculer un jugement de valeur : serait archaïque ce qui est peu évolué et, par conséquent, ce qu'il faut fuir ou condamner. Ici, la notion de structures archaïques de l'imaginaire ne vise qu'à décrire des réflexes mentaux et des associations dont l'origine est à rechercher dans l'histoire évolutive de l'espèce humaine. Concernant les sociétés, le terme archaïque pourra être utilisé de même que celui de société traditionnelle sans que cela ne suppose une quelconque dépréciation de la société en question. Une société archaïque ou traditionnelle est simplement une société qui, même contemporaine, s'organise autour d'une vision holiste et mythique du monde et, en particulier, autour d'une vision cyclique du temps. Les sociétés contemporaines modernes ne sont dépourvues ni de mythes ni de croyances en tout genre. Le mythe du progrès permanent en Europe occidentale en est une illustration. Mais le modèle dominant repose sur une vision du monde donnant à l'homme une grande part dans l'amélioration des conditions de vie. D'une certaine manière, les sociétés d'Europe occidentale et, par suite, les sociétés occidentales dans leur ensemble, sont peut-être celles qui ont poussé le plus loin la logique sans doute commune à de nombreuses espèces, notamment chez les mammifères, qui est de chercher à améliorer son quotidien et à organiser, voire à transformer, son environnement pour faciliter la survie et rendre la vie plus agréable.

Concernant le cadre temporel, il a été fait le choix d'envisager la question sur une période comprise entre la haute Antiquité et les débuts de la mondialisation lorsque, du fait de la redécouverte¹ des Amériques par l'Europe, une mise en contact progressive des différents groupes humains présents sur le globe s'accélère et que, pour les Européens, la croyance en l'existence du paradis terrestre s'amenuise. La période suivante, en particulier les débuts de la "mondialisation démocratique" à

1 Les premières observations de marins scandinaves puis l'arrivée de Leif Erikson sur l'actuelle Terre Neuve aux alentours de l'an 1000 et l'implantation qui s'ensuivit marquent la première découverte des Amériques par des Européens. Toutefois, les découvreurs et colons scandinaves avaient-ils conscience de leur découverte? Il semble que non. Faut-il alors parler de redécouverte des Amériques par l'Europe au XVe siècle ou de découverte? Il peut apparaître plus juste de parler de découverte dans la mesure où ce sont les voyages de la fin du XVe siècle qui inaugurent une ère de profonds bouleversements dans les représentations et dans les équilibres mondiaux. Cependant, compte tenu de ces premières incursions scandinaves et premiers échanges entre populations du "vieux monde" et du "nouveau", dont des traces imaginaires se sont transmises, notamment dans des chansons de geste, il a été fait le choix de parler de redécouverte, et ce, d'autant plus, que lorsque le terme découverte est utilisé sans précision, il décrit pour le sens commun une démarche à sens unique, comme si les terres concernées avaient été vierges de toute occupation digne de ce nom malgré une présence humaine plurimillénaire.

partir de la fin du XVIII^e siècle, marque de nouveaux tournants pour les imaginaires. Son importance pour l'imaginaire occidental contemporain, de même que ses derniers développements liés, entre autres, aux bouleversements climatiques actuels ne seront pas abordés ici.

Un sujet comportant des termes tels que nature ou structures fondamentales – sans parler de celui de fantasme – touche à des questions sensibles, non seulement pour la recherche, mais aussi pour l'espace public entendu au sens large, car ces termes et notions déchaînent les passions et sont la proie d'idéologies diverses qui, parfois, contaminent les débats. Le caractère "explosif" de ces thèmes, à l'intérieur comme à l'extérieur des réseaux de recherches, pourrait constituer à lui seul un sujet d'étude. Il atteste sans aucun doute de l'importance de ces notions pour l'esprit humain. Pour autant, le but de ce travail reste purement académique : il n'est fait l'apologie d'aucune idéologie.

Afin de proposer un cheminement à partir de ces différents thèmes, il faut envisager d'en établir, au moins en pointillé, des définitions. La notion de définition en tant que telle soulève également des problèmes : en particulier, le risque de s'enfermer dans un système de significations se répondant les unes les autres dans le plus grand respect de la logique mais sans aucune connexion avec le réel, c'est-à-dire avec le monde tel qu'il peut être perçu par l'esprit humain. Afin de ne pas perdre de vue le réel, ce travail s'appuie sur certains grands mythes qui structurent la pensée humaine et, en particulier, sur les mythes des origines.

Mais est-il bien sérieux de s'appuyer sur des mythes et des symboles pour chercher à expliquer le fonctionnement de la pensée ? Un consensus semble se dégager sur le fait que la pensée symbolique devance de loin la pensée dite rationnelle.² De même, il est désormais admis que la part des émotions est essentielle dans les prises de décisions morales et, plus largement, dans le fonctionnement de la pensée logique comme il sera vu plus loin. Il ne s'agit pas de dénigrer la pensée logique et rationnelle, mais d'avoir conscience que la pensée en tant que telle est le produit non seulement de l'effort d'un être humain mais aussi le résultat d'un processus évolutif de plusieurs millions d'années que viennent orienter la personnalité de l'individu, son histoire personnelle, son appartenance culturelle, sa participation à la mémoire collective de sa société et de son groupe familial, ses émotions, etc. L'idée selon laquelle il serait possible d'être totalement rationnel relève en fait du fantasme et de l'idéologie : il est tout aussi vain d'opposer raison et imaginaire que nature et culture. Compte tenu de l'avancée des connaissances sur le fonctionnement du cerveau, il est même légitime de se demander si la césure entre ces différents thèmes est d'une quelconque utilité

2 Emmanuel ANATI a beaucoup œuvré pour défendre cette thèse comme il sera vu plus loin. Les travaux de Gilbert DURAND et tout le courant de recherche sur l'imaginaire qu'il a initié tendent également à prouver que le symbole est premier.

dans les recherches sur l'espèce humaine. Ne faudrait-il pas définir d'autres thèmes qui permettraient d'entrevoir plus justement la complexité de la nature humaine?³

La question relative à l'existence d'un fantasme de retour à la nature est également posée. Si les rêves de retour à un paradis perdu, à une matrice originelle sont très présents dans les mythes, s'agit-il pour autant d'un fantasme? Ne vaudrait-il pas mieux parler de rêve ou de mirage? Le choix du terme fantasme s'appuie sur la nature même de cette construction mentale particulière qu'il désigne. Dans la mesure où un fantasme traduit l'existence d'un désir qui n'a d'intérêt que dans la mesure où il ne se réalise pas et qui ne doit surtout pas être réalisé, l'usage de ce terme semble correspondre parfaitement au regret d'un état de nature qui n'a jamais existé et qui n'a pas vocation à être atteint. Différentes explications peuvent être avancées pour expliquer l'origine de ce fantasme, à commencer par la spiritualité et l'attraction pour un autre degré de réalité dont l'homme se sentirait exclu. L'émotion esthétique est aussi une piste, dans la mesure où elle fait sortir de soi et permet d'accéder à un état de conscience altéré. Ces différents points seront abordés. Ils présentent tous un intérêt majeur : leur universalité.

Enfin, il faut préciser que la notion d'imaginaire recouvre ici l'ensemble des "objets mentaux" structurants les représentations du monde et de la personnalité, qu'il s'agisse de représentations collectives ou individuelles et que celle de nature est entendue comme une réalité fantasmée : une matrice originelle qu'il faudrait réintégrer.

Le parcours proposé dans le cadre de ce travail commence par l'évocation de quelques manifestations du fantasme de retour à la nature à travers les âges. Cette première partie n'a pas la prétention d'élaborer une histoire du fantasme ni même de présenter un catalogue exhaustif des représentations : il s'agit avant tout de souligner la prégnance de ce fantasme dans les imaginaires et d'initier la discussion. La seconde partie se focalise sur la définition du fantasme de retour à la nature : son identité, son élaboration et son rôle pour le psychisme humain. Enfin, la troisième partie cherche à mettre en lumière son parcours évolutif.

3 La complexité est présente à tous les niveaux de réalité. Parler de complexité de la nature humaine ne signifie pas ériger l'être humain en super créature. Le focus opéré sur l'homme reflète seulement à quel point ce travail est lui-même le reflet d'un "biais naturel" visant à s'intéresser à soi-même.

PARTIE I
QUELQUES MANIFESTATIONS DU FANTASME DE RETOUR A LA NATURE
(DES ORIGINES A LA REDECOUVERTE DES AMERIQUES)

Le fantasme de retour à la nature s'est manifesté de multiples façons au cours des millénaires. Toutefois, malgré son caractère protéiforme, ses expressions peuvent être, en ce qui concerne l'imaginaire occidental, regroupées pour une bonne partie d'entre elles en deux grands pôles : le premier regroupe les figures du barbare et du sauvage, le second les millénarismes. Le premier pôle constitue l'un des ressorts du mythe paradoxal de la dégénérescence de la civilisation et de la "diabolisation" de la nature sauvage. En observant l'évolution des figures du barbare et du sauvage – connexes mais non confondues – il est possible de parcourir au moins plusieurs millénaires depuis la fracture néolithique jusqu'à la redécouverte des Amériques.

Le second pôle, quant à lui, permet de mieux cerner les espoirs de monde meilleur qui sous-tendent le fantasme de retour à la nature : c'est-à-dire l'espoir de retour à une matrice originelle qui, dans l'Occident chrétien, a souvent pris les traits du paradis perdu de la Genèse. Les répercussions de ce fantasme d'un point de vue politique seront considérables. En effet depuis les débuts de l'ère chrétienne, les millénarismes ont nourri les rêves d'un progrès pour l'humanité dès le séjour terrestre et contribué, de ce fait, à entretenir différents mouvements contestataires à visée utopique. Ils ont aussi encouragé l'essor de la pensée scientifique et participé à l'émergence de l'idéologie du progrès qui sera si déterminante à partir des XVII^e et XVIII^e siècles.

Enfin, pour essayer de comprendre ce fantasme d'une manière plus complète et tenter d'échapper au "provincialisme" occidental, le troisième chapitre sera consacré aux traces attestant d'une probable existence de ce fantasme dès les débuts de l'humanité.

Chapitre 1 La réinvention perpétuelle des figures du barbare et du sauvage

Haute Antiquité

Le paradis perdu de Gilgamesh : le face à face du héros civilisé avec son alter ego sauvage

L'idée d'un retour à un état antérieur, d'un dépassement de la condition humaine et de la recherche d'un paradis est très clairement identifiable dans les premiers écrits connus de l'humanité. L'un des plus anciens, celui de *Gilgamesh*, vise, à travers l'histoire d'un roi parti à la recherche de lui-même, à décrypter le sens profond de la condition humaine et s'organise autour des grandes caractéristiques mythologiques qui façonneront l'imaginaire des millénaires suivants. Mais si ce texte est fondateur, notamment aux yeux des lecteurs contemporains puisqu'il est l'un des plus anciens textes connus, il n'est pas sorti du néant. Si tous les aspects ou presque des mythes de la condition humaine s'y trouvent condensés, c'est parce que ce texte se nourrit de la tradition sumérienne antérieure, des traditions orales contemporaines au texte et héritées d'un passé proche, mais aussi de tout l'héritage imaginaire des époques précédentes.

Tout d'abord, le héros n'est pas un homme ordinaire. Quel serait l'intérêt du mythe, et surtout quelle serait sa valeur d'exemple? Gilgamesh est ainsi un homme avec une parcelle de divin.⁴ Cette vision de l'homme, détenteur d'un peu du monde des dieux, est révélatrice d'une conception partagée sans doute par toutes les sociétés depuis les origines : l'être humain est plus que sa nature terrestre, il participe d'un monde autre, c'est-à-dire relevant d'un niveau de réalité différent du quotidien, avec lequel s'établissent des correspondances. Comment, avec une telle conception de l'être humain, ne pas vouloir connaître cet autre monde? Comment ne pas s'imaginer, puisqu'il n'est pas possible d'y accéder totalement que l'accès n'est plus autorisé, que l'homme en a été chassé ou s'en est coupé? Comment ne pas en avoir la nostalgie? Car si seul le héros est détenteur dans ses chairs d'une part des dieux, le commun des mortels communique avec eux et se permet même de leur demander des comptes.

En effet, le roi est au-dessus mais il doit mériter sa place. Sa nature divine ne l'affranchit pas du jugement de sa population. Puisque cet être parfait en apparence est un tyran dont le peuple se plaint, les dieux réagissent. Tout exceptionnel qu'il soit, Gilgamesh a pour devoir d'être un bon roi et non pas un faiseur de troubles. Pour l'empêcher de nuire, les dieux préparent son anéantissement en créant une créature dont la force lui serait équivalente, à moins qu'il ne s'agisse plus simplement que d'un stratagème pour détourner Gilgamesh de la cité en lui imposant un combat sans fin avec un

4 "Le corps de Gilgamesh est fait, pour les deux tiers, de divinité et fait, pour l'autre tiers, de pure humanité. La forme de son corps est parfaite et d'une grande beauté. Il habitait jadis Ourouk et il y fit de grands prodiges. Le choc de ses armes est sans pareil, et ses compagnons sont toujours attentifs à ses ordres." *In Le Chant de Gilgamesh*, traduit et adapté du sumérien par Jean MARCEL, Petite Collection Lanctôt, Lanctôt Editeur, Québec, 1998, *Chant 1*, pp.13-14.

double.⁵ Renverser la force par la force, déjouer la violence en lui opposant une autre violence : telle est la réponse des dieux. Mais c'est une réponse propre au monde naturel : la loi du plus fort, celle de la domination brute. Le but poursuivi est bien d'arrêter les excès de violence, mais la seule solution envisagée est celle de l'affrontement, de l'anéantissement obtenu grâce à l'affrontement des contraires. L'équilibre recherché repose ainsi sur une sorte de neutralisation des forces en puissance : il ne s'agit nullement de les dépasser pour envisager une autre voie. Pourtant, la stratégie des dieux échoue et cette autre voie, qui n'était pas envisagée, est inventée par le héros.

L'histoire de Gilgamesh montre ainsi, du moins dans cette version, que les contraires n'ont pas vocation à toujours s'affronter et se contredire, mais bien à se compléter, à s'enrichir mutuellement et à ouvrir de nouvelles perspectives. Elle illustre également à quel point la nature de l'homme ne se résume pas à subir la fatalité. Le chemin humain est un chemin de création et de découverte. Il appartient à l'homme de s'arracher au niveau purement terrestre que constitue la loi du talion. Ce travail de l'intelligence n'est pas inné : il demande un apprentissage et une confrontation avec un autre radicalement différent. Car s'il y a bien création d'un double, il ne s'agit pas de créer du même, mais bien un reflet inversé de Gilgamesh. Face à la créature magnifique, solaire, au sommet de sa gloire, apparaît une créature de l'ombre, tout aussi puissante, mais consacrée au monde de la nuit.⁶ L'éveil du héros est ainsi provoqué par une rencontre avec un être totalement différent : hors du monde des hommes, en communion avec le monde sauvage, la nature à l'état brut. Cette proximité avec les animaux lors d'un temps primordial se retrouve dans la plupart des récits des origines.⁷

5 "nuit et jour sa violence se déchaîne : Gilgamesh ne laisse pas un seul fils à son père. Lui, le pasteur d'Ourouk-l'Enclose, lui, le pasteur de ses habitants, leur roi, lui le fort, l'admirable, le sage, il ne laisse pas une fille à sa mère, pas une femme à son amant, pas une épouse à son mari. Aussi, les gens d'Ourouk ont adressé leur plainte aux dieux, et les dieux s'en sont plaints auprès du dieu Anou, protecteur d'Ourouk. Et quand Anou eut entendu ces plaintes répétées, il en appela à la grande déesse Arourou :

- C'est toi, Arourou, qui as créé Gilgamesh. Eh bien crée maintenant de lui une réplique qui lui soit comparable en puissance. Qu'ils se battent entre eux et qu'Ourouk connaisse enfin la paix!" *Idem*, p.14.

6 "[...] la déesse Arourou [...] conçut en esprit la réplique exigée par Anou. Elle se lava les mains, pétrit un bloc d'argile et forma une image. Et c'est ainsi dans le désert qu'elle créa l'ineffable Enkidou, fils du silence de la nuit, héros de Ninourta, dieu de la guerre. Son corps était tout entier velu et ses cheveux drus comme les blés ressemblaient à ceux d'une femme. Il ne connaît encore aucun être humain, aucune cité. Il est vêtu comme le dieu des bêtes sauvages. Il se nourrit d'herbage avec les gazelles, avec les fauves il s'abreuve aux points d'eau, car il se plaît ainsi à boire avec les bêtes." *Id.*, p.14.

7 La Bible, recueil mythographique fondateur pour l'Occident s'en fait l'écho, mais ce rapport étroit au monde animal est généralement l'une des caractéristiques du monde des origines tel qu'il est décrit dans une grande majorité des mythes encore à l'heure actuelle. Qu'il s'agisse des mythes des peuples de l'Arctique, des peuples des grandes forêts tropicales, des peuples des steppes, il est rarissime, en effet, que les mythes des origines ne fassent pas référence à un monde premier où monde sauvage et monde des hommes cohabitaient parfaitement, voire même se confondaient. Certains, comme Philippe Descola vont jusqu'à remettre en question l'expression, et donc l'idée, de monde naturel : "Y a-t-il une place pour la nature dans une cosmologie qui confère aux animaux et aux plantes la plupart des attributs de l'humanité?" In DESCOLA Philippe, *Par delà nature et culture*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 2005, p.23. Cependant, dans la mesure où la plupart des mythes se font l'écho d'une cassure, d'une mise à distance, d'un éloignement des hommes vis à vis du monde sauvage, il est difficile de renoncer à la lecture d'un monde coupé en deux, dont les hommes chercheraient à recréer l'unité en se rapprochant du monde des divinités.

Gilgamesh, dans sa cité, est coupé du monde sauvage : il représente l'être civilisé à outrance ; cette exagération demandant à être corrigée. Il apparaît ainsi qu'il n'est pas bon d'être trop éloigné de la nature sauvage, vue comme première, originelle – la confusion entre nature sauvage et nature première, matrice fondamentale qui doit servir à se ressourcer est ainsi inscrite dans le mythe et connaîtra une fortune considérable. Grâce au long périple initiatique qu'il entame lorsqu'il rencontre Enkidou, l'affronte puis reconnaît en lui un égal et décide de partir se mesurer aux grands fléaux qui menacent son peuple, Gilgamesh s'engage dans un difficile processus de réconciliation avec lui-même. Car, en trouvant son double inversé, il prend la mesure de sa pleine humanité : ni tout à fait divine, ni tout à fait terrestre. Cette vision de l'autre comme révélateur d'identité peut également être perçue comme un message de tolérance : nul ne se suffit à lui-même. Il appartient ainsi à chacun de concilier les contraires et d'admettre qu'il porte en lui des forces et des aspirations contradictoires. Cette version de l'un des premiers textes connus est ainsi révélatrice de la déchirure permanente que constitue la condition humaine : coupé de la nature, l'homme porte en lui une fracture originelle qui, pour être douloureuse, n'en est pas moins une source d'éveil.

Alors qu'il est ainsi possible de voir dans les mythes du paradis perdu – paradis terrestre ou communion avec le monde sauvage - un souvenir fondateur de la grande dispersion d'*Homo sapiens*, il est encore plus facile de chercher dans le texte des références à des bouleversements plus récents dans l'histoire de l'homme moderne. L'opposition du bon pasteur devant veiller sur son peuple⁸ et du nomade vivant dans le désert peut ainsi être comprise comme une trace de la fracture néolithique : un souvenir du passage d'une vie nomade de chasseurs cueilleurs à une vie sédentaire, éloignée de la nature.⁹

Les habitants d'Europe occidentale ont aujourd'hui oublié à quel point la nature sauvage a constitué l'environnement immédiat de leurs prédécesseurs, de même qu'ils peinent à entrevoir combien, à l'heure actuelle, elle fait encore partie du quotidien d'une grande partie des hommes. Les Européens mettent la nature en cage, la contrôlent, l'enferment dans des parcs, des zoos. Ils sont partout chez eux et ne craignent aucun danger naturel, sauf lors de circonstances exceptionnelles qui ne sont pas acceptées comme faisant partie de la vie. Le danger est donc toujours considéré comme un risque à éradiquer. Il est légitime de vouloir se protéger, surtout quand s'est installée l'habitude de vivre avec

8 *Le Chant de Gilgamesh, op.cit.*, p.14: "Lui, le pasteur d'Ourouk-l'Enclose, lui, le pasteur de ses habitants".

9 Présentation du texte de Gilgamesh par Jean Marcel aux éditions PCL, édition utilisée ici : "Comme toutes les épopées de l'histoire universelle, celle de Gilgamesh constitue le signal et l'expression du difficile passage d'un état anthropologique à un autre. Ici, en l'occurrence, le passage du prédateur au sédentaire, de la steppe sauvage à la cité organisée. De ce passage, dirait-on, l'homme sumérien (c'est-à-dire l'homme tout court) ne s'est jamais tout à fait remis. Le récit de Gilgamesh est cette blessure primordiale dont la narration garde toutes les traces d'une cicatrice secrète. [...] à l'instant où ils vont s'affronter, l'explicite se produit : Gilgamesh et Enkidou se lient d'une étrange et éternelle amitié. Enkidou, le prédateur, est en quelque sorte assimilé, absorbé par Gilgamesh, le civilisé." *Idem*, pp.10-11.

autant de sécurité qu'en Europe occidentale où le monde sauvage est très peu dangereux pour l'être humain. A moins de jouer de malchance ou d'être imprudent, aucun danger, ou presque, n'est à redouter. A l'époque, comme encore aujourd'hui dans de nombreux endroits du monde, la nature sauvage et ses dangers sont partout à l'extérieur des villages. Ce sont les habitations qui constituent des refuges. Les villages et les villes sont des îlots dans lesquels l'homme crée un espace clos à l'abri du monde sauvage et de ses dangers: grands prédateurs, mais aussi petits animaux dangereux, plantes toxiques, tourments du climat au regard desquels les habitations sont des oasis.

Il est probable que la confrontation¹⁰ avec le monde sauvage, notamment par le biais de la chasse, soit l'un des piliers de l'imaginaire préhistorique. Il est donc logique de retrouver cet imaginaire à l'œuvre dans le monde des premières cités connues, surtout après le traumatisme de la fin de la dernière période glaciaire et les bouleversements civilisationnels qui y sont liés, quelques centaines d'années après les débuts de la sédentarisation d'une partie des populations humaines. Le sauvage à l'extérieur des cités, à l'extérieur du domaine clos où l'homme est maître chez lui, fascine donc encore plus que lorsque "l'extérieur" constitue l'environnement quotidien, comme c'est le cas pour les peuples nomades. Bien sûr, il s'agit du point de vue du sédentaire. Le nomade emporte son monde avec lui : matériel, mais surtout symbolique. Il recrée l'univers à sa mesure à chaque arrêt. Vu du côté du sédentaire, le nomade semble plus proche du monde sauvage. L'homme enraciné sur un territoire lui envie sa liberté de mouvement, ses échanges avec la nature qu'il imagine plus riches, plus intenses que ce qu'il connaît. Mais il n'est pas fait pour cette vie et, tout en enviant le nomade, le "sauvage", il se persuade que la vie sédentaire est meilleure, qu'elle a plus valeur que les autres modes d'existence.

Cette opposition entre sédentaires et nomades est également visible, tout au long de l'histoire et encore aujourd'hui, à l'intérieur d'une même population sous la forme d'un affrontement entre cultivateurs et éleveurs – conflits de la conquête de l'Ouest en Amérique du Nord, des grandes plaines argentines, rivalités ethniques attisées par des modes de vie différents au Rwanda avant le génocide, conflit du Darfour, etc. Si cette opposition n'est pas la seule explication des conflits, elle en est cependant souvent soit l'origine, soit le facteur aggravant. Les choix civilisationnels dominants ont également leur importance : même si elle pratique à la fois l'agriculture et l'élevage, la plupart des sociétés donne la priorité à l'une ou à l'autre de ces activités. Certains auteurs y voient

10 La notion de confrontation n'est sans doute pas la plus appropriée. Elle correspond à la lecture contemporaine et majoritaire en Europe occidentale des rapports avec le monde sauvage. Il est peu probable que les premiers hommes aient eu cette conception de leur environnement. Sans doute, de manière ponctuelle, lorsqu'il fallait se battre avec les grands prédateurs ou avec les maladies, la faim, le froid. Mais le quotidien étant apprivoisé par les habitudes et par les plis culturels transmis et transformés au fil des générations, les difficultés de la survie - insurmontables pour la plupart des Européens d'aujourd'hui – étaient certainement vécues de manière bien moins dramatique que le regard actuel ne pourrait le laisser penser.

même l'une des explications de la conception du pouvoir comme force devant être contrôlée et parfois neutralisée. Cette conception, visible dans le récit de Gilgamesh, censé être un bon pasteur pour son peuple, se retrouve en Grèce ancienne et pourrait être, selon Jean-Pierre VERNANT, à l'origine de l'invention du politique : la domination sur l'animal donnant au pouvoir royal qui lui est comparé une force et une brutalité qu'il faut encadrer et contenir.¹¹ Cependant, cette conception de l'origine du politique repose sur une vision trop simple de la domestication vue comme l'exercice d'une domination pure sur l'animal. En effet, l'influence de l'animal sur l'homme est également importante : la domestication impliquant de s'intéresser à l'animal pour le comprendre et faire en quelque sorte "équipe" avec lui. Toutefois, malgré les nuances qu'il faut lui apporter, ce raisonnement montre bien le rapport fondateur au monde animal pour l'imaginaire occidental. Fernand BRAUDEL, dans son ouvrage majeur sur la civilisation matérielle a également mis en lumière ces différences entre les sociétés pratiquant l'élevage et celles qui se concentrent sur l'agriculture.¹²

Si la fracture entre nomades et sédentaires est à ce point perceptible dans l'histoire de Gilgamesh, c'est sans doute parce qu'elle participe du traumatisme hérité des bouleversements climatiques de la fin de la dernière période glaciaire dont le mythe du déluge pourrait se faire l'écho. L'une des premières versions connues de ce mythe se trouve également dans l'histoire de Gilgamesh.¹³ Le récit du déluge y est présenté sous la forme d'un témoignage : celui du seul être humain jugé digne

11 "Chez les [peuples jardiniers], le meilleur roi est celui qui ne fait rien : de sa personne irradie un ordre social où chaque être, à la place qui lui revient, se développe spontanément, suivant sa nature propre. [...] La domestication des animaux conduit au contraire les pasteurs à concevoir le rapport du roi avec ses sujets sur le modèle de la domination exercée par le berger sur les bêtes de son troupeau. Le roi est "pasteur des peuples", *poimèn laôn*, comme le formule plus de quarante fois l'Iliade, et plus de dix fois l'Odyssée. La souveraineté est donc intimement liée dans l'esprit des Grecs anciens à l'idée du *kratos*, du pouvoir de domination, de la *biè*, la violence brutale. [...] Pour un groupe humain qui partage cette conception si particulière, si positive du souverain, le problème ne sera pas de définir ce qui fonde et consacre le statut de roi, ce qui justifie la soumission à son égard, mais ce qui va permettre de "neutraliser" le pouvoir suréminent qu'il exerce sur autrui. Ce sont les modalités de cette neutralisation qui vont conduire à l'émergence d'un plan politique." In VERNANT Jean-Pierre, *La Traversée des frontières*, La librairie du XX^e siècle, Seuil, Paris, 2004, pp.142-144.

12 "La Chine, en se tournant vers l'hydraulique et la production intensive des céréales, a façonné à l'époque des Han le paysage classique de son histoire. [...] Rien de comparable en Europe où, bien avant les récits homériques, est en place la civilisation agraire des pays méditerranéens, blé, olivier, vigne et élevage, où la vie pastorale déferle d'un étage à l'autre des montagnes, et jusqu'au rez-de-chaussée des plaines. [...] La vie rurale de l'Europe est restée appuyée sur l'agriculture et l'élevage à la fois, sur "le labourage et le pâturage", celui-ci fournissant, en même temps que les fumures indispensables au blé, une énergie animale abondamment employée et une part substantielle de l'alimentation." In BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, X^e – XVIII^e siècle, Tome I, Les structures du quotidien*, 1979, Références, Le Livre de Poche, Armand Colin, Paris, 1979, pp. 168-169.

13 "[Les dieux] décidèrent un jour de provoquer le grand Déluge. [...] lorsque le matin, parut un peu de jour, monta à l'horizon une noire nuée où le dieu de l'orage ne cessait de gronder. Au devant marchaient les dieux. Nergal arracha les poutres du ciel et Ninourta fit éclater les écluses du ciel. Les dieux portaient des torches et en embrasaient toutes la terre. Un terrifiant silence passa alors dans le ciel et changea en ténèbres tout ce qui était lumière. Les fondations de la terre se brisèrent comme une jarre. [...] L'onde, comme une mêlée, passa sur tout ce qui vivait. [...] Les dieux eux-mêmes s'effrayèrent de ce Déluge [...]. Six jours et sept nuits soufflent les vents et la tempête écrase toute la terre. Au septième jour elle s'apaisa. La mer repris son calme, les vents se turent et le Déluge cessa. J'ouvris alors une lucarne et l'air vif me saisit au visage. Je regardai le temps : le silence régnait, toute l'humanité était retournée à l'argile. La plaine d'eau s'étendait comme un toit sans relief." In *Le Chant de Gilgamesh*, op. cit., pp. 61-64.

d'être sauvé avec sa famille et le monde naturel. La solitude du rescapé fait écho à la solitude d'*Homo sapiens*, désormais seul représentant du genre *Homo*, issu d'un foisonnement d'espèces aujourd'hui disparues. Mais il souligne aussi, outre le souvenir du traumatisme de la fin de la dernière glaciation, à quel point l'être humain est un naufragé, qui a échappé de justesse à l'anéantissement. La nostalgie d'un autre monde est-elle donc issue du souvenir de cet ancien monde à jamais englouti? L'être humain parvient à s'adapter au changement, mais garde-t-il au fond de lui le regret d'un monde où la vie semblait plus facile, du simple fait qu'elle reposait sur des habitudes qui n'étaient pas à reconstruire entièrement? La peur du changement, l'inconfort que celui-ci procure, surtout lorsqu'il n'est pas voulu, et plus encore lorsqu'il résulte d'un emballement des éléments sur lesquels les êtres humains n'ont aucun contrôle, est-elle - peut-elle être? - la seule raison de cette nostalgie du paradis qui habite l'homme? De même, si cette nostalgie fait partie du bagage symbolique d'*Homo sapiens*, dans quelle mesure les bouleversements ont-ils favorisé, ou simplement encouragé, cette tendance à regretter le temps passé? S'il semble difficile d'attribuer une cause unique à un phénomène si général, il est néanmoins très probable que les événements qui ont ponctué l'évolution du genre *Homo* ont contribué à façonner son intellect, notamment en le forçant à s'adapter toujours plus vite aux changements.

Un autre grand thème récurrent dans les mythologies parcourt le récit de Gilgamesh : la recherche d'immortalité. Cette recherche n'est pas immédiate, car elle survient après la mort d'Enkidou, comme si le désir d'échapper à la mort ne pouvait surgir qu'après avoir éprouvé le manque d'un être aimé.¹⁴ La peur de la mort paralyse, l'être humain doit parvenir à la vaincre s'il veut profiter de la vie. Le long apprentissage de Gilgamesh passe aussi par l'acceptation de son destin de mortel. L'épisode de la Fleur de jeunesse que lui ravit le serpent¹⁵ est caractéristique de ces efforts pour échapper à la mort qui usent l'être humain et sont, inéluctablement, voués à l'échec. Le récit biblique fera aussi du serpent le ravisseur d'immortalité. Parmi les différentes versions du mythe de la Genèse, celui du serpent mauvais aura la plus grande fortune en Europe occidentale. Pourtant, ce serpent qui révèle le secret de la vie à l'être humain – en passant par la femme, qui partage son

14 "-Si ma force est devenue faiblesse et que mon visage est courbé vers la terre, si mon cœur est terrassé par l'angoisse, si ma figure est défaite et pareille à celle de l'homme qui revient d'un très lointain voyage, si j'erre enfin dans le désert, c'est à cause de mon ami. Enkidou mon ami est devenu semblable à de l'argile. Et moi, comme lui, ne vais-je pas m'endormir un jour pour ne plus jamais me réveiller?" *Idem*, p.56.

15 ""un serpent attiré par l'odeur de la plante s'en approcha et l'emporta. Puis, l'ayant goûtée, le serpent rejeta sa vieille peau pour une neuve. Et c'est ainsi que le serpent renouvelant sa vie en changeant de peau est, depuis, immortel..." *Id.*, p. 68.

Cette fascination pour le serpent a donné naissance à un symbolisme très riche dont Jacques DUCHAUSSOY fait une brillante synthèse dans son *Bestiaire divin*. La capacité de régénération du serpent le rapproche de la féminité créatrice de vie : "depuis la révélation primitive, jusqu'à l'hermétisme contemporain, les symboles de la femme et du serpent restent étroitement liés et semblent former à eux deux le grand mystère de l'évolution régénératrice et de la Rédemption." In DUCHAUSSOY Jacques, *Le Bestiaire divin ou la symbolique des animaux*, Le Courrier du Livre, Paris, 1972, p.132.

symbolisme créateur, a souvent été vu comme un instructeur de l'humanité.¹⁶ Le paradis doit être abandonné pour que la vie prenne sens. La nécessité de quitter un univers primordial pour un monde fait de dangers et de chaos à organiser porte en elle le germe de toutes les nostalgies à venir. L'être humain est habité par cette cassure première.

16 "Dans le début de la Genèse, le Serpent symbolise l'entité ou Elohim, adversaire du créateur matériel, qui éveille l'intelligence de la femme et de l'homme en leur faisant manger le fruit de l'arbre de la science. De son côté, le Zen Avesta dépeint Arhiman comme un vieillard à longue barbe d'aspect saturnien comme Javeh, tandis qu'Ormuzd principe du bien, est un beau jeune homme portant une torche, donc porte-lumière comme le Lucifer de Moïse, appelé Prince ou Principe de l'Intelligence [...]. Selon la tradition des Indes, à cet élohim correspondent des entités descendues de la planète Vénus, dont l'évolution est très en avance sur la nôtre, pour éveiller l'intelligence de notre humanité primitive. Ces êtres qui se seraient incarnés sur notre globe sont désignés dans les livres sacrés sous les noms de Seigneurs de la Flamme, Serpents de Feu ou Dragons de Feu, Dragons de Sagesse, etc, toutes expressions voisines de notre porte-lumière. [...] Dans la Grèce archaïque, l'idée du Serpent de Feu instructeur semble avoir précédé celle de rédempteur qui apparaîtra avec Apollon. [...] Pour [les sectes ésotériques juives préchrétiennes] [le serpent vert] était le symbole du dieu sauveur, parfois celui de la connaissance, du grand secret des textes sacrés et de leurs multiples clés." *Idem*, pp. 110-117.

Antiquité et Antiquité tardive

Les barbares de Tacite : la fascination du "civilisé" pour les peuples "proches de la nature"

Sortir de soi pour se découvrir et découvrir le monde : voilà l'injonction faite à la plupart des héros de la mythologie. Cette injonction se retrouve au cœur des premiers récits, notamment en Grèce ancienne. HERODOTE et HESIODE ont contribué à façonner un esprit scientifique qui faisait de l'inconnu un objet d'études tout autant que de croyances. Ce mélange de tentative de description du réel, voire d'inventaire, et de recreation du monde à partir de croyances profondes et d'une certaine fascination pour l'inconnu est particulièrement visible chez l'auteur plus tardif qu'est TACITE. Parmi tous ses écrits, celui consacré aux Germains est l'un des plus connus du fait de son influence considérable sur les nationalismes européens au XIXe siècle. Redécouvert à la fin du Moyen Age, ce texte offrait une tradition à un mouvement général de recherche d'identité. Mais au-delà de son utilisation politique, *La Germanie* met en scène la rencontre avec l'autre perçu à la fois comme un repoussoir et comme un modèle. L'oscillation entre admiration et rejet, si caractéristique de l'attitude occidentale face à la figure du barbare-sauvage, construite peu à peu, sans doute au moins depuis la fracture néolithique, constitue ainsi l'un des ressorts fondamentaux du texte. Avec *La Germanie*, TACITE apporte sa contribution au fantasme de retour à la nature en participant à la diffusion de la figure du barbare¹⁷ dans l'univers symbolique de la pensée occidentale. En effet, le fantasme de retour à la nature va souvent prendre les traits d'un autre ensauvagé, sorte d'humanité alternative, parfois au-delà de l'humanité, plus souvent en-deçà.

Les récits structurant la figure du barbare depuis l'Antiquité vont lui donner la force du mythe, c'est-à-dire en faire une figure porteuse d'explication quant à la place de l'être humain sur la terre. Ainsi incarné, le mythe offre au fantasme un terrain d'expression privilégié où il peut être un tant soit peu approché et contenu. En effet, au moins depuis l'Antiquité, le barbare - ou le sauvage - va constituer une sorte de miroir tendu à l'humanité. Grâce à la comparaison avec un être considéré comme très différent, plus proche de la nature, sauvage, moins policé, il s'agit de se rassurer sur son appartenance à la société tout en rêvant d'un monde où l'homme serait affranchi des contraintes de la vie en groupe et vivrait en communion directe avec les forces d'une nature perçue comme matrice première, source de vie, à la fois sacrée et désirable, mais aussi habitée par les forces les plus brutales du monde et donc impropre à la vie humaine. La figure du barbare et celle de l'homme

17 Le terme de barbare est utilisé pendant l'Antiquité pour désigner, d'une manière générale, l'étranger. Le sens qui lui est donné dans ce travail peut donc sembler anachronique puisqu'il est appliqué à des textes anciens. Cependant, dans la mesure où les germes de ce qui sera la vision plus tardive du barbare – notamment à l'époque actuelle - sont perceptibles dans ce texte de TACITE, et dans la mesure où cette vision de l'autre s'ancre dans des processus plus universels de rejet de ce qui est extérieur au groupe comme il sera vu plus loin, l'usage moderne et contemporain qui est fait du terme barbare semble pouvoir être maintenu. Il ne s'agit pas ici de proposer une histoire du concept de barbare mais bien de montrer la prégnance de ces mécanismes de rejet-fascination pour l'autre qui traversent les siècles.

sauvage, sans se confondre complètement, partagent cependant une certaine proximité avec le monde naturel, à la fois monde sauvage et monde sacré.¹⁸ Ce mythe, en étant l'expression consciente, travaillée, rendue socialement acceptable du fantasme de retour à la nature permet de canaliser les aspirations et de souder le groupe. Il semble ainsi que la figure du barbare-sauvage, soit, avec la recherche d'un paradis terrestre ou d'une fusion avec un grand tout, l'une des formulations les plus récurrentes dans les imaginaires du fantasme premier de retour à la nature ; retour ambivalent par excellence vers une nature divine souvent confondue avec la nature sauvage. Face au "civilisé", que les "facilités" de la vie en société, notamment en ville, rendent incapable de vivre seul dans la nature, le barbare apparaît comme un être parfaitement authentique : dont l'humanité n'aurait pas été "corrompue" ou "affadie" par "la" civilisation. Pour Tacite, l'authenticité semble d'ailleurs être la première qualité du barbare sur lequel le temps n'a pas de prise, qui reste donc "pur", sans mélange et, par conséquent, sans faiblesse conformément à des stéréotypes récurrents au moins depuis l'Antiquité, qui voient dans les mélanges la corruption d'une matière noble plutôt qu'un enrichissement et une transformation positive. Cette authenticité rejaillit sur le physique et le caractère du barbare : simple mais vigoureux, il est une parfaite créature de la nature. Mais cette qualité a son revers : vivant dans une société aux mœurs dures mais dépourvue des sophistications de la cité romaine, le Germain semble plus taillé pour la guerre que pour tout autre type d'activité, notamment intellectuelle.¹⁹ Cette vision va tristement se retrouver à de nombreuses époques ultérieures. Qu'il s'agisse de décider si les populations amérindiennes ou noires sont aptes à comprendre les subtilités de "la" civilisation, toujours ressurgit le discours raciste qui fait du Noir ou de l'Indien un individu parfaitement en accord avec le monde naturel, et donc plus proche du paradis des premiers jours de la création, mais certainement pas un être humain à part entière. Cette vision dualiste du barbare, de l'autre radicalement différent et hors de portée en fait un objet de fantasme, de fascination, mais aussi de rejet. La manière dont TACITE décrit l'univers des

18 Bien que les conceptions bougent avec le temps, il semble qu'il soit possible de voir dans le barbare un être de l'entre deux : sorte de frontière entre le monde "civilisé" et le monde naturel. Le sauvage, quant à lui, appartiendrait pleinement au monde naturel et serait donc, contrairement au barbare, non assimilable. Cette distinction est très approximative et devrait être nuancée selon les époques et les sensibilités mythologiques. Elle permet cependant, à travers son prisme simplificateur, de percevoir pourquoi le sauvage relève plus systématiquement du mythe alors que le barbare est nettement moins investi de surnaturel. De surcroît, si le barbare représente presque toujours une menace, sans doute du fait de sa proximité avec l'observateur, le sauvage est trop éloigné pour risquer de "contaminer" le civilisé. Pour l'Antiquité comme pour le Moyen-Age, le barbare sera l'envahisseur et/ou le voisin dont il faut se méfier mais avec lequel il est possible d'échanger, tandis que le sauvage restera du côté de la magie et de la mythologie.

19 "je me range à l'opinion de ceux qui pensent que les peuples de la Germanie, pour n'avoir jamais été souillés par d'autres unions avec d'autres tribus, constituent une nation particulière, pure de tout mélange et qui ne ressemble qu'à elle-même. De là vient que l'apparence physique, elle aussi, autant que la chose est possible en un si grand nombre d'hommes, est la même chez tous : yeux farouches et bleus, cheveux d'un blond ardent, grands corps et qui n'ont de vigueur que pour un effort violent ; ils ne font pas preuve de la même endurance pour peiner et travailler" *In La Germanie, in TACITE, Vie d'Agricola, La Germanie*, fin du Ier siècle, Classiques en poche, Les Belles Lettres, Paris, 2005, p.95.

Germanis est d'ailleurs très explicite. Leur environnement n'a aucun charme, il est même hostile pour le Romain policé qu'est TACITE, comme en témoigne le lexique très négatif qu'il utilise pour le décrire - "hérissé de forêt", "rebelle aux arbres fruitiers", etc. - mais il convient parfaitement à ces êtres frustes. Parfaitement adaptés à leur environnement, les Germanis proches de la nature ne peuvent pas avoir de pensées élevées. Ils sont condamnés à préférer la quantité à la qualité, le médiocre à l'excellence.²⁰ Pourtant, cette capacité à se satisfaire de peu – aux yeux du Romain en tout cas – est aussi une qualité. La simplicité du barbare le rend vulgaire et repoussant, mais lui confère une certaine innocence qui sera, en partie, la marque de fabrique du bon sauvage des siècles plus tard.²¹

Parmi tous les stéréotypes, il en est un qui préfigure les classements racistes qui auront lieu à partir de la Renaissance et de la découverte du "Nouveau Monde" : celui du rapport proportionnel entre corruption et proximité avec la civilisation. Ainsi, l'idée selon laquelle plus un être "primitif" est en contact avec les "civilisés" plus il perd son innocence "naturelle" crée une échelle de valeur en fonction du degré de contact : celle-ci permet de classer les "sauvages" sur une grille allant du bon sauvage ignorant, mais préservé dans son paradis, au sauvage complètement "dégénéré" car acquis au mode de vie civilisé et dont les efforts pour faire oublier son caractère premier sont non seulement ridicules mais aussi méprisables. Il n'y a donc pas de bonne attitude pour sauver le sauvage aux yeux du civilisé : soit cette pauvre créature est en perdition du fait de son ignorance et doit donc se rapprocher coûte que coûte du seul mode de vie considéré comme valable par l'observateur, soit ses efforts pour s'assimiler sont jugés trop importants pour être véritablement sincères, sans compter que cette "aptitude" à se renier soi-même est regardée comme une marque supplémentaire de dégénérescence.

Le rapport au barbare est sans doute un peu différent sous l'Antiquité, chaque époque ayant ses spécificités et chaque peuple ses barbares. Cependant, la propension à classer les individus en fonction de leur degré d'assimilation est clairement perceptible chez TACITE et explique peut-être également, en partie, le succès du texte au XIXe siècle. Ainsi, les barbares les plus éloignés du monde romain pratiquent le troc, que TACITE considère comme un mode d'échange plus basique, tandis que ceux qui sont en contact régulier avec les Romains utilisent la monnaie romaine et

20 "Le pays [...] est [...] hérissé de forêt ou enlaidi par des marécages [...], rebelle aux arbres fruitiers, fécond en troupeaux, mais les bêtes sont le plus souvent de petite taille. Même les bœufs n'y ont pas leur noblesse habituelle ni l'orgueil de leur front : c'est la quantité qui plaît aux Germanis ; ce sont leurs uniques richesses et elles les comblent." *Idem*, pp.95-97.

21 "L'argent et l'or leur ont été refusés par les dieux, dans leur bienveillance ou leur colère, je ne sais ; [...]. La possession et l'usage de ces métaux ne les occupent pas comme nous. On peut voir chez eux des vases d'argent donnés en cadeau à leurs ambassadeurs et à leurs chefs dont ils ne font pas plus grand cas que de ceux qu'on façonne avec de la terre ; [...] ils recherchent aussi l'argent plus que l'or, non par goût, mais parce que le nombre des pièces d'argent les rend plus faciles à utiliser pour des gens qui font trafic d'objets communs et de valeur médiocre.", *id.* p.97.

semblent donc, de ce fait, moins étrangers aux yeux de l'écrivain.²² Cette vision simpliste du troc comme procédé arriéré d'échange mais aussi plus élémentaire et donc moins vicié se retrouvera bien des siècles plus tard. Encore aujourd'hui, face à la complexité des domaines bancaire et financier, il est possible de se laisser aller à la rêverie d'un monde sans monnaie, sans argent, où les échanges seraient fondés sur le seul besoin. Mais c'est ignorer la complexité du système du troc : une nouvelle fois, TACITE projette ses propres valeurs sur une société dont il ne maîtrise pas les codes, sans jamais mettre en doute sa propre vision, sans jamais se demander ce que l'autre peut bien penser, sans jamais que ne vacille sa foi en la supériorité romaine.

La description qu'il utilise mobilise les notions de dedans et de dehors : ce qui est proche est à l'extérieur, sur les franges du monde connu ; ce qui est éloigné – d'un point de vue civilisationnel comme géographique – est décrit comme étant à l'intérieur d'une zone inconnue. Les mécanismes psychiques qui font du dedans une zone sombre, trouble, sont à l'œuvre. Gilbert DURAND a brillamment décrit et expliqué ce phénomène qui caractérise en partie le fantasme de retour à la nature. Cet aspect du fantasme sera abordé plus loin, notamment dans le chapitre 6, mais il est intéressant de noter que tous les ressorts du mythe du barbare, du bon sauvage et de retour à une nature effrayante mais fantasmée car première, originelle sont déjà présents. Les réflexes mentaux contemporains sont ainsi les héritiers d'une longue tradition de pensée, consciente et inconsciente dont les racines plongent très loin dans le temps.²³ D'autres mythes illustrant le fantasme de retour à la nature ont nourri les imaginaires pendant l'Antiquité. Le monde des Idées de Platon en est l'un des héritiers. Le monde immuable, la perfection céleste dont le monde terrestre est un pâle reflet semble être la conception courante du monde sous l'Antiquité grecque. Là encore, comment ne pas y lire l'expression d'une volonté de rejoindre et connaître un ailleurs idéal?

22 "les plus proches de nous apprécient l'or et l'argent pour le commerce, ils connaissent et adoptent quelques-unes de nos monnaies ; ceux de l'intérieur, par un procédé plus simple et plus antique, pratiquent l'échange de marchandises", *ibidem*, p.97.

23 Le mécanisme de ces phénomènes ne doit pas non plus être négligé : plus que de transmission mémorielle, il s'agit peut-être, "plus simplement", de l'expression d'une capacité mentale, ou d'un pli mental, propre aux animaux sociaux, et tout particulièrement, à l'être humain. Ce pli mental entraînerait la manifestation, sous des traits différents en fonction des cultures et des époques, des mêmes fantasmes premiers.

Atomisation des structures sociales et "réensauvagement" du monde

Les débuts du long Moyen Âge²⁴ de Jacques LE GOFF peuvent être identifiés comme une période d'Antiquité tardive allant du III^e au VIII^e siècle environ. Jacques LE GOFF lui-même souscrit à cette appellation pour qualifier les débuts du Moyen Âge.²⁵ Toutefois, ces débuts ne sont pas aussi apocalyptiques que ce que veut y voir la mémoire collective contemporaine. Les grandes invasions barbares accusées d'être à l'origine de la fin de l'Empire romain sont en effet désormais considérées par la majeure partie des historiens comme relevant de la légende. La vision traditionnelle de la chute de l'Empire romain, celle d'une période troublée faite de destructions massives et de massacres sans précédent marquant une rupture brutale, est héritée de la Renaissance - période de regret de l'Antiquité.²⁶ Cette vision sera entérinée au XIX^e siècle, en particulier par Michelet.²⁷ Il n'est d'ailleurs pas étonnant que les lamentations des historiens sur la fin de Rome ne soient inscrites dans une période de frénésie coloniale pendant laquelle chaque pays européen, ou presque, se rêvait en empire. Il ne faut bien sûr pas nier l'ampleur des mouvements de population qui se produisirent sur plusieurs siècles. Toutefois, il convient de rappeler que l'Empire romain était, de lui-même, arrivé au terme de son aventure. La fin de l'Empire romain trouve ainsi avant tout son origine dans des désordres internes plus que dans les assauts de supposées hordes barbares hors de tout contrôle. Dans la vision classique des invasions, désormais obsolète, l'homme "civilisé" se retrouve de nouveau face à un inconnu, un autre dont il a peur, mais qui ne se trouve plus, comme à l'époque de TACITE, essentiellement repoussé de l'autre côté du *limes*. Désormais, cet autre redouté s'installe sur tout le territoire ouest européen. Le barbare devient ainsi non plus celui qu'il faut repousser aux

24 Hilário FRANCO JUNIOR considère, pour sa part, que le Moyen Âge ne va pas jusqu'au XIX^e siècle, comme le défend Jacques LE GOFF, mais qu'il s'arrête au XVII^e siècle. La période traditionnellement identifiée comme la Renaissance humaniste faisant partie intégrante du Moyen Âge. Communication personnelle, entretien du 19 juin 2010.

25 "Les historiens pensent aujourd'hui que le passage de l'Antiquité au Moyen Âge a été le résultat d'une longue évolution positive, même si elle a été marquée par des épisodes violents et spectaculaires. C'est pour souligner ce changement de conception que, pour désigner la période qui s'étend du IV^e au VIII^e siècle, on emploie plus volontiers aujourd'hui l'expression d'Antiquité tardive." In LE GOFF Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Seuil, Paris, 2003, p.27.

26 Dans un article où perce encore la vision de l'Antiquité tardive en *dark ages* en vigueur dans les années 1970, Henri-Irénée Marrou explique cependant bien le caractère continu et très progressif du changement qui s'opère avec l'effritement de l'Empire romain : "L'attitude des contemporains de l'écroulement de l'Empire romain peut se résumer d'un seul mot : ils n'en ont pas eu conscience. Le problème du déclin et de la chute du monde antique est un problème moderne qui a été posé pour la première fois par les humanistes italiens, à partir de Leonardo Bruni (1441) et de Flavio Biondo (1453). Les hommes de la Renaissance ne pouvaient pas, en effet, éviter de se poser la question: ils avaient besoin de comprendre comment cette tradition antique, avec laquelle ils avaient conscience de renouer avait pu être interrompue au cours de la longue période qu'on devait bientôt appeler le "Moyen Âge". In MARROU Henri-Irénée, "La fin du monde antique vue par les contemporains", p.79. In MARROU Henri-Irénée, *Christianisme et temps. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Rome : École Française de Rome, 1978. pp. 79-85. (*Publications de l'École française de Rome*, 35)

url : http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1978_ant_35_1_1127

(première publication : *Les Terres de l'An 2000* (Actes du colloque international de Jouy-en-Josas, 27-30 septembre 1975), Paris, Hachette, 1976, pp.12-35.

27 Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

frontières de l'Empire, avec lequel des traités sont signés, des échanges initiés, mais bien un être hors de tout contrôle, dont le comportement est imprévisible et contre lequel il n'est pratiquement pas possible de se protéger. Encore aujourd'hui, la mémoire populaire garde la trace de ces clichés et a bien du mal à envisager le barbare du Ve siècle comme un être humain ordinaire. Certaines figures évoquent plus que d'autres la fureur destructrice de ces barbares en provenance de contrées mystérieuses et lointaines, donc propices à tous les débordements imaginaires. Parmi elles, la figure d'Attila a été très investie par les imaginaires. Il faut en chercher la raison du côté de l'histoire bien sûr : la masse de guerriers menée par Attila, ses qualités de chef et ses victoires. Mais l'histoire ne suffit pas à créer une légende²⁸ : il faut que s'y ajoute le travail de la mémoire. Dans le cas d'Attila, le traumatisme semble si profond que le personnage finit par incarner à lui-seul le cataclysme barbare. Jacques LE GOFF lui-même se laisse aller à une description apocalyptique : il décrit Attila comme un barbare à la tête d'une immense masse guerrière, qui "guette" ses alliés comme des proies, "se jette" sur la Gaule comme un prédateur sur sa victime... dont le peuple ou l'armée ne sont pas identifiés comme tels mais comme des "hordes" informes, à la manière des hordes animales qui sont heureusement arrêtées par le Romain civilisé... Avec l'aide d'autres barbares soit, mais grâce au talent du chef latin... Même pour l'historien, la mémoire n'est jamais loin.²⁹ Cette fascination, mêlée d'épouvante pour la force brute que semble représenter Attila se retrouve dans les descriptions des destructions, car, même lorsqu'il évoque l'ensemble du Moyen Age, Jacques LE GOFF se laisse prendre au jeu et devient grandiloquent - "macabre ouverture" du Moyen Age, "ombre meurtrière" qui s'étend sur l'Europe, etc.³⁰

28 Schématiquement, il est considéré ici qu'une légende s'appuie sur des faits historiques transformés par un travail de mémoire tandis qu'un mythe ne prend appui sur aucun fait réel mais constitue une expression particulière des structures fondamentales de l'imaginaire.

29 "L'événement majeur c'est bien, quoique éphémère, la formation de l'Empire hun d'Attila. Car il fait tout bouger. D'abord [...] Attila unifie vers 434 les tribus mongoles passées en Occident, puis il bat et absorbe d'autres Barbares, entretient un temps avec Byzance des relations ambiguës, se frottant à sa civilisation tout en la guettant comme une proie [...], se laissant persuader, après une tentative sur les Balkans en 448, de se jeter sur la Gaule où le Romain Aetius, grâce surtout aux contingents wisigothiques, l'arrête en 451 aux champs Catalauniques. L'Empire hun se défait et les hordes rebroussement chemin vers l'est à la mort, dès 453, de celui qui restera dans l'histoire, selon le mot d'un obscur chroniqueur de IXe siècle, le "Fléau de Dieu". In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, 1964, Champs, Flammarion, Paris, 1982, p.21.

30 "Telle est la macabre ouverture par laquelle commence l'histoire de l'Occident médiéval. Elle continuera tout au long de dix siècles à donner le ton. Le fer, la famine, l'épidémie, les bêtes, tels seront les sinistres protagonistes de cette histoire. Certes, les Barbares ne les ont pas amenés avec eux. Le monde antique les avait connus et ils tendaient à revenir en force au moment où les Barbares les ont déchaînés. Mais à ce déchaînement de la violence, les Barbares ont donné une force inouïe. Le glaive, l'épée longue des grandes invasions, qui sera celle des chevaliers, étend désormais son ombre meurtrière sur l'Occident." *Idem*, p.19.

Florence GUILLOT insiste sur la charge émotionnelle **actuelle** dont sont investies les invasions. Le regard des historiens a considérablement changé mais le grand public garde à l'esprit des images de désolation et de massacres. Henri-Irénée MARROU a eu beau marteler que les changements n'avaient pas été brusques ni que les invasions n'avaient pas englouti le monde romain, l'imaginaire populaire conserve l'image de hordes barbares détruisant tout sur leur passage.

"la civilisation antique ne disparaissait pas avec l'effondrement de l'administration romaine et l'installation d'un nouveau pouvoir de fait. La vie romaine, sous des formes sans doute amoindries, continuait comme avant, ou

Pourtant, la réalité semble bien différente. En effet, les invasions menées par des groupes de guerriers d'Attila n'ont sans doute pas été assez nombreuses ni durables pour que le souvenir d'un traumatisme profond se transmette par-delà les générations.³¹ Surtout, la venue des Huns ne doit pas faire oublier que des groupes de guerriers du Caucase étaient installés dans l'Empire romain d'Occident, notamment des Alains et que ces guerriers participaient du dispositif général des empereurs pour assurer la sécurité et la stabilité des territoires. La présence d'Orientaux est donc familière à une partie des populations.³²

Faut-il pour autant renoncer complètement à ses émotions pour écrire et parler d'histoire, pour transmettre et aider à imaginer ce que les contemporains ont pu ressentir? Sans doute pas, à condition d'avoir conscience que l'objectivité pure n'existe pas et que toute production intellectuelle livre un peu de l'inconscient de son auteur et des préjugés de son époque. Cette bouffée d'imaginaire, ce sursaut d'une mémoire dont les contours ont été forgés à la Renaissance, sont d'autant plus intéressants que les historiens français de la génération de Jacques LE GOFF sont, pour beaucoup, de grands ennemis de la mémoire transhistorique. La plupart milite pour un compartimentage assez étroit des sociétés et des époques – même si la notion de long Moyen Age peut laisser penser le contraire.³³ Ces positions tendent à bouger : la pluridisciplinarité semblant

reprenait après quelques années d'interruption. [...] La société romaine n'avait pas été submergée par les envahisseurs barbares ; le droit romain survivait et continuait à lui être appliqué ; ce droit exercera d'ailleurs, [...] une influence très forte sur le droit germanique." In MARROU Henri-Irénée, "La fin du monde antique vue par les contemporains", *op.cit.*, p.83.

31 Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

32 Cf par exemple à ce sujet POLY Jean-Pierre, "Le vent des deux mondes. Enquête sur les princes iraniens de la Gaule romaine", *Droit et cultures* [En ligne], 52 | 2006, mis en ligne le 02 avril 2009, Consulté le 04 août 2010. URL : <http://droitcultures.revues.org/554>

33 "Je n'ignore pas que le domaine de l'imaginaire fait aujourd'hui l'objet de nombreuses recherches. Certaines, collectives, sont importantes et, sur bien des points, pionnières et éclairantes. Elles suscitent en moi des réserves quand elles dérapent vers l'irrationnel et le psychanalytique dominé par l'idéologie suspecte des archétypes. Les modèles de l'imaginaire relèvent de la science, les archétypes de l'élucubration mystificatrice", in LE GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval*, *op.cit.*, Préface, VI, l'auteur ajoute en note : "Je pense notamment à Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*."

Michel PASTOUREAU est un autre grand ennemi de la symbolique fondamentale : "Dans la symbolique médiévale, en effet, rien ne s'élimine jamais complètement ; au contraire, tout se superpose en une multitude de strates qui s'interpénètrent au fil des siècles et que l'historien a du mal à démêler. Ce qui le conduit parfois – à tort – à croire à l'existence d'une symbolique transculturelle, appuyée sur des archétypes et relevant de vérités universelles. Une telle symbolique n'existe pas. Dans le monde des symboles, tout est culturel et doit s'étudier par rapport à la société qui en fait usage, à un moment donné de son histoire et dans un contexte précis." In PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, La librairie du XXI^e siècle, Seuil, Paris, 2004, p. 24.

Michel Pastoureau est tellement convaincu que les symboles peuvent être figés dans le temps que sa définition du symbole n'a pas bougé depuis un peu plus de vingt ans, et ce, malgré ses nombreux nouveaux livres. La définition qu'il donne du symbole se retrouve ainsi de livre en livre, parfois par passages entiers, sans que la moindre virgule ne vienne modifier le texte de départ. Par exemple : "Même s'il est polymorphe, le symbole médiéval se construit presque toujours autour d'une relation de type analogique, c'est-à-dire appuyée sur la ressemblance – plus ou moins grande – entre deux mots, deux notions, deux objets, ou bien sur la correspondance entre une chose et une idée." In PASTOUREAU Michel, *idem*, p.17. Ce texte se retrouve presque intégralement dans l'article du même auteur consacré au *Symbole*, in LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude (sous leur direction), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1999, p.1099. Les exemples de reprises abondent dans les livres de Michel PASTOUREAU. Quelques unes de ces reprises ont été signalées dans le mémoire rédigé précédemment pour le

retrouver la faveur des universitaires. Cette vision du barbare comme un personnage archaïque, mu par des forces premières, animales, dangereuses et donc contenues par la civilisation est encore perceptible à d'autres endroits dans le texte de la *Civilisation de l'Occident médiéval* : "régression", "triple barbarie", "*dark ages*". Tous les superlatifs sont bons pour tenter de donner une idée de l'effroi provoqué par l'arrivée des peuples barbares.³⁴ Pourtant, et sans être archaïque, cette mémoire est avant tout une reconstruction du passé bien plus qu'un souvenir venu du fond des âges. L'effroi provoqué par l'évocation des hordes barbares doit d'ailleurs sans doute, en partie, son intensité au fait que plus aucun Européen d'Europe occidentale ne craint aujourd'hui pour sa vie ni celle de ses enfants. Sauf catastrophe, accident ou agression – phénomène rare, donc non perçu comme un danger possible par une majeure partie des populations – et sauf pour les exclus, la vie n'est pas menacée. Pour autant, l'être humain est inséré dans une société et partage donc une culture, souvent composite, et une mémoire commune.

Parmi les traits les plus caractéristiques que la mémoire attribue aux barbares figure leur force de destruction. Et comme ils détruisent, il leur est refusé la capacité de créer. Là encore, la mémoire prend le parti du monde romain et de ceux qu'elle instaure en victimes. Mais la réalité est toujours plus complexe que ce qu'en lègue la mémoire. La fascination exercée par la force destructrice des barbares en fait des monstres qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine : le monde romain en venant à symboliser LA civilisation aux prises avec LE mal. Pour la mémoire populaire, les bêtes sauvages, la maladie, la mort sont les compagnons de route du barbare : comme si ce dernier avait

DEA.

Si la prudence n'est pas blâmable – tant qu'elle ne se transforme pas en sectarisme de spécialistes ayant peur que leur domaine leur échappe, pourquoi, pour autant, se priver d'effectuer des rapprochements et des comparaisons qui peuvent s'avérer fertiles? Le mouvement en faveur d'une symbolique transcendante mènera peut-être dans un mur comme le prévoient ses opposants. Même si c'est le cas, il aura permis sur son passage d'approfondir la compréhension de l'esprit humain et de l'univers mental qui baignait les hommes des époques passées. Faut-il s'empêcher d'avancer au motif que la route est peut-être barrée?

"la pensée de la complexité dynamique peut devenir un chemin de traverse qui ouvre de nouvelles brèches dans l'opacité du réel, qui tente de rejoindre l'intelligence du donné à partir d'un point d'ancrage ou de forage situé aux antipodes de la science quantitative. [...] Une saine émulation des régimes de la rationalité quantitative et qualitative, loin de conduire à une sorte de récession de la science, nous semble plutôt garantir une fécondité insoupçonnée. Ainsi la raison ne devrait plus s'enfermer dans des discours sédentaires ou mono-polistiques, se refermer sur des places-fortes bien protégées, se mettre à l'abri d'institutions vénérables et intouchables. Aucune discipline particulière, aucun régime de discours ne peut plus espérer venir à bout de l'épaisseur et de la diversité des choses." In WUNENBURGER Jean-Jacques, *La raison contradictoire, Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Sciences et Symboles, Albin Michel, Paris, 1990, p.256.

- 34 "D'un déclin ils ont fait une régression. Ils ont amalgamé une triple barbarie : la leur, celle du monde romain décrépit et celle de vieilles forces primitives antérieures au vernis romain et libérées par la dissolution de ce vernis sous le coup des invasions. [...] Ils ont détruit vies humaines, monuments, équipement économique. Chute démographique, perte des trésors d'art, ruine des routes, des ateliers, des entrepôts, des systèmes d'irrigation, des cultures. Destruction continuée, car les monuments antiques en ruine servent de carrières [...]. Incapable de créer, de produire, le monde barbare "réemploie". Dans ce monde appauvri, sous-alimenté, affaibli, une calamité naturelle vient achever ce que le barbare a commencé. A partir de 543 la peste noire, venue d'Orient, ravage l'Italie, l'Espagne, une grande partie de la Gaule pendant plus d'un demi-siècle. Après elle, c'est le fond du gouffre, le tragique VIIe siècle, pour qui l'on a presque envie de ressusciter la vieille expression des *dark ages*." In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op.cit., p.28.

apprivoisé les forces de destruction qui gangrènent le monde pour les pousser à se déchaîner sur l'Europe occidentale. Cette fascination pour le meurtrier, le destructeur, celui que sa volonté de nuire place au-delà de la frontière de l'être humain – encore bien identifiable dans l'intérêt porté aux faits divers par exemple – permet peut-être de créer une certaine cohésion dans le groupe. Comment expliquer que les hommes aiment tant parler des mauvaises nouvelles : est-ce parce qu'ils se sentent plus proches, plus solidaires dans le malheur ou face au danger? René GIRARD a développé des thèses très intéressantes sur la cohésion du groupe par la violence du meurtre fondateur. Cette même logique est-elle à l'œuvre lorsque l'homme se remémore le passé et prend une sorte de plaisir ambigu à se faire peur?

Quoi qu'il en soit, la fascination et la peur ont sans doute marqué également ces fameux barbares dont la mémoire a voulu faire des monstres sanguinaires. Jacques LE GOFF insiste ainsi sur le pouvoir d'attraction de la civilisation romaine, civilisation dominante pendant de longs siècles qui a dû exercer une sorte d'attraction ambivalente chez les peuples voisins, à l'image peut-être de la culture nord américaine au cours du XXe siècle. Pourtant, c'est oublier que les Romains ont eux aussi opprimé pour s'installer. Cette admiration pour la civilisation romaine est encore sensible chez LE GOFF qui voit dans les barbares des usurpateurs, des imitateurs. En quête de légitimité, mais aussi sous l'influence de l'aura persistante de Rome, les chefs barbares auraient adopté les symboles du pouvoir romain.³⁵ D'abord démons exterminateurs, les barbares deviendraient de vulgaires imitateurs... Il faut pourtant nuancer ce récit et Jacques LE GOFF s'y emploie également. Car, si des exactions et des pillages ont eu lieu, l'installation des barbares a souvent été très nettement facilitée par les populations elles-mêmes qui ont pu y voir une alternative à un pouvoir romain de plus en plus corrompu et contesté.³⁶ Jacques LE GOFF cite ainsi Salvien, historien et apologiste chrétien du

35 "Non seulement les chefs barbares firent appel à des Romains comme conseillers, mais ils cherchèrent souvent à singer les mœurs romaines, à se parer de titres romains : consuls, patrices, etc. Ils ne se présentaient pas en ennemis mais en admirateurs des institutions romaines. On pouvait tout au plus les prendre pour des usurpateurs. Ils n'étaient que la dernière génération de ces étrangers, Espagnols, Gaulois, Africains, Illyriens, Orientaux, qui étaient peu à peu parvenus aux plus hautes magistratures et à l'Empire. Mieux même : aucun souverain barbare n'osa se faire lui-même empereur. [...] "Nous admirons les titres conférés par les empereurs plus que les nôtres", écrit un roi barbare à un empereur. [...] Le plus puissant d'entre eux, Théodoric, prend le nom romain de Flavius, écrit à l'empereur [...] et lui déclare que sa seule ambition est de faire de son royaume "une imitation du vôtre, une copie de votre empire sans rival." *Idem*, p.18.

La réalité est beaucoup plus nuancée. La plupart des symboles du pouvoir romain sont même confiés par les Romains aux nouveaux arrivants, même si ce transfert a peu d'impact sur la réalité de l'exercice du pouvoir : "Mis à part les Vandales d'Afrique et les Wisigoths une fois installés à Tolède, les rois germaniques ont strictement observé la prérogative de l'empereur concernant la frappe des monnaies à son effigie et à son nom – effigie plus ou moins ressemblante et finalement assez théorique, mais le principe est respecté ; ainsi, dans la Gaule mérovingienne, aussi longtemps que dure la frappe de la monnaie d'or, c'est-à-dire jusque vers 675-680. Il entrait là, sans doute, une très large part de fiction juridique : le pouvoir de fait appartenait aux rois de ces peuples nouveaux installés dans les anciennes provinces romaines. Pour ne prendre qu'un exemple, Clovis pouvait bien être honoré de recevoir les insignes du consulat honoraire que lui adressait l'empereur Anastase, mais son pouvoir s'exerçait sans limitation sur l'ensemble des provinces qu'il avait conquises." In MARROU Henri-Irénée, "La fin du monde antique vue par les contemporains", *id.*, pp.82-83.

36 "Dans le sud du territoire européen par exemple, les Gallo-romains font appel aux Wisigoths pour reprendre en

Ve siècle, pour qui les barbares sont certes repoussants mais non dépourvus de vertus : ils seraient même plus justes et plus libres que les Romains décadents, comme si la "jeunesse" de leurs sociétés et leur proximité avec la nature leur garantissaient une certaine pureté.³⁷ Bien sûr, la réalité est différente. Les peuples barbares qui s'installent en Europe occidentale se sont confrontés pendant plusieurs siècles à d'autres cultures et en sont donc sortis enrichis et plus aptes à assimiler et à transformer en atout les différences culturelles.³⁸ Pourtant, l'imaginaire contemporain n'est toujours pas très sensible à cette réalité. Le barbare reste l'ignorant, la brute sans culture, un être hirsute et malfaisant. Dans le langage courant, l'usage des termes vandale ou ostrogoth en est un bon exemple.³⁹ Le barbare reste ainsi un repoussoir malgré les progrès des connaissances sur les sociétés barbares et sur les réalités du métissage culturel en Europe occidentale à partir du IIIe siècle. Les Européens du XXIe siècle sont en effet pour la plupart - exception faite des citoyens dont les racines se situent hors d'Europe - des descendants des Romains mais aussi de ces peuples venus d'ailleurs. Or, la mémoire collective et l'imaginaire, continuent de fonctionner selon le schéma de l'assiégé : comme si l'héritage barbare était à minorer et comme si les populations de ce début de XXIe siècle étaient encore dans la position des cités romaines assaillies, oubliant que les Romains ont également envahi et détruit.

Cette victoire de la "propagande" romaine, qui est aussi et surtout celle de l'écrit,⁴⁰ peut également

main une société en déroute, et ce, bien avant l'arrivée des Germaniques. Les élites fuyaient les villes. L'effroi qui s'est transmis dans les textes est celui ressenti par ceux qui tiennent des chroniques et qui appartiennent donc aux couches favorisées : c'est-à-dire celles qui avaient tout à perdre avec la fin de l'Empire romain. La grande majorité des populations ne vit pas dans la crainte. Elle profite même de ces changements avec, par exemple, un allègement significatif de la fiscalité." Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

37 "les Barbares ont bénéficié de la complicité active ou passive de la masse de la population romaine. La structure sociale de l'Empire romain où les couches populaires étaient de plus en plus écrasées par une minorité de riches et de puissants explique le succès des invasions barbares. Ecoutons Salvien : "Les pauvres sont dépouillés, les veuves gémissent, les orphelins sont foulés aux pieds, à tel point que beaucoup d'entre eux, y compris des gens de bonne naissance et ayant reçu une éducation supérieure, se réfugient chez les ennemis. Pour ne pas périr sous la persécution publique, ils vont chercher parmi les Barbares l'humanité des Romains, parce qu'ils ne peuvent plus supporter, parmi les Romains, l'inhumanité des Barbares. Ils diffèrent des peuples chez lesquels ils se retirent; ils n'ont rien de leurs manières, rien de leur langage et, si j'ose dire, rien non plus de l'odeur fétide des corps et des vêtements barbares ; ils préfèrent pourtant se plier à cette dissemblance des mœurs, plutôt que de souffrir parmi les Romains l'injustice et la cruauté. [...] Car ils aiment mieux vivre libres sous une apparence d'esclavage, qu'être esclaves sous une apparence de liberté". In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op.cit., p.16.

38 "l'acculturation entre [Barbares et Romains] fut dès l'abord favorisée par certaines circonstances. Les Barbares qui s'installèrent au Ve siècle dans l'Empire romain n'étaient pas ces peuples jeunes mais sauvages, à peine sortis de leurs forêts ou de leurs steppes qu'ont dépeints leurs détracteurs de l'époque ou leurs admirateurs modernes. Ils avaient beaucoup évolué lors des déplacements souvent séculaires qui les avaient finalement jetés sur le monde romain. [...] Directement ou indirectement, la plupart d'entre eux avaient subi l'influence des cultures asiatiques, du monde iranien et du monde gréco-romain lui-même, notamment dans sa partie orientale qui, en train de devenir byzantine, demeurerait la plus riche et la plus brillante." *Idem*, p.17.

39 Florence GUILLOT insiste sur l'ambivalence du processus imaginaire : car si ces populations ont pu être considérées comme des repoussoirs, des barbares au sens contemporain du terme – par exemple les Hongrois, dont le nom dérive de l'ogre... - , ils ont aussi bien souvent donné leur nom aux endroits où ils se sont installés : Bourgogne, Andalousie, Lombardie, France, Allemagne, etc. Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

40 L'imaginaire moderne des grandes invasions s'est forgé à partir des écrits, essentiellement chrétiens, qui regrettaient la chute d'un empire qui garantissait à la foi chrétienne un espace où s'épanouir. D'après Florence Guillot,

être perçue comme l'expression d'un fonctionnement récurrent de l'esprit humain : la figure du barbare, une fois absorbée par le Romain semble renaître en permanence, comme si l'homme avait toujours besoin de se fabriquer une altérité radicale pour s'y mesurer et surtout se définir. Il est intéressant en effet de noter que le barbare n'est jamais celui qui a une AUTRE culture mais celui qui, n'ayant pas les mêmes codes que l'observateur, serait SANS culture et donc hors de l'humanité. Le barbare est donc poussé vers la sauvagerie avec tout ce qu'elle comporte de repoussant et de fascinant : il serait à la fois supra-humain pour sa proximité avec la nature et donc le sacré, mais aussi infra-humain pour ses excès, son animalité montrée du doigt, etc. Le barbare est ainsi, par essence, un sauvage donc non seulement un être repoussant, mais aussi, du fait de l'ambivalence de principe du symbole et de l'imaginaire, une sorte de pont vivant entre le monde civilisé et l'état originel tel qu'il a pu être imaginé et fantasmé à travers les âges. La figure du barbare participe donc pleinement du fantasme de retour à la nature. En ce sens, il est logique, au regard de son "utilité"⁴¹ symbolique que les démentis du réel aient eu très peu d'impacts, voire pas du tout, sur ce personnage de fantasme. Mais l'imaginaire peut-il être à ce point rétif au changement? Quelle que soit la réponse, il faut observer que la figure du barbare n'est toujours pas "normalisée" à l'heure actuelle. Les populations d'Europe occidentales ne se considèrent toujours pas filles de barbares et continuent d'en chercher ailleurs : clandestins, marginaux, bientôt sans doute réfugiés climatiques dont le nombre devrait s'accroître de manière exponentielle dans les décennies à venir. D'ailleurs, les modifications du climat, qui n'ont cessé d'influer sur l'être humain, pourraient également être à l'origine des Grandes invasions. Car si les barbares ont sans doute été fascinés par les Romains, ils n'ont pas choisi de s'installer en Europe occidentale pour effectuer un "voyage culturel". Leurs déplacements ont, en grande partie, été contraints. Il semble ainsi qu'un refroidissement du climat, en réduisant les surfaces cultivables et en rendant l'élevage plus difficile, ait poussé les populations de Sibérie et de Scandinavie hors de leurs territoires habituels.⁴² Le chemin de l'exil, parcouru au gré des besoins, et sous la menace régulière d'autres groupes, aboutit ainsi en Europe occidentale sans que cette dernière ait jamais constitué un but à atteindre. Là encore, les descriptions des historiens sont souvent peu amènes et décrivent des êtres cruels poussés

communication personnelle, juillet 2010.

41 L'image du barbare est utile dans la mesure où elle permet à une population d'arriver à plus de cohésion et où elle marque une frontière permettant de se définir. Pour autant, cette utilité ne vaut pas justification : si la création de nouvelles figures de barbares est récurrente au cours de l'histoire, elle n'est pas pour autant défendable. Ce mécanisme primaire qui consiste à identifier du différent pour mieux se définir pose ainsi de nombreux problèmes éthiques. Ainsi, ce n'est pas parce qu'il est universellement répandu qu'il est inévitable ni qu'il constitue forcément une voie de réflexion intéressante pour construire une identité.

42 "Cet exil est l'une des causes majeures des bouleversements qui achèvent de mettre à terre un empire romain déjà à bout de souffle. Jusqu'aux VI^e et VII^e siècles, les modifications du climat vont pousser des populations loin de chez elles. A partir du VIII^e siècle, voire dès le VII^e siècle, la reprise agro-pastorale est rapide." Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

par plus cruels encore. Dans l'imaginaire, les fauves sont lâchés et se dévorent entre eux. Pourtant, il faut souligner combien le déchaînement de la violence peut aussi s'expliquer, au moins en partie, par le refus des Romains d'accueillir ces populations en souffrance.⁴³

Quand la situation est désespérée, l'être humain se plie à la dure loi de la survie et ne vit plus que dans l'urgence : il n'est plus un être policé mais bien une bête sauvage – telle que l'imaginaire populaire la conçoit généralement. Voici encore un bouleversement climatique à l'origine de grands changements pour les sociétés humaines ; à plus petite échelle bien sûr que le réchauffement rapide à la fin de la dernière période glaciaire mais néanmoins décisif pour une bonne partie de l'Asie et l'ensemble de l'Europe et de l'Afrique du Nord. Les barbares de l'Antiquité tardive, ces peuples venus d'Orient – horizon mythique pour l'esprit européen, même encore à l'heure actuelle, chassés de chez eux par la faim et les conflits qui y sont liés, ont probablement été habités par la mémoire d'une autre terre. Le souvenir de la terre d'origine, rendue mythique avec l'éloignement géographique et les siècles, a ainsi sans doute contribué à entretenir le souvenir d'un pays à jamais inaccessible où la vie, jadis, était plus facile. Cette recreation du paradis est sans doute également facilitée à toutes les époques par la propension de l'être humain à idéaliser le passé proche. L'écho actuel donné à ces invasions par la multiplication dramatique du nombre de réfugiés climatiques, de conflits liés à l'accès aux ressources que connaît le monde de ce début de XXI^e siècle doit donner à réfléchir à une Europe qui se sent encore très privilégiée et qui pourrait être tentée de fermer toujours plus drastiquement ses frontières.

Une des grandes fonctions imaginaires du barbare a ainsi été, au fil des siècles, de cristalliser les peurs : peur de l'autre, du voisin immédiat comme de l'étranger dont la culture semble la plus éloignée, peur de l'inconnu, du changement, peur de soi dans la mesure où le barbare semble réveiller ce qu'il y a de plus obscur dans l'être humain. Le barbare personnifie ainsi la nature ensauvagée, la part d'ombre, animale de l'homme. Cette vision très simpliste, qui ne tient absolument pas compte des progrès des connaissances dans les sciences historiques et du vivant - le statut de l'animal ayant considérablement évolué depuis le XIX^e siècle par exemple, est encore présente dans les imaginaires contemporains, comme si le rôle imaginaire joué par les barbares devait en priorité dépasser la réalité historique pour symboliser le rapport à l'autre dans tout ce qu'il peut avoir d'inquiétant, d'autant plus si la proximité supposée avec le monde sauvage est grande.⁴⁴

43 "Essor démographique, attrait de territoires plus riches [...] n'ont probablement joué qu'à la suite d'une impulsion initiale qui pourrait bien avoir été un changement du climat, un refroidissement qui, de la Sibérie à la Scandinavie, aurait réduit les terrains de culture et d'élevage des peuples barbares et, l'un poussant l'autre, les aurait mis en branle vers le sud et l'ouest jusqu'aux finistères occidentaux [...]. [Ces invasions] sont presque toujours une fuite en avant. Les envahisseurs sont des fuyards pressés par plus fort ou plus cruel qu'eux. Leur cruauté est souvent celle du désespoir, surtout quand les Romains leur refusent l'asile qu'ils demandent souvent pacifiquement." In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p.14.

44 "C'est [...] à travers leurs représentations de l'homme sauvage que, pour une part, les sociétés humaines ont défini

Pour les élites de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, et principalement pour les hommes d'Eglise, les barbares incarnent ainsi très concrètement le recul de la civilisation : c'est-à-dire une perte d'organisation et donc de pouvoir. La nature semble de nouveau abandonnée aux forces les plus sauvages, les plus brutes. La part négative du monde sauvage reprendrait ainsi le dessus. Cette vision qui est celle, notamment, de MICHELET repose sur l'idée que moins d'Etat ou d'organisation centrale impliquerait de moins bonnes conditions de vie. En réalité, le recul des villes qui accompagne la chute de l'Empire romain n'entraîne pas pour autant une dégradation des modes de vie.⁴⁵ En revanche, il entraîne la mise en place de nouveaux modes de vie. Le déclin des villes s'accompagne ainsi d'une atomisation des structures sociales qui modifie les représentations.

Pour les sociétés agro-sylvo-pastorales qui se mettent en place, la forêt, si présente, devient un atout économique majeur et un élément de l'environnement fortement investi par les imaginaires. Certaines, éloignées des habitats, jouent le rôle de déserts où les frontières entre mondes humain, sauvage et merveilleux, deviennent plus floues.⁴⁶ Les plus isolées, celles où se retirent les ermites symbolisent la rupture entre le monde terrestre et un au-delà qui trouve un espace propice pour se développer : soit par le haut lorsque l'ermite se rapproche du divin, soit par le bas lorsque la vie

leur rapport à autrui. Ce n'est, en effet, pas en lui-même que l'homme sauvage concerne les sociétés historiques. Tout le jeu se passe dans les rapports qui s'établissent au niveau des expressions écrites ou figurées comme au niveau des institutions entre l'homme "sauvage" et son frère "cultivé". Coupure radicale, réversibilité, établissement de séries intermédiaires, chaque culture a sa façon (ou plutôt ses façons) de classer les hommes. [...] à travers le personnage de l'homme sauvage, les sociétés organisent aussi leurs rapports avec l'environnement proche ou lointain, avec le temps découpé en saisons. [Note de LE GOFF : Ainsi a-t-on pu distinguer, dans l'Occident européen, un homme sauvage hivernal, nu, velu, assimilé souvent à un ours et porteur de massue et un homme sauvage printanier, ceint d'une frondaison symbolique, le "Feuillu" ou Homme de mai.] In LE GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval*, op. cit., pp.166-167.

45 Dans l'ensemble, les formes d'habitat développées sous l'Antiquité tardive ne sont pas des habitats dégradés ou moins efficaces que sous l'Empire romain. De même, les techniques d'élevage et de culture s'adaptent aux nouvelles conditions et ne peuvent pas être considérées comme des techniques "dégradées". Les recherches en palynologie montrent ainsi que le grand recul agraire qui était supposé marquer l'Antiquité tardive n'a sans doute pas eu lieu. Les études menées dans les Pyrénées par Didier GALOP sont très significatives sur ce point : l'atomisation des structures sociales ne signifie pas un abandon des terres agricoles. Et même si la forêt progresse, l'agriculture n'est pas pour autant réduite à néant :

"Si l'on tient compte des données paléocéologiques, le haut Moyen Âge, qui est habituellement considéré comme une période de repli ou de déprise, paraît au contraire marqué dans les Pyrénées par une relative stabilité des activités agropastorales. Comme le laisse supposer la séquence de Cuguron, il semble même que des phases d'emprise agraire s'y soient produites vers les V^e-VII^e siècles. Une phase d'essor identique a été attestée pour la même période par une autre étude palynologique réalisée en Barousse dans les Pyrénées centrales [Galop 1998]. Ces signes d'augmentation des activités agropastorales rejoignent des indices de croissance suggérés par de rares textes relatifs au midi de la France [Bonnassie 1989]. La phase d'expansion la plus remarquable s'enclenche toutefois entre le IX^e et le X^e siècle, voire dès le VIII^e siècle, à l'instar de la Cerdagne (fig. 3 : Roques-Blanques et Pla de l'Orri). Dans cette région, les données polliniques corroborent les indications fournies par les sources textuelles qui fixent le début de l'expansion agraire dès la fin du VIII^e siècle et son apogée vers le XI^e [Salrach 1989]." In GALOP Didier, "Les apports de la palynologie à l'histoire rurale. La longue durée des activités agropastorales pyrénéennes." *Etudes rurales*, N° 153-154, *La très longue durée*, sous la direction de Jean Guilaine, EHESS, <http://etudesrurales.revues.org/document7.html>

46 "La forêt est utilisée par tous au même titre que les autres milieux. Certaines forêts servent de "déserts" aux moines, mais pas toutes : il y a donc plusieurs types de forêts suivant leur degré d'anthropisation." Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

dans la forêt signifie nouer un pacte avec le diable.⁴⁷ Le barbare des élites de l'Antiquité tardive va ainsi peu à peu laisser la place à la figure de l'homme sauvage vivant au plus profond des forêts. Bien sûr, le barbare ne disparaît pas, de même que l'homme sauvage n'était pas inconnu de l'Antiquité comme en témoigne l'histoire de Gilgamesh avec le personnage d'Enkidou, double inversé du roi d'Ourouk.

Le caractère ambivalent de la forêt se retrouve dans le regard porté sur les nombreux métiers qui trouvent à s'y exercer. Au Moyen Age, la forêt est ainsi non seulement le repaire des hommes sauvages et des saints, mais également celui des hors la loi et de tout un petit peuple qui se consacre à son exploitation. Parmi ces derniers, le bûcheron et le charbonnier, dont la tâche est pourtant indispensable à l'économie médiévale, sont les plus réprouvés.⁴⁸ Tout se passe comme s'il fallait supporter, à la marge, des catégories de population qui n'ont pas leur place dans la société mais dont l'activité est indispensable à son fonctionnement. Sorte de mal nécessaire, les métiers de la forêt se situent sur une frontière géographique et imaginaire qui ne permet pas leur pleine intégration dans le monde des hommes.⁴⁹ Mais si ces métiers qui transforment l'arbre en outil, en matériau de construction ou en combustible, sont si mal vus, c'est sans doute parce qu'ils rappellent d'une manière brutale la coupure avec le monde naturel mais aussi parce que la figure de l'arbre est elle-même le support de multiples développements symboliques. L'arbre de vie, l'arbre cosmique de nombreuses civilisations, très présent dans les cultures celtiques est encore bien vivant dans les imaginaires. La cathédrale gothique, qui emprunte beaucoup au vieux fond celtique, est en elle-même un hymne aux forêts avec, entre autres, ses colonnes qui s'élèvent très haut vers le ciel et ses ornements d'inspiration végétale exubérants.⁵⁰ Ainsi, même si la nature sauvage fait peur, elle

47 "[la forêt médiévale] est le lieu des rencontres et des métamorphoses. On y vient fuir le monde, chercher Dieu ou le Diable, se ressourcer, se transformer, prendre contact avec les forces et les êtres de la nature. Tout séjour en forêt fait de l'homme un *silvaticus*, un "sauvage". - "Autant que d'ermite, les forêts médiévales sont peuplées de démons et l'homme sauvage peut apparaître à la fois sous les espèces des innocents de l'âge d'or [...] ces hommes qui [...] mangent des petites racines et des feuilles de pommiers [...] ignorent l'existence du vin et de tout autre raffinement [...] mais aussi sous celles de Satan" In PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, op. cit., p.89 et pp.167-168

48 Pour Florence GUILLOT, le rejet dont sont victimes ces catégories de population vient du fait qu'elles vivent hors du village qui est la communauté de base du Moyen Age rural. Qu'elles vivent en forêt ou ailleurs semble importer assez peu : c'est leur situation hors de la communauté villageoise qui les rend suspectes. D'après Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

49 "Attardons-nous sur deux professionnels du bois qui dans la société médiévale sont deux grands réprouvés, presque deux exclus : le bûcheron et le charbonnier. Différents témoignages (textes littéraires, chroniques, proverbes, folklore, traditions orales) mettent en valeur le caractère péjoratif de ces deux personnages, vivant, solitaires ou en petits groupes, au plus profond de la forêt. Pauvres, sales, hirsutes, violents, destructeurs, nomades, coupés de la société des hommes, ils vont de terroir en terroir abattre ou mutiler les arbres et brûler le bois : ce ne peuvent être que des envoyés du Diable." In PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, op. cit., p.87.

50 "Les bois sacrés de la préhistoire barbare de l'Europe donnent un nouveau sens au lieu commun actuel de la forêt-cathédrale. La cathédrale gothique reproduit visiblement les anciens lieux de culte dans son intérieur majestueux, qui s'élève verticalement vers le ciel et s'arrondit de tous côtés en une voûte semblable à celle des arbres rejoignant leurs cimes. Comme des ouvertures dans le feuillage, les fenêtres laissent pénétrer la lumière de l'extérieur. En

participe néanmoins également du divin dans la mesure où elle peut servir de pont entre mondes profanes et sacrés. D'ailleurs, la nature, telle qu'elle peut être conceptualisée en ce début de XXI^e siècle, n'est pas un concept pertinent pour décrire le rapport entre les hommes du Moyen Age et leur environnement tant la prégnance du sacré est forte. L'ambivalence du monde sauvage était ainsi sans doute encore plus sensible qu'à l'époque actuelle dans la mesure où, jusqu'à la fin de l'époque romane, le monde terrestre se concevait essentiellement comme un lieu de correspondance avec le sacré.⁵¹ Lieu de passage, de transformations, de peurs et de fantasmes, le monde sauvage est donc aussi une image, au sens le plus fort du terme, de l'autre monde.

d'autres termes, l'expression forêt-cathédrale recouvre davantage qu'une simple analogie, car cette analogie repose sur la correspondance ancienne entre les forêts et la résidence d'un dieu." In HARRISON Robert, *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, traduit de l'anglais par NAUGRETTE Florence, Champs, Flammarion, Paris, 1992, p.257.

- 51 "Une introduction à la pensée médiévale exigerait une reconnaissance du sacré. L'univers est envisagé dans une perspective sacrale, qu'il s'agisse de la pierre ou de la flore, de la faune ou de l'homme. Il n'existe pas de nature et de surnature, du moins les termes ne sauraient être employés comme opposés l'un à l'autre et impliquant entre eux une quelconque inimitié. L'univers est harmonie, puissance architecturale dans laquelle chaque élément occupe une place de choix ; la diversité ordonnée concourt à la beauté du Tout." In DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Nouvelle édition de l'Essai sur la symbolique romane, Flammarion, Paris, 1977, p.19.

Du Moyen Age à la redécouverte des Amériques

Infidèles, hérétiques, païens : la diabolisation du barbare

Les contacts rapprochés avec les musulmans, entre autres, vont aboutir à une diabolisation du barbare qui a pour principale conséquence un surinvestissement imaginaire dans la figure du sauvage. Le regret de la nature passe ainsi tout entier du côté du sauvage, et notamment du bon sauvage dont la figure émerge peu à peu. Toutefois, malgré cette diabolisation et la perte de son aura, le barbare fascine toujours. Les schémas imaginaires observés avec *Les Germains* de TACITE sont donc encore à l'œuvre. En effet, avec les métissages et la "normalisation" progressive des populations arrivées depuis les IV^e et V^e siècles, la notion de barbare va se déplacer vers les voisins musulmans, les peuples restés païens et les adeptes d'hérésies. Ces nouveaux barbares sont donc avant tout encore des étrangers et, surtout, ils ne sont pas chrétiens. Dans un monde dominé par le christianisme, l'étranger est donc celui qui ne partage pas la même religion. Parmi ces étrangers, différentes catégories apparaissent : d'un côté, ceux qu'il semble possible de rallier au christianisme et qui vont former la nouvelle "classe" de sauvages, et ceux qui, perdus à jamais pour l'Eglise, sont abandonnés au diable.

L'expansion musulmane va bousculer les équilibres régionaux dans le sud de l'Europe avec l'invasion d'une partie de la péninsule ibérique au VIII^e siècle et l'essor du monde turc à l'est. En Europe occidentale, elle commence avec la traversée du détroit de Gibraltar en 711. Affaiblies, à bout de souffle, des bandes de pillards musulmans vont être défaites à Poitiers ; événement dont la "propagande" carolingienne s'emparera pour justifier, en partie, la confiscation du pouvoir aux Mérovingiens.

Alors que les musulmans semblent, en revanche, bien établis depuis le VIII^e siècle dans la péninsule ibérique, un renversement de situation s'opère avec la prise de Tolède en 1085, puis le lancement de la première croisade en 1096 au prétexte – entre autres, que les Turcs seljoukides, nouveaux maîtres de Jérusalem, empêcheraient les pèlerins d'accéder aux lieux saints. Le lancement de cette croisade est emblématique de l'état d'esprit qui régnait alors chez les puissants en Europe occidentale. Il est en effet désormais de plus en plus admis que l'arrivée des Turcs à Jérusalem ne s'est pas accompagnée d'une volonté de nuire aux communautés non-musulmanes ni même aux pèlerins venus d'Occident.⁵² D'assiégés sur leurs propres frontières, les chrétiens d'Europe

52 "La domination des Turcs sur Jérusalem a-t-elle aggravé la situation des pèlerins et entravé le pèlerinage? De telles accusations, colportées par des pèlerins occidentaux et reprises dans quelques sources orientales postérieures à la croisade (al-'Azimî et Michel le Syrien), ont grandement soutenu la propagande de croisade. Cependant Claude Cahen a montré dans un article ancien, mais qui fait toujours référence, [...] que les Turcs, une fois installés en maîtres à Jérusalem, y rétablirent l'ordre et la tranquillité, ne modifièrent pas sensiblement la situation des non-musulmans et n'entravèrent pas les pèlerinages, même s'ils exigeaient un droit d'entrée dans la ville. Tous les historiens s'accordent aujourd'hui à chercher non plus en Orient mais en Occident les causes de la croisade. Il n'en reste pas moins que le pape Urbain II avait appelé les chevaliers d'Occident à libérer les chrétiens d'Orient et à

occidentale se transforment en agresseurs au Levant. Bien sûr, il y avait d'autres chrétiens à soutenir, mais les rapports avec Byzance sont si ambigus qu'il s'agit bien plutôt pour la chrétienté latine de montrer sa force et peut-être de lutter contre les conflits qui se multiplient sur son territoire.⁵³ La diabolisation de l'ennemi musulman permet ainsi de resserrer les rangs autour d'une cause commune et de mobiliser les foules. Car la croisade n'a pas concerné que les hommes d'Eglise ni les grands seigneurs ; tout un petit peuple va se presser pour délivrer Jérusalem des mains des infidèles.⁵⁴

L'affrontement avec les musulmans va ainsi se doubler d'un conflit religieux. Sur le sol européen, la résistance à l'occupant est au départ surtout motivée par des raisons territoriales. La notion de croisade chrétienne pour contrer les progrès de l'islam ne vient que dans un second temps, lorsque la *Reconquista* se mue en guerre sainte. Cette mutation d'un conflit pour des territoires en conflit religieux est particulièrement perceptible à partir de la fin du XIe siècle.⁵⁵ A partir de là, la radicalisation croissante des deux parties et l'apparition de la théorie de la mission divine dont serait

délivrer le Saint-Sépulcre." In Françoise MICHEAU, "Jérusalem entre pays d'Islam et monde latin Xe-XIIIe siècle", ouvrage collectif *Islam et monde latin (milieu Xe-milieu XIIIe)-Espaces et enjeux*, Association pour le développement de l'histoire économique ADHE, Paris, 2000, pp.145-146. L'article auquel il est fait référence a été publié pour la première fois au début des années 1950 : CAHEN Claude, "Notes sur l'histoire de l'Orient latin. I - En quoi la conquête turque appelait-elle la croisade?", *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 21 (1950-51), p.118-125.

- 53 "Quand Urbain II à Clermont, en 1095, alluma le feu de la croisade, quand saint Bernard le ranima en 1146 à Vézelay, ils pensaient transformer la guerre endémique en Occident en une juste cause, la lutte contre les infidèles. [...] Et, bien sûr, l'Eglise et la papauté estimaient, grâce à la croisade dont elles assumaient la direction spirituelle, se donner le moyen de dominer en Occident même cette *Respublica Christiana* conquérante mais turbulente, divisée contre elle-même et impuissante à absorber chez elle sa vitalité." In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p.55.

Joseph MORSEL insiste, pour sa part, sur l'influence de l'organisation de l'Eglise autour d'un pouvoir central fort qui est celui du pape et sur les facteurs économiques qui ont encouragé le lancement des croisades : "C'est la structuration de l'Eglise pontificale en tant que telle qui explique l'apparition des croisades comme forme la plus spectaculaire de [...] l'expansionnisme chrétien latin, totalement absente de l'Empire byzantin, qui ignore l'indulgence de croisade ; mais le succès de l'expansion latine, qui conduit au doublement de la superficie contrôlée, repose aussi sur la mobilité d'une fraction importante de l'aristocratie (liée aux transformations familiales) et sur les intérêts commerciaux des républiques maritimes italiennes ou des villes libres d'Empire formant le noyau dur de la Hanse : cette autonomie de systèmes urbains, qu'on ne rencontre certes qu'aux marges puis dans les formes territoriales hétérogènes comme l'Empire, est totalement inconnue ailleurs." In MORSEL Joseph, avec la collaboration de Christine DUCOURTIEUX, *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat..., Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent*, Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris, LAMOP, Université Panthéon-Sorbonne Paris-I, 2007, disponible en ligne sur le site du laboratoire : <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/SportdecombatPC.pdf>, pp.103-104.

- 54 "Les clivages sociaux se retrouvaient dans la croisade, mais pour animer des ardeurs parallèles et convergentes. L'armée des chevaliers était doublée par l'armée des pauvres. Lors de la Ière Croisade, la croisade des pauvres, la plus inspirée, partit la première, massacra beaucoup de juifs en chemin, se débanda peu à peu et finit sous les coups de la famine, des maladies et des Turcs avant d'avoir aperçu le but : la Ville sainte. Plus tard encore l'esprit de croisade se maintint longtemps dans les milieux les plus humbles." In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., pp.55-56.

- 55 "Dès le milieu du XIe siècle, la Reconquista espagnole s'était chargée d'une ambiance de guerre religieuse (en fait inconnue jusqu'alors) qui préparait la voie aux réalités militaires et spirituelles de la croisade. Plus tard la colonisation française dans le midi de la France et dans le royaume des Deux-Siciles, la colonisation allemande en Prusse se couvrent officiellement du nom de croisade." *Idem*, p.53.

chargés les chrétiens va entraîner une multiplication des incidents et des tragédies. Alors que de nombreux échanges pacifiques se nouent aux frontières des deux mondes et que les deux univers s'influencent incontestablement, les incidents se multiplient et avec eux, les massacres et les expulsions en masse.⁵⁶ En Terre sainte, les violences sont également de plus en plus fréquentes et sont notamment le fait des croisés. Ainsi, le sac de Jérusalem en 1099 va donner lieu à un véritable massacre de musulmans et aussi de juifs. La prise de Jérusalem va ainsi se traduire par une expulsion durable non seulement des communautés musulmanes et juives mais également des chrétiens d'Orient.⁵⁷

Ces massacres sont justifiés par l'Eglise qui voit dans le musulman l'allié du diable. Malgré les échanges, malgré le dialogue qui s'instaure, au-delà des conflits et des violences, "l'image officielle" du musulman pour la chrétienté est celle d'un adversaire à combattre par tous les moyens : suppôt du diable, Antéchrist, bête immonde de l'Apocalypse, les associations traduisent une diabolisation permanente du musulman par le clergé.⁵⁸ Et même si des rapports pacifiques se mettent en place dans de nombreux endroits, les conflits restent fréquents et sont encouragés par le pouvoir en place et par l'Eglise qui attisent conjointement la peur. Plusieurs siècles plus tard, au début des Temps modernes, la peur du musulman n'a pas disparu. Les conflits avec les Turcs ont entretenu ce climat

56 "La situation générale d'affrontement et de différenciation par rapport au monde islamique s'aggrava à partir de la fin du XI^e siècle, avec la conjonction de différents facteurs dont, en premier lieu, le motif territorial, qui était permanent [...]. Cependant, les causes religieuses de conflit existaient bel et bien, notamment à partir du XII^e siècle, du fait de la radicalisation européenne (la croisade) comme de la radicalisation musulmane (guerre sainte des Almoravides et des Almohades, déportation ou expulsion des chrétiens mozarabes et des juifs de Al-Andalus). Elles furent largement utilisées dès lors par les deux parties. Un autre élément de différenciation doit être mentionné : le développement de la théorie de la mission par différents auteurs du XIII^e siècle comme Ramón Martí, Ramón Llull ou Pedro Pascual." Traduction personnelle de : *"La situación general de confrontación y de diferenciación con respeto al mundo islámico se agudizó [...] desde finales del siglo XI, debido a la confluencia de varios factores : primero, el motivo territorial, que era permanente [...]. Sin embargo, el motivo religioso de enfrentamiento sí que existía, en especial desde el siglo XII, tanto por la radicalización europea (cruzada) como por la islámica (guerra santa de almorávides y almohades ; deportación o expulsión de los cristianos mozárabes y de los judíos de al-Andalus), y fue ampliamente utilizado desde entonces por ambas partes. Hay que añadir otro elemento de diferenciación : el desarrollo de la teoría de la misión por diversos autores del siglo XIII, como Ramón Martí, Ramón Llull o Pedro Pascual."* In LADERO QUESADA Miguel Angel, *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*, Historia, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp.42-43.

57 "Le siège de Jérusalem, qui dura cinq semaines, du 7 juin au 15 juillet 1099, nous est bien connu par les sources tant latines qu'arabes. Devenus maîtres de la ville, qu'ils avaient enlevée d'assaut, les Francs se livrèrent deux jours durant au pillage et au massacre. Les auteurs latins ont laissé des récits prolixes de ces jours effroyables. Les musulmans, pourchassés de maison en maison, furent abattus jusque dans la mosquée al-Aqsâ où certains s'étaient réfugiés. Foucher de Chartres parle de dix mille exécutions, ce qui est possible dans la mesure où la ville étaient remplie de réfugiés de toute la région [...]. Les chrétiens orientaux furent contraints de s'exiler et se virent interdire l'entrée de la ville [...]. Quant aux juifs, les lettres de la Geniza laissent à penser que certains furent massacrés aux côtés des musulmans, tandis que d'autres furent réduits en esclavage, que d'autres encore purent partir moyennant rançon ou réussir à s'enfuir. En tous cas, ils n'eurent plus le droit de séjourner à Jérusalem." In Françoise MICHEAU, "Jérusalem entre pays d'Islam et monde latin Xe-XIII^e siècle", ouvrage collectif *Islam et monde latin (milieu Xe-milieu XIII^e)-Espaces et enjeux*, op. cit., p.147.

58 "Mahomet est un des pires épouvantails de la Chrétienté médiévale. Il hante les imaginations chrétiennes dans une vision apocalyptique. Il n'apparaît qu'en référence avec l'Antéchrist. [...] Dans la marge d'un manuscrit de 1162 – une traduction latine du Coran – une caricature de Mahomet le représente sous la forme d'un monstre." In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p.120.

de méfiance mais cette crainte de l'islam est surtout alimentée d'en haut. Pour fédérer la Chrétienté et s'assurer un certain contrôle des populations, l'Eglise présente l'Europe occidentale comme un territoire assiégé par l'ennemi musulman, même hors des zones de contact où le danger se fait bien moins sentir.⁵⁹ En effet, hormis les zones frontières ou les secteurs subissant des raids, la plupart des Européens n'ont pas peur des musulmans qui ne représentent pour beaucoup qu'un danger lointain et donc dérisoire. La peur entretenue d'en haut sert donc un dessein politique autant que religieux. Pour y parvenir, le musulman est présenté comme un barbare sanguinaire. Toutefois, à l'inverse des barbares germaniques de TACITE, il ne bénéficie pas de l'innocence des païens dans la mesure où il a eu, comme les chrétiens, la révélation du dieu unique. Son cas est donc bien pire. Sa barbarie n'est ainsi pas seulement humaine mais diabolique. Au XVI^e siècle, Luther décrira les musulmans comme des alliés du diable que les armes spirituelles sont seules capables de combattre.⁶⁰

Malgré la diabolisation dont ils font l'objet, les musulmans fascinent et certaines figures servent même de support à des constructions imaginaires très contradictoires. Celle de Saladin va ainsi donner lieu à des mystifications qui vont aller de la vision diabolique⁶¹ à celle du combattant fait chevalier et allié des chrétiens. Sa bravoure, sa générosité parfois, ses qualités de chef de guerre et de négociateur seront interprétées comme des traits typiquement chevaleresques jusqu'à en faire, dans les imaginaires, un véritable chevalier, ayant traversé et réussi les différentes épreuves menant jusqu'à l'adoubement, comme si la valeur reconnue à l'ennemi ne pouvait trouver son origine que dans l'adoption des modes de vie et des croyances des croisés.⁶²

59 "en dehors des zones de contact [...], les Occidentaux, au début des Temps modernes, ne redoutèrent pas véritablement le danger musulman ; pas assez, en tout cas, au gré des hommes d'Eglise. Nous voici donc lorsqu'on quitte les frontières chaudes, devant le cas exemplaire d'une peur venue d'en haut que les responsables de la religion s'efforcèrent d'inculquer à des populations le plus souvent réticentes. Le sentiment que la chrétienté était assiégée, ce sont eux surtout qui l'éprouvèrent. [...] Les cruautés des infidèles sont constamment décrites dans les sermons et figurent dans les séquences des messes *contra Turcos*. Des prières sont composées dans lesquelles on prie Dieu de sauver la chrétienté de l'invasion païenne. L'avance ottomane est citée par les prédicateurs à côté des autres fléaux -épidémies, faim, feu, inondations. En s'appuyant sur Daniel et Ezéchiel, on annonce la fin prochaine du monde de la main des Turcs." In DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident*, Pluriel, Hachette Littératures, Fayard, Paris, 1978, pp.350-352.

60 "Si quelqu'un a éprouvé le sentiment que la chrétienté était une cité assiégée, c'est bien Luther – et assiégée par les forces déchaînées de l'enfer. Aussi est-il arrivé à la conclusion [...] exprimée en plusieurs écrits de 1529, 1539, 1541, que, seules, les armes spirituelles ont une chance d'être efficaces, puisqu'il ne s'agit pas de combattre des hommes mais des démons", *idem*, p.354.

61 "Dans la chrétienté médiévale [...], la figure de Saladin a suscité une créativité mythique remarquable. Artisan de la chute de Jérusalem, Saladin fut assimilé par Joachim de Flore (*circa* 1130-1202) à l'une des sept têtes du dragon de l'*Apocalypse* de saint Jean où il est écrit qu'apparaîtra dans les cieux : "un dragon rouge feu, à sept têtes et dix cornes, chaque tête surmontée d'un diadème". In AIGLE Denise, "Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 89-90 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index272.html>

62 "La transformation d'un souverain musulman en un chevalier répondant aux critères du monde chrétien n'est donc pas un fait isolé. Elle est le fruit d'une évolution, étonnamment rapide dans le cas de Saladin, au cours de laquelle ont été oubliés les griefs, les accusations de perfidie ou de cruauté, pour ne retenir que la pratique commune des vertus du chevalier, et notamment de la "largesse" que déjà Guillaume de Tyr relevait comme un des traits dominants de sa personnalité." In RICHARD Jean, "Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 89-90 | juillet 2000, mis en ligne le

De leur côté, les musulmans vont eux aussi se forger une conception particulière des chrétiens, notamment au Levant où les entreprises des croisés suscitent des sentiments ambivalents, emblématiques de la vision du barbare. En effet, si les musulmans sont des alliés du diable pour les chrétiens, ces derniers endossent le costume de barbares au yeux des premiers avec toute l'ambivalence que l'imaginaire du barbare suppose.

Tout d'abord, les croisés suscitent la peur. Les nombreux massacres, les destructions dont ils se rendent coupables en font des êtres malfaisants et incontrôlables contre lesquelles il faut lancer la guerre sainte.⁶³ La présence des Francs au Levant est vécue comme une véritable souillure par les populations musulmanes. La saleté des Francs dépeinte dans les récits de l'époque témoigne ainsi tout autant de différences culturelles quant à l'hygiène mais également de cette impression de profanation dont serait victime la terre musulmane. La saleté des Francs est ainsi tout autant, sinon plus, symbolique que réelle.⁶⁴ Tout comme les Germains de TACITE, les Francs sont à la fois des guerriers redoutables dont les musulmans admirent la force physique⁶⁵ mais dont ils raillent également les efforts pour se rapprocher de "l'idéal" de civilisation que représenterait l'islam. Là encore, l'ambivalence du barbare en fait une force de la nature, plus à l'aise sur un champ de bataille et dans la nature brute que dans les cités raffinées.⁶⁶ Toutefois, il ne suscite plus l'envie comme les Germains de TACITE. Le barbare est sans doute devenu trop proche : le sauvage est désormais le seul à pouvoir incarner le retour à la nature.

Quant aux Byzantins, leur proximité avec la chrétienté occidentale les rend suspects. Leur refus de rentrer dans le rang suffit à en faire des ennemis à éradiquer. L'hostilité des chrétiens occidentaux pour Byzance et pour l'ensemble des communautés chrétiennes présentes au Levant peut s'expliquer par différents facteurs. D'un point de vue imaginaire, il semble que la volonté de différenciation obstinée d'un côté comme de l'autre participe d'une stratégie très archaïque destinée à mieux rejeter

12 mai 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index279.html>

63 "Les Francs se livrèrent au cours des premières années de leur installation en Orient à de très nombreuses exactions qui ont profondément marqué les esprits des habitants de la région." In EDDE Anne-Marie, "La vision des Francs dans les sources musulmanes à l'époque des croisades (1099-1250)", ouvrage collectif *Islam et monde latin (milieu Xe-milieu XIIIe)-Espaces et enjeux*, op. cit., p.70.

64 "la saleté supposée des Francs - outre le fait que dans les pays du Nord on se lavait certainement moins que dans les régions méditerranéennes, au climat plus clément, héritières en ce domaine de traditions antiques - [...] est sans doute à mettre en relation avec l'idée de "l'impureté" des Francs ou de la "pollution" que ceux-ci pouvaient représenter en terre d'Islam. [...] la présence des Francs dans la région [...] est considérée par les musulmans comme une source de souillure, religieuse en particulier par la transformation de nombreuses mosquées en églises." *Idem*, p.79.

65 "Les musulmans reconnaissent incontestablement aux Francs des qualités guerrières. Bien que les auteurs musulmans véhiculent encore, à l'époque des croisades, d'anciennes images négatives sur la barbarie des peuples du nord, leurs mœurs rudes et grossières, leur manque de culture, ils leur attribuent aussi, comme le faisait déjà Mas'ûdi au Xe siècle, des vertus de courage, de discipline et d'honneur." *Id.*, p.71.

66 "les Francs adoptèrent certaines habitudes locales, tel l'usage du bain, mais [...] les musulmans les regardaient avec une sorte de condescendance, de mépris teinté d'ironie : pauvres Francs qui tentaient de "copier" les mœurs musulmanes plus civilisées, mais le faisaient avec leurs façons si grossières qu'ils en devenaient ridicules!" *Ibidem*, p.78.

l'autre dès lors que sa différence est stigmatisée. Les Byzantins sont donc rejetés du côté des hérétiques : posture commode pour justifier la volonté occidentale de faire main basse sur les richesses byzantines et d'étendre son pouvoir à l'ensemble du monde chrétien. Cette hostilité occidentale vis-à-vis de la chrétienté orientale est exacerbée par les différences culturelles.⁶⁷ Et, cette fois encore, ce sont les Occidentaux qui jouent le rôle des barbares incultes et rustres, habités par la seule soif de richesses.⁶⁸

Depuis l'Europe occidentale, la propagande qui fait des chrétiens d'Orient des hérétiques, transforme les musulmans en païens pour mieux les combattre.⁶⁹ Pourtant, de véritables païens sont présents en Europe, notamment dans le Nord et l'Est du continent. Ces peuples, qu'il faut convertir, y compris par la force, sont non seulement des humanités en péril puisque la chrétienté se préoccupe de leur salut, même si les conversions sont forcées,⁷⁰ mais aussi, et c'est toute l'ambiguïté de leur statut de barbare, des êtres inférieurs, puisque non chrétiens, dont il est même possible de faire des esclaves.⁷¹

Pourtant, si les voisins païens ne sont pas considérés comme des êtres humains à part entière, et peuvent donc être mis au service des chrétiens, d'autres païens vont exciter les imaginations. Le mythe mongol est ainsi significatif de la propension de l'esprit humain à chercher du même dans ce qui lui est le plus étranger. L'éloignement géographique, propice à toutes les constructions imaginaires, va favoriser l'émergence de ce mythe qui voyait le peuple mongol comme un peuple de chrétiens "en sommeil" n'attendant que l'intervention de l'Occident pour se révéler à lui-même.⁷² Si cette volonté de croire en l'existence de communautés chrétiennes puissantes en Asie a pu être

67 "Incompréhension des Barbares frustes qui opposent leur simplicité à la sophistication de cette civilisation du cérémonial, d'une politesse séculaire figée en étiquette. [...] Les Occidentaux, pour qui la vertu politique est la foi – la bonne foi – du féodal, taxent d'hypocrisie les méthodes byzantines tout imprégnées de la raison d'Etat." in LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p.117.

68 "A cette haine latine répond la détestation grecque. Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis, qui a vu les Occidentaux lors de Première Croisade, les dépeint comme des barbares grossiers, bavards, orgueilleux, versatiles. Par-dessus tout, la cupidité des Occidentaux "prêts à vendre femme et enfants pour une obole" fait horreur aux Byzantins." *Idem*, p.117.

69 "La lutte contre l'Infidèle devient la fin dernière de l'idéal chevaleresque. Infidèle d'ailleurs considéré [...] comme un païen, un païen endurci, qui s'est définitivement refusé à la vérité, à la conversion." *Id.*, p.121.

70 "Au début du XIe siècle, Bruno de Querfurt reproche à Henri II, roi de Germanie non encore couronné empereur, de faire la guerre à des chrétiens, les Polonais, et d'oublier les Lutices païens qu'il convient, selon le mot de l'Evangile, de forcer par les armes à entrer dans la Chrétienté. Désormais, le *compelle intrare* devient le mot d'ordre face aux païens. Ces païens, d'ailleurs, on leur applique volontiers l'épithète de barbares." *Ibidem*, p.123.

71 "Le monde païen fut longtemps un grand réservoir d'esclaves pour le commerce chrétien, qu'il fut fait par des marchands chrétiens ou par des marchands juifs en territoire chrétien. La conversion qui tarissait ce marché fructueux ne se fit pas sans hésitations. Anglo-Saxons, Saxons, Slaves [...] approvisionnèrent la traite médiévale avant d'être intégrés à la Chrétienté et protégés de ce fait contre l'esclavage." *Ibid.*, p.126.

72 "Les mongols firent naître d'étranges rêves. On les crut non seulement prêts à se convertir au christianisme, mais déjà convertis en secret et n'attendant qu'une occasion pour se déclarer. Le mythe du Prêtre Jean, ce mystérieux souverain chrétien placé au XIIIe siècle en Asie [...], né dans les imaginations occidentales des vagues nouvelles recueillies sur les petits noyaux de chrétiens nestoriens qui avaient survécu en Asie, déteignit sur les Mongols que l'on crut, par lui, déjà gagnés au christianisme." *Ibid.*, p.124.

alimentée par l'espoir d'écraser les musulmans en les enserrant entre Occidentaux et Mongols, elle s'explique aussi, en partie, par la difficulté pour les individus d'envisager ce qui leur est étranger.⁷³ Immanquablement, l'esprit se raccroche à ce qu'il connaît et à ce qu'il croit être juste. Persuadés qu'ils sont "du bon côté", les chrétiens ne doutent pas que leur vérité est partagée ailleurs dans le monde ou, si ce n'est déjà fait, qu'elle est appelée à triompher pour le bien de l'humanité. Cette vocation universaliste du christianisme se retrouvera lors de la conquête des Amériques et confortera les conquérants dans leur entreprise.

73 L'Asie n'est cependant pas si mal connue. Jurgis BALTRUSAITIS a bien montré par ses études sur l'imaginaire médiéval à quel point les différents mondes dialoguent. Ces échanges ne sont pas seulement le fait de quelques rares voyageurs. Insistant, entre autres, sur les expéditions de religieux et l'installation de missions en Asie, en particulier celles de Franciscains, il souligne ainsi que "se multiplient [les] relations avec l'Extrême-Orient, au cours du XIII^e et du XIV^e siècle. Il ne s'agit pas de quelques voyageurs qui y parviennent par un miracle du hasard, mais d'une exploration systématique de presque toute l'Asie orientale." In BALTRUSAITIS Jurgis, *Le Moyen Age fantastique, Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, 1981, Champs, Flammarion, Paris, 1993, p.180.

L'horizon asiatique, entre réel et reconstruction imaginaire

Des invasions mongoles aux peuples de Gog et Magog, mystifications autour de la figure de Gengis Khan et du supposé royaume chrétien d'Asie

L'attirance occidentale pour l'Asie trouve avec l'Empire mongol un terrain particulièrement propice aux exagérations imaginaires. Si le royaume mongol reste lointain, la poussée mongole vers l'ouest met en danger les positions chrétiennes en Europe centrale et au Levant.⁷⁴ Ces confrontations rendent un peu moins abstraite la figure du Mongol mais elles ne semblent pas en modifier profondément l'image : en partie parce qu'ils vont se rapprocher des chrétiens dans leur lutte contre les infidèles,⁷⁵ les Mongols vont continuer d'incarner un peuple pouvant devenir un allié de la chrétienté. Quelle est, dans ce cas précis, la part d'influence de l'imaginaire sur la vision des Mongols dans l'Occident chrétien par rapport au pragmatisme politique? La vision idéalisée de l'Extrême-Orient a-t-elle pu faciliter l'alliance avec les guerriers mongols? Il semble, en tout cas, que la rencontre entre Mongols et chrétiens occidentaux n'ait pas entamé le potentiel d'attraction de l'Orient le plus lointain sur les imaginaires européens.

La mémoire des invasions mongoles en Europe et dans le monde musulman est d'abord celle de hordes sauvages.⁷⁶ L'image du cavalier des steppes sanguinaire et féroce, avide de pillages et de meurtres fait du Mongol un barbare à part entière. A l'époque, les invasions mongoles réveillent les

74 "Alexandre IV, conscient des dangers que les Mongols faisaient peser sur l'Europe centrale, avait bâti une digue constituée par les chevaliers teutoniques, les Lithuaniens de Min-daugas, les Russes de Daniel de Halicz, les Polonais et les Hongrois ; il avait octroyé une indulgence à ceux qui combattaient les envahisseurs. La ligue ainsi esquissée s'effondra dès la première poussée des Mongols, et le pape ne put même pas fournir à Béla IV de Hongrie les arbalétriers qu'il avait promis. On ne pouvait encore savoir que le Khan Berke allait faire porter ses efforts sur le Caucase et le Turkestan plutôt que sur l'Europe. Mais le danger mongol pesait aussi sur le Levant. Et, comme en 1244, c'est de ce côté qu'il préoccupait davantage la Papauté." In Jean RICHARD, "La croisade de 1270, Premier "Passage général"?", in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, année 1989, volume 133, n°2, p.512. Consultable en ligne : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1989_num_133_2_14755?Prescripts_Search_tabs1=standard&#

75 "Le 30 juillet 1266, Clément IV évoquait encore le triste sort de la Terre Sainte « dévastée par les Sarrazins et encore plus par les Tartares » ; mais, en octobre de la même année, il faisait allusion à ces derniers comme à des alliés potentiels auxquels, toutefois, il n'était pas possible d'accorder des indulgences bien qu'ils luttassent contre les Sarrazins. L'initiative d'une alliance était venue des Mongols : l'il-Khan de Perse, Hùlegii, exposait à saint Louis, dans une lettre du 10 avril 1262, qu'un Hongrois appelé Jean avait attiré son attention sur les Latins réduits en esclavage par les Musulmans, et qu'il avait ordonné de les libérer ; ce même Jean apportait des propositions d'opérations à mener en commun contre les Mamelouks." *Idem*, pp.518-519. Jean le Hongrois était l'ambassadeur de l'il-Khan de Perse : il ne doit donc pas être confondu avec le personnage mythique de Prêtre Jean, roi chrétien d'Asie, supposé proche de Gengis Khan, et dont il sera également question dans le chapitre 2. Cf article MEYVAERT P., "An Unknown Letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France", *Viator. Medieval and Renaissance Studies* Los Angeles, 1980, vol. 2, pp. 245-259. Résumé : "Edition critique du ms. latin Vienne MS 339, pp. 339-340, texte découvert [...] dans ce codex 339. Il s'agit d'une lettre (rédigée directement en latin par un Anglais au service des Mongols, le scribe Richard), recopiée en 1344 par un scribe nommé Nicolaus, de Hulagu, petit-fils de Gengis Khan et premier Il-Khan de Perse, au roi Louis IX de France, qui ne dut pas la recevoir, car elle fut interceptée par Manfred, le fils de l'empereur Frédéric. L'ambassadeur de Hulagu était Jean le Hongrois. Hulagu rappelle la révélation divine faite à Gengis-Khan qu'il serait maître de toute la terre et demande à Saint-Louis de lutter avec lui contre les Arabes. Année 1262." en ligne <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=12506596>

76 "En Occident comme en Orient, les Mongols évoquent en premier lieu l'image de hordes destructrices." in AIGLE Denise, "Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident", *op. cit.*

peurs apocalyptiques. Les Mongols incarnent ainsi les peuples impies de Gog et Magog et sont considérés comme les lieutenants de l'Antéchrist.⁷⁷ Un écho des peurs engendrées en Europe et chez les chrétiens d'Orient par cette avance des Mongols vers l'ouest se retrouve dans la littérature apocalyptique qui semble se développer alors. Si les écrits ne touchent à l'époque qu'une part minime de la population, ils sont peut-être le reflet d'une angoisse assez largement partagée. La menace représentée par ces nouveaux envahisseurs est, en effet, assez difficile à identifier : les chrétiens n'y ayant pas encore été confrontés, ce peuple inconnu peut donc servir de support à toutes les exagérations imaginaires, sans compter que le souvenir des chroniques chrétiennes de l'Antiquité tardive vient certainement amplifier la peur de l'inconnu en lui associant des images de fin du monde. Cette vision apocalyptique des envahisseurs va être renforcée par le regain d'intérêt que suscitent les théories eschatologiques. Parmi les récits apocalyptiques rédigés en réaction à l'avance mongole, figure une lettre présentée comme une missive du patriarche de Jérusalem accompagnant un livre destiné au pape. Ce livre contiendrait des informations sur les envahisseurs mongols.⁷⁸ Dans cette prétendue lettre, les Mongols sont présentés comme des barbares sanguinaires s'étant donné comme mission l'extermination des prêtres et des religieux.⁷⁹ Les textes prophétiques sur la fin du monde et les récits de l'Apocalypse trouvent donc avec le Mongol, un personnage se prêtant parfaitement à l'incarnation des peurs les plus fortes de l'époque.

Barbare parmi les barbares, la figure de Gengis Khan illustre bien la complexité des constructions imaginaires auxquelles se livre l'Occident latin. L'image du souverain mongol oscille ainsi entre héroïsme et barbarie, suscitant autant d'admiration et d'envie que de répulsion. Cependant, dès que

77 "Les peuples "impies" de Gog et Magog, dont l'Apocalypse (20,7) annonce le déferlement à la fin du monde, passaient pour avoir été enfermés par Dieu, à la demande ou par l'action d'Alexandre, derrière une barrière montagneuse. [...] les musulmans qui, eux aussi, croyaient à l'existence des peuples de Gog et Magog, eurent tendance à reporter très loin à l'Est ces peuples immondes. C'est peut-être sous leur influence que les Occidentaux firent de même. Vincent de Beauvais qui reflète l'affolement qui s'empara de l'Occident lors de l'invasion mongole de 1241, explique ainsi, en citant Simon de Saint-Quentin, les divers noms du "cham" (le Khan) : " Son nom *Cuyné* et *Gog* est la même chose en leur langue; *Gog* est son nom propre et *Magog* celui de son frère.[...] Aussi les Tartares s'appellent d'un nom propre *Mongles* ou *Mongols*. L'esprit de *Gog Cham* est tout enflammé pour la ruine des hommes [...]." Aussi voit-on que *Tatar* devient *Tartare* (association avec l'enfer) et *Mongol* devient *Magog*. Le peuple qui attend l'Antéchrist habite bien l'Extrême-Orient." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, Pluriel, Histoire, Fayard, Paris, 1992, pp.120-121.

78 "Le manuscrit 4794 du fonds latin de la bibliothèque nationale, copié sans doute dans la seconde moitié du XIII^e siècle, [...] s'achève sur un texte qui se donne pour la copie d'une lettre écrite au pape par le patriarche de Jérusalem. [...] Quelle que soit son origine, ce document se présente comme une lettre d'envoi accompagnant un livre [...]. Ce livre aurait été rapporté au patriarche de Jérusalem par des informateurs que ce dernier aurait envoyés pour obtenir des renseignements sur un peuple barbare en marche vers le monde chrétien." In RICHARD Jean, "Une lettre concernant l'invasion mongole ?", *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1961, tome 119, pp. 243-245. Consultable sur le site PERSEE : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1961_num_119_1_449622

79 "Les envahisseurs, qui agissent en exécutants des volontés divines, font figure de soldats de l'Antéchrist, acharnés à l'extermination des prêtres et des religieux [...]. De tels récits ont couru à propos de l'invasion mongole : les Mongols ont été donné pour le peuple de Gog et Magog, pour les soldats de l'Antéchrist. Et il n'est pas exclu que le texte en question soit un de ceux qui ont été rédigés au temps où les premières informations concernant l'invasion mongole ont atteint la chrétienté occidentale." *Idem*.

les craintes d'une tentative d'invasion en Europe occidentale sont levées,⁸⁰ la perspective d'une alliance entre l'Occident latin et l'empereur mongol contre les musulmans transforme radicalement son image : comme pour Saladin, l'imaginaire s'empare de la figure de Gengis Khan pour en faire un pseudo chrétien, un être éclairé par la grâce divine et œuvrant pour le bien de la chrétienté.⁸¹ L'autre absolu ne peut pas être totalement différent dès qu'il est perçu comme proche : pour les Occidentaux, convaincus qu'ils détiennent la vérité avec la révélation de la religion chrétienne, le barbare qui se révèle allié potentiel doit être, au minimum, un chrétien en sommeil. Cette association de Gengis Khan avec la religion chrétienne est encouragée par la croyance en l'existence de Prêtre Jean ayant pour mission, entre autres, de contenir les peuples de Gog et Magog.⁸² L'alliance supposée entre Prêtre Jean et Gengis Khan repose ainsi, en partie sur l'assimilation du premier au roi David,⁸³ mais aussi sur la diffusion de la foi nestorienne au sein de l'empire mongol. Dispersés en Asie et en Afrique suite à la condamnation de Nestorius au Ve siècle, des communautés nestorienne vont s'exiler jusqu'en Chine et en Mongolie où leur présence est attestée à partir du VIIe siècle.⁸⁴ Si le nestorianisme disparaît de Chine au Xe siècle suite aux persécutions

80 "Les craintes d'une conquête de la chrétienté latine furent en effet de courte durée. Hormis l'invasion de la Pologne et l'occupation des plaines de la Hongrie en 1241, les Mongols ont soumis avant tout les Russes, chrétiens orthodoxes, dont les catholiques étaient fort peu solidaires, quelques décennies après le sac de Constantinople par les Croisés." In AIGLE Denise, "Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident", *op.cit.*

81 "Alors qu'au début du XIIIe siècle, pour les témoins directs des conquêtes, l'identification des Mongols aux peuples de Gog et Magog s'imposait comme un *topos* à la suite des invasions successives de l'Europe par des cavaliers de la steppe, Huns, Avars et Hongrois, pour Jean de Joinville Gengis Khan était investi d'une mission divine. Celle-ci se manifestait notamment par l'affaiblissement des musulmans après la prise de Bagdad. Les *Mémoires* du biographe de Saint Louis reflètent le point de vue qui prévalait sur les Mongols au moment où la question d'une alliance franco-mongole contre les Mamelouks était sérieusement discutée." *Idem.*

82 "Ce fut une conviction assez largement répandue au Moyen Age que le prêtre Jean tenait désormais le rôle de gardien empêchant les peuples de Gog et Magog de sortir du pays où ils étaient reclus." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, *op. cit.*, p.120.

"À partir du milieu du XIIe siècle, bien avant les conquêtes, le bruit courait parmi les Croisés qu'un certain Jean, prêtre et roi d'Extrême-Orient, descendant des Rois Mages, viendrait porter secours à ses frères chrétiens qui luttèrent en Terre sainte. Les circonstances amenèrent à confondre cette figure avec celle d'un Roi David, originellement roi de Géorgie, et investi de la défense des "Portes de fer" contre les peuples de Gog et Magog que l'on situait à cette époque au nord-est de l'Asie." In AIGLE Denise, "Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident", *op. cit.*

83 "au début de l'année 1221, une *Relation de David* était parvenue à Damiette, qui narrait les victoires remportées en pays musulmans par un certain Roi David, fils du roi d'Israël, fils d'un Jean, ce dernier fils d'un Bulgaboga (Richard, 1976, p. 233). Comme le suggère Jean Richard, le prototype de ce Roi David était sans doute le Naïman Küchlüg qui s'était emparé en 1210-1211 de l'empire des Qarakhitai, mais dont la figure avait fini par se confondre avec celle de Gengis Khan, car les succès attribués à ce Roi David n'étaient que l'écho des conquêtes mongoles [...] Après avoir assimilé le Prêtre Jean au Roi David, les chrétiens occidentaux associèrent le nom de ce dernier aux Mongols." *Idem.*

84 "Le christianisme fut introduit une première fois en Chine par les nestoriens au VIIe siècle, puis par les missionnaires catholiques romains et protestants." extrait du résumé de l'article de KWOK PUI-LAN, "Perceptions du Christ chez les Chinois non chrétiens", Concilium, Editions universitaires, Fribourg, SUISSE, 1993, n°246, pp. 37-47, consultable en ligne en suivant le lien <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsid=4937070>

"L'unification de l'empire sous les Sui (589-617), puis la domination chinoise de l'Asie centrale orientale sous les Tang (618-907), en ouvrant et en sécurisant les routes reliant Chang'an à Samarcande, permirent l'implantation en Chine de communautés d'immigrés de diverses origines. Celles-ci, tout en subissant un lent

dont sont victimes ses adeptes, il se développe dans l'Empire mongol jusqu'au moment où les derniers Khans se convertissent à l'islam.⁸⁵ La présence de ces communautés chrétiennes en Asie et plus particulièrement la survie de leur culte pendant plusieurs siècles dans l'Empire mongol vont participer au développement de la légende de ce royaume chrétien asiatique, dont la puissance laissait espérer aux chrétiens d'Occident un soutien décisif contre les Turcs et le reste du monde musulman. De nombreuses missions seront ainsi organisées tout au long du Moyen Âge pour entrer en contact avec ce mystérieux souverain chrétien et le convaincre de voler au secours des Chrétiens d'Occident. La chrétienté orientale elle-même, après avoir favorisé la diffusion des peurs en Occident, va s'investir dans le rapprochement avec les Mongols. Ce rapprochement, envisagé comme une solution commode contre les musulmans, est d'ailleurs envisagé sérieusement par les Mongols.⁸⁶

Au delà de cet empire chrétien fantasmé et des territoires gardés par Prêtre Jean, l'Asie est non seulement le repaire des peuples de l'Apocalypse mais aussi celui de peuples encore "innocents" vivant dans l'ignorance de la révélation chrétienne. Ces bons sauvages sont très proches, d'un point de vue imaginaire, de ceux que Christophe COLOMB pensera découvrir lors de son premier voyage. Ils vivent nus et sont profondément bons puisque, malgré leur ignorance du Christ, ils pratiquent une religion naturelle qui en fait de bons chrétiens en puissance.⁸⁷ Ces deux caractéristiques seront régulièrement relevées par COLOMB qui y verra le signe qu'il touche au but. L'horizon asiatique constitue ainsi un terreau fertile pour les constructions imaginaires de tout ordre. Des "simples" projections aux élucubrations les plus folles, l'Asie lointaine est devenue, à la fin du XVe siècle, le continent de toutes les espérances et convoitises : les routes qui y mènent

processus de sinisation, conservèrent néanmoins une grande partie de leurs traditions. Ainsi, la majorité des textes chrétiens, manichéens et bouddhiques écrits en sogdien découverts à Dunhuang et à Turfan datent de la période de l'hégémonie chinoise sous les Tang" in RIBOUD Pénélope (INALCO), "La diffusion des religions du monde iranien en Chine entre le VIe et le Xe siècle", *Études chinoises*, vol. XXIV (2005) - Journée de l'AFEC (Association française des Études chinoises) du 10 juin 2005, document consultable en ligne : <http://www.afec-en-ligne.org/IMG/pdf/24-1.Journee05-Riboud.pdf>

85 Christelle JULLIEN achève la présentation de la recension de l'ouvrage de Samuel Hugh MOFFETT en rappelant "la progressive disparition de l'Église en Chine, avec l'adoption de l'islam par les derniers Khans, et l'arrivée de Tamerlan", in JULLIEN Christelle, MOFFETT Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia*. Vol. 1: *The Beginnings to 1500*. New-York, Orbis Books, (1^{er} éd. 1998), 2003 (deuxième édition révisée), 560 p., *Abstracta Iranica* [En ligne], Volume 28, mis en ligne le : 18 septembre 2007. URL <http://abstractairanica.revues.org/document12232.html>.

86 "Par une volte-face inattendue, ce sont les chrétiens orientaux ayant le plus souffert du choc, qui, les premières, s'efforcent de resserrer les liens. [...] les Mongols eux-mêmes songent à un concours chrétien plus étendu et envoient des ambassades auprès des souverains d'Europe, pour négocier une assistance contre les Mamelouks." In BALTRUSAITIS Jurgis, *Le Moyen Âge fantastique, Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, op. cit., p.178.

87 Revenant sur les descriptions – notamment celle de Mandeville, des territoires autour du prétendu royaume de Prêtre Jean, Jean DELUMEAU insiste sur la vision des "naturels", envisagés comme des "gens de "bonne foi" mais qui vivent nus. Ils ne connaissent pas les articles du Credo chrétien. Toutefois ils pratiquent une religion naturelle, raison pour laquelle Dieu les aime et les comble de bienfaits." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., pp.114-115.

représentent un intérêt crucial pour les royaumes de l'Occident latin. Viennent ainsi se greffer sur les constructions imaginaires les plus diverses, des impératifs politiques. Les puissances de l'époque, en particulier le Portugal et l'Espagne, trouvent avec la lutte pour la conquête de l'Asie – du moins ce qu'elles pensent être l'Asie, un terrain d'affrontement à leur mesure, en dehors du territoire étreint de l'Europe.

Les bons sauvages du premier voyage de Christophe COLOMB

Parmi les motivations du premier voyage de Christophe COLOMB, figurent, outre la volonté d'asseoir la suprématie de l'Espagne sur le Portugal et de développer le commerce avec l'Asie, des motivations plus "intemporelles". L'idée que le paradis terrestre est toujours à découvrir et qu'il est du devoir des royaumes chrétiens d'évangéliser la terre donnent à cette entreprise coloniale une dimension spirituelle et religieuse qui lui sert de justification. Cependant, sans être la motivation première des Rois Catholiques, la mission évangélisatrice va symboliquement porter cette aventure. Les Capitulations de Santa Fe par lesquelles les souverains espagnols apportent leur soutien à COLOMB sont conclues au printemps 1492, trois mois et demi après la reprise de la ville de Grenade. Le dernier royaume maure est tombé, parachevant ainsi la Reconquête. Les souverains espagnols peuvent désormais se tourner vers le reste du monde, en se présentant de surcroît comme les champions du christianisme.⁸⁸

Cette préoccupation pour la propagation du christianisme et le souci de propagande qui l'accompagne sont très sensibles dans le journal de bord tenu par COLOMB au cours de ce qui sera son premier voyage transatlantique.⁸⁹ Avant d'entamer la relation de son voyage, le navigateur se place sous le patronage des rois espagnols. Dans son introduction destinée aux rois, il hisse la motivation religieuse au premier plan.⁹⁰ Le caractère officiel de cette préface n'y est pas étranger, mais il ne s'agit pas seulement de plaire à des bailleurs de fonds ni de délivrer un message aux autres puissances, en particulier au Portugal : ce texte est, en effet, en accord avec la personnalité de COLOMB dont le besoin de reconnaissance et la soif de richesses s'accompagnent d'une foi intense.⁹¹

88 "Après plusieurs années d'attente, explicables par la lutte contre le dernier royaume musulman de la péninsule ibérique, [...] les souverains espagnols acceptent d'apporter leur caution et leur garantie au projet de Christophe COLOMB. Le soutien s'exprime par un véritable contrat, les "Capitulations de Santa Fe", conclu le 17 avril 1492. Le 2 janvier, les rois catholiques avaient fait leur entrée dans la capitale du royaume de Grenade. Ainsi l'entreprise de découverte, fondamentalement motivée par des objectifs commerciaux, allait être associée symboliquement, du fait de la conjoncture de 1492, à la reconquête et à l'expansion du christianisme." In ADELAIDE-MERLANDE Jacques, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes, Des Précolombiens à nos jours*, Editions Caribéennes, L'harmattan, Paris, 1994, p.48.

89 L'original de ce *Journal* est perdu, mais un résumé rédigé par Las Casas a été retrouvé : c'est cette version qui sert de support à l'édition utilisée ici.

90 "en suite des informations que j'avais données à Vos Altesses des terres de l'Inde et d'un prince appelé Grand Khan [...] et de ce que, maintes fois, lui et ses prédécesseurs avaient envoyé à Rome y demander des docteurs en notre Sainte Foi afin de s'en instruire, et parce que jamais le Saint Père n'y avait pourvu et qu'ainsi tant de peuples se perdaient, tombant en idolâtrie et recevant parmi eux des sectes de perdition, Vos Altesses, comme catholiques chrétiens, Princes fidèles et propagateurs de la Sainte Foi Chrétienne [...] pensèrent m'envoyer [...] aux dites contrées de l'Inde pour y voir lesdits princes, et les peuples, et les terres, et leur situation, et toute chose ainsi que la manière dont on pourrait user pour convertir ces peuples [...]." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1, Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, 1979, Poche, La Découverte&Syros, Paris, 2002, p.100.

91 Certains auteurs remettent en question la religiosité de COLOMB. Daniel FABRE notamment souligne les incohérences entre la vie du navigateur et la morale chrétienne : "Christophe Colomb fut bigame, ses deux fils sont nés de femmes différentes, le plus connu, Fernando, est illégitime. Il ne s'est jamais repenti de cela, bien au contraire

Les observations consignées dans son journal de bord découlent de ces deux critères : l'un politique et "utilitaire" - Christophe COLOMB devant montrer qu'il met tout en œuvre pour accomplir la mission qui lui a été confiée - , l'autre plus personnel mais en résonance avec le premier puisque le souci d'évangélisation du navigateur correspond parfaitement aux attentes des commanditaires. Ainsi, parmi les observations les plus couramment rapportées dans la relation de son premier voyage, figurent des notes sur la supposée absence de religion chez les peuples rencontrés et sur leur douceur de caractère laissant espérer une conversion facile.⁹²

[...] cet aspect "scandaleux" de la vie de Colomb jette une ombre sur la totalité de sa morale. Henri Vignaud (1909), [...], en résume parfaitement les effets : "Nous savons aujourd'hui que, si Colomb fut héroïque dans l'adversité, il ne le fut pas dans la pratique des vertus chrétiennes. Nous savons qu'il ne vécut pas chastement. Nous savons que, s'il eut la Foi et l'Espérance, il ne fut pas charitable, car il était avide et vindicatif. [...]" En conclusion, sa piété n'est, selon Vignaud, pas plus intense que celle de ses contemporains" In FABRE Daniel, "Christophe Colomb, l'impossible héros", *Terrain*, numero-30 - *Le regard* (mars 1998), [En ligne], mis en ligne le 15 mai 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index3433.html>.

Cependant, nombreux sont les croyants de toutes les époques qui sans avoir pour autant perdu la foi s'arrangent avec leurs convictions. Il n'est pas rare que certaines personnes, croyantes ou non, vivent en désaccord avec des principes moraux auxquels elles sont attachées : ce désaccord peut les faire souffrir, culpabiliser mais pas pour autant changer de conduite. Déduire la religiosité de COLOMB de sa seule conduite semble donc un exercice impossible.

Il est ainsi certainement plus juste de s'en remettre à l'avis de certains spécialistes du navigateur comme Michel LEQUENNE qui voient en COLOMB un dévot, porté par sa foi et la recherche du paradis perdu, quête qui sera abordée plus loin. Michel LEQUENNE insiste d'ailleurs sur l'anachronisme des jugements effectués sur la personne de COLOMB avec des critères contemporains : "Sa critique [celle de Tsvetan TODOROV dans *La Conquête de l'Amérique*] du rapport à l' "autre" est entièrement menée selon des critères du XXe siècle, dont il ne voit pas qu'ils sont aussi "saugrenus", appliqués à des hommes du XVe, que ceux, dont il s'étonne, de ces derniers avec les Amérindiens". In LEQUENNE Michel, *Christophe COLOMB contre ses mythes*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2002, p.239.

Le christianisme de COLOMB n'était pas non plus en contradiction avec sa recherche de richesses et d'honneurs par exemple, ce que souligne aussi Jacques ADELAIDE-MERLANDE. Plus encore, Michel LEQUENNE voit dans la foi de COLOMB l'un des moteurs de la découverte : Colomb "croit à la fin des temps dans un délai d'environ cent cinquante ans, avant le terme desquels l'Antéchrist devra être vaincu et le monde entier évangélisé. C'est pourquoi l'or qu'il va découvrir dans les terres inconnues doit servir à la reconquête de Jérusalem, ce qu'il évoque dès le *Journal* de son premier voyage et répétera jusqu'à son Testament. [...] Est-ce contradictoire avec l'autoritarisme, le népotisme, l'esclavagisme? Pour un homme du XXe siècle, oui (en principe), pour ce temps, absolument pas [...]. Nul mieux qu'Ernst Bloch ne l'a compris et exprimé : "[...] c'est le rêveur religieux guidé par son utopie qui, en COLOMB, fournit le courage nécessaire à l'amiral.", *idem*, pp.239-240.

Enfin, et surtout, le grand spécialiste de Christophe COLOMB, l'hispaniste Alain MILHOU, a démontré brillamment que COLOMB était profondément croyant et dévot, en particulier dans son ouvrage consacré au messianisme du navigateur : "Une connaissance approfondie des manifestations religieuses de l'époque – traités théologiques, livres de prières, pratiques religieuses, iconographie – permettent de comprendre les contradictions apparentes de la religiosité et de l'éthique du Découvreur. Faute de quoi il n'est que trop facile depuis notre XXe siècle de taxer Colomb d'hypocrisie, exactement de la même manière qu'il est aisé de le traiter d'illuminé ou de faussaire quand on envisage ses projets de découverte, si l'on n'évalue pas comme il se doit l'atmosphère qui régnait à l'époque." In MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, E.T.I.L.A.L., Espagne médiévale et moderne 10, Presses universitaires de la Méditerranée, [1ère version en espagnol 1983], Montpellier, 2007 pour la version française, p.12.

92 Dès son arrivée sur une île des Bahamas, COLOMB pense avoir saisi la nature profonde de ces "Indiens" qu'il rencontre pour la première fois : "afin qu'ils nous aient en grande amitié et parce que j'ai connu qu'ils étaient gens à se rendre et convertir bien mieux à notre Sainte Foi par amour que par force, j'ai donné à quelques-uns d'entre eux quelques bonnets rouges et quelques perles de verre [...] et ils en devinrent si nôtre que c'était merveille. [...] Ils doivent être bons serviteurs et industrieux parce que je vois que très vite ils répètent tout ce que je leur ai dit, et je crois qu'aisément ils se feraient chrétiens, car il m'a paru qu'ils n'étaient d'aucune secte." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1, Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op. cit.*, pp.128/129.

Ces remarques se retrouvent ensuite en de nombreux endroits du *Journal*, comme si l'apparente absence de lieux de

Le relatif bon accueil qui leur est fait donne à COLOMB et à ses hommes l'image d'un "Indien" bon par nature, marquant le renouveau de la figure du sauvage. Le bon sauvage que contribue à construire le *Journal de bord* de Christophe COLOMB, est donc "doux, ignorant du mal", sa nudité va de pair avec l'absence de faux semblants : il est simple à comprendre car il se donne tout entier. L'absence de vêtements – non l'absence de parures corporelles notamment, mais qui ne sont pas interprétées comme une manière de transformer le corps et de le faire entrer dans le jeu social car trop éloignées des codes européens, laisse à penser que le psychisme des habitants de ces îles magnifiques est également simple et transparent.⁹³ Les structures imaginaires du bon sauvage, celui-là même qui intéressera tant les philosophes des Lumières puis les Occidentaux en mal de dépaysement aux XIXe et XXe siècle, sont en place : beaux et simples, les Indiens vivent avec sagesse dans le respect des lois.⁹⁴ Paisibles, pacifiques, ces peuples vivent en parfaite harmonie avec leur "décor naturel" qui est une source de ravissement permanent pour COLOMB. Les lieux sont toujours magnifiques, l'eau douce y est abondante et les arbres portent des fruits à profusion.⁹⁵ Si la découverte des îles de l'arc antillais a dû, en effet, frapper les yeux et les esprits, par la douceur du climat, la transparence des eaux ou encore la végétation luxuriante, ce n'est sans doute pas seulement du fait de la beauté des lieux, mais bien parce qu'ils correspondaient, en partie, à l'image que ces hommes se faisaient du paradis terrestre : un véritable pays de cocagne, fréquemment envisagé comme une île, où la vie serait facile et agréable. L'émerveillement permanent de COLOMB face aux paysages est donc accru de manière significative par sa foi fervente en l'existence du paradis terrestre mais aussi parce qu'il est imprégné par un imaginaire religieux empruntant à la Bible, mais aussi probablement à la mémoire collective des mythes antiques de l'âge d'or et, surtout, par les récits relatifs aux Indes et à la Chine, notamment ceux de Marco POLO. Les pays que découvre COLOMB sont donc neufs à ses yeux d'Européen, mais ils répondent à une

culte impliquait l'absence de spiritualité ou de religion. Cette erreur d'appréciation n'est que la première d'une longue série de malentendus qui aggraveront les différends entre les futurs colons et les populations locales.

93 "je vois et connais [...] que ces gens ne sont d'aucune secte, ni idolâtres, mais très doux et ignorant ce qu'est le mal, qu'ils ne savent se tuer les uns les autres, ni s'emprisonner, qu'ils sont sans armes et si craintifs que l'un des nôtres suffit à en faire fuir cent, même en jouant avec eux." *Idem*, p.168.

94 A propos d'Hispaniola, l'île que se partagent aujourd'hui Haïti et la République dominicaine, COLOMB n'hésite pas à employer tous les superlatifs : "Il ne peut y avoir meilleurs gens et meilleures terres [...]. Et je répète qu'il est vrai que c'est une merveille que les choses d'ici et les peuples nombreux de cette île Hispaniola [...]. Tous sont de commerce extraordinairement affectueux, et leur langue est douce au contraire de ceux des autres îles qui semblent menacer en parlant. Les hommes et les femmes sont de belle stature et leur peau n'est pas noire. [...] Les maisons et les villages sont beaux [...] il y a une seigneurie avec juge ou seigneur à qui tous obéissent à merveille. Tous ces chefs sont sobres en paroles et de nobles usages. Ils donnent leurs ordres par de simples signes de la main, si vite saisis que c'est merveille." *Id.*, p.235.

95 Partout où il passe, COLOMB peine à trouver les mots pour décrire des lieux qu'il trouve tous plus beaux les uns que les autres. A propos de Cuba, par exemple : "L'herbe était aussi haute qu'en Andalousie aux mois d'avril et de mai. [...] Revenu à la chaloupe, il remonta le fleuve pendant un bon moment et dit que c'était grand plaisir de voir toutes ces verdure, ces futaies et ces oiseaux qu'il ne pouvait se décider à laisser pour regagner ses navires. Il dit encore que cette île est la plus belle que les yeux aient jamais vue, abondante en très bons ports et en fleuves profonds, et que la mer ne semble pas s'y agiter [...]" *Ibidem*, p.123.

attente conditionnée à la fois par la quête du paradis terrestre, mais aussi par le souvenir des récits et écrits savants sur l'Orient lointain. A cela, il faut sans doute ajouter le bonheur de ne plus souffrir du froid ni de la chaleur – les alizés qui rendent la chaleur des Antilles très supportable de même que l'omniprésence de l'eau engendrent un sentiment de sécurité et de bien-être. S'agit-il du souvenir du paradis perdu des origines ou est-ce dû, simplement, au fait qu'en tant que mammifère originaire de régions tropicales, l'être humain retrouve avec bonheur des conditions de vie qui sont optimales?

Vivant dans un cadre idyllique rappelant le paradis perdu, les bons sauvages de Christophe COLOMB doivent donc être proches de cette humanité des origines : ce qui va donner lieu à des projections imaginaires très nombreuses et à des quiproquos qui durent jusqu'à l'époque actuelle. Le bon sauvage, proche de la nature, ignorant la civilisation corrompue, est incapable de faire le mal et doit donc être protégé comme un enfant.

Mais si ces bons sauvages sont si craintifs, il faut également leur "faire perdre la peur" afin qu'ils mènent les explorateurs à l'or et aux richesses tant convoitées. La méthode choisie par COLOMB est radicale: il suffit pour lui de s'emparer de quelques habitants et de bien les traiter, un peu comme un animal qu'il faudrait domestiquer.⁹⁶ A aucun moment, COLOMB ne semble douter de la nature humaine des populations qu'il rencontre. Cependant, il ne les regarde pas pour autant comme des égaux mais comme les représentants de nations à soumettre qui, une fois devenues vassales des rois catholiques, seraient alors protégées par leur statut de sujet. Ainsi, si COLOMB n'hésite pas à enlever des Indiens⁹⁷ et s'étonne même que ceux-ci tentent de s'échapper malgré les bons traitements qui leur sont prodigués, il ne s'empare pas en revanche de ceux qu'il considère comme sujets des souverains espagnols.⁹⁸

Pourtant, ce que COLOMB prend pour du pacifisme et de la douceur de caractère joue également contre les Indiens : faibles et peureux, ils sont donc lâches et méprisables aux yeux de l'amiral et de ses équipages.⁹⁹ Estimant les Indiens faibles, COLOMB les juge ainsi à l'aune de leur capacité à

96 A propos de ses marins qu'il avait envoyé en expédition, COLOMB indique : "je leur avais ordonné de saisir quelques habitants pour les traiter honorablement et leur faire perdre la peur, au cas où il y eût ici quelque chose de profit, comme il ne semble pouvoir en être autrement de par la beauté de la terre." *Ibid.*, p.208.

97 Même s'il ne considère pas les Indiens comme des animaux, COLOMB en parle parfois comme du bétail : "Hier, six jeunes hommes sur une barque ont accosté la nef; cinq d'entre eux sont montés à bord. J'ai ordonné de les retenir et je les emmène. Ensuite, j'ai envoyé des hommes à une maison de la rive ouest du fleuve. Ils m'ont ramené six têtes de femmes, filles et adultes, et trois enfants. J'ai fait cela parce que les hommes se comporteront mieux en Espagne, ayant des femmes de leur pays, que sans elles." *Ibid.*, pp.169-170.

98 Parlant d'un vieillard influent, COLOMB précise que "si ce vieillard n'avait pas été un personnage aussi important auprès de ce roi, il l'aurait retenu et emmené avec lui, ou, s'il avait su sa langue, il l'aurait prié de l'accompagner, croyant, tant cet homme était en bons termes avec lui et les autres Chrétiens, qu'il serait venu de bon gré. Mais comme il tenait déjà ces gens pour vassaux des Rois de Castille et qu'il n'était pas de raison de leur faire offense, il décida de le laisser." *Ibid.*, pp.221-222.

99 Après la perte de sa nef sur un banc de sable le long des côtes d'Hispaniola, COLOMB laisse une partie de ses hommes sur place avec pour instruction de construire un fortin non pour soumettre les Indiens par la force -inutile du fait de leur couardise- mais pour les impressionner : "j'ai ordonné de faire une tour et une forteresse, avec grand soin, et un grand fossé. Non que je croie cela nécessaire à l'égard de ces gens ; je tiens au contraire pour certain

faire la guerre : les plus belliqueux lui semblant plus proches des Européens, donc plus courageux et, par voie de conséquence, plus dignes de considération.¹⁰⁰ De même, lorsqu'il rencontre des populations plus nombreuses dont l'organisation lui rappelle celle des Occidentaux, COLOMB les regarde comme des sociétés supérieures aux populations plus éparses dont il juge le mode de vie sommaire.¹⁰¹

L'ambivalence fondamentale dans le rapport au barbare, observée notamment chez TACITE mais qui sera perdue avec la diabolisation de cette figure et le glissement de ses qualités vers celle du sauvage, se retrouve ici : le bon sauvage naturellement bon, vivant dans une harmonie parfaite avec son environnement, dont la vie est source d'envie, est également incapable de se défendre. Alors que, chez TACITE, l'ambivalence se concentrait surtout autour du rapport à la nature – la proximité avec la nature suscitant l'admiration mais aussi le rejet – le bon sauvage fascine par sa bonté et sa simplicité mais rebute également du fait de sa faiblesse. Christophe COLOMB ne semble pas penser autrement : pour lui, la faiblesse des Indiens en fait en quelque sorte des sous-hommes qu'il est légitime d'exploiter et de transformer en "sujets" dignes de ce nom, c'est-à-dire civilisés.¹⁰² L'esprit "humaniste" de la colonisation à venir est ici en germe : les Indiens sont mis au service des

qu'avec les hommes que j'ai je subjuguerais toute cette île qui est, je crois, plus grande que le Portugal et a une population double, mais nue, désarmée, et d'une grande couardise sans remède." *Ibid.*, pp.241-242.

100 La réaction de COLOMB aux premières informations recueillies sur ce qui deviendra Hispaniola en témoigne : "C'était une île très grande et très peuplée [...]. Des gens de cette île, il dit encore que ceux de Cuba, ou Juana, et de toutes les autres îles ont grand peur parce qu'ils croient qu'ils mangent les hommes. Lesdits Indiens lui contaient à force de signes bien d'autres choses extraordinaires, cependant l'Amiral ne dit pas qu'il les croyait, mais bien que ceux de cette île de Bohio devaient, par plus d'astuces et meilleure ingéniosité, faire captifs ceux-ci qui étaient débiles de cœur." *Ibid.*, p.196.

101 "ceux-ci m'apparaissent gens un peu plus civilisés et de façons plus subtiles parce que je vois qu'ils nous ont apporté du coton, ici, à la nef, et d'autres petites choses, et qu'ils savent en marchander mieux le paiement", *ibid.*, p.138. Plus tard dans son voyage, COLOMB voit dans les habitations plus conformes aux normes européennes, le signe qu'il s'approche du continent asiatique et donc des civilisations fastueuses et complexes de l'Orient décrites par les voyageurs tels que Marco POLO : "Les maisons [...] étaient plus belles que celles qu'il avait vues jusque-là, et il pensait qu'elles seraient meilleures à mesure qu'on approcherait de la terre ferme." *Ibid.*, p.154.

102 "Ils n'ont pas d'armes, sont tous nus, n'ont pas le moindre génie pour le combat et sont si peureux qu'à mille ils n'atteindraient pas trois des nôtres. Ils sont donc propres à être commandés et à ce qu'on les fasse travailler, semer et mener tous autres travaux qui seraient nécessaires, à ce qu'on leur fasse bâtir des villes, à ce qu'on leur enseigne à aller vêtus et à prendre nos coutumes." *Ibid.*, p.216.

Phyllis ROGERS insiste, pour sa part, sur le caractère rigide des notions de sauvage et de civilisé et sur la hiérarchisation qu'elles sous-tendent :

"A l'arrivée de Colomb, [les Indiens] étaient à l'âge de pierre. Ce terme signifie tout simplement qu'ils ne connaissaient pas l'outil de métal. Cette classification ne nie pas cependant leur habileté technologique et ne signifie pas non plus que leur capacité d'adaptation était limitée. Point très important, cette classification ne décrit pas non plus leur adresse politique, ni n'établit que leur niveau d'intelligence était peu élevé ou qu'ils n'en étaient qu'aux premiers stades de l'expression émotionnelle et psychologique. Pourtant, toutes ces caractéristiques ont été attribuées à la population autochtone. Le terme "civilisé" est lui aussi chargé d'attributs. Bien que nous en soyons venus à l'accepter en tant que marque de l'état avancé d'une culture ou d'une nation, ce mot évoque également bonté, habileté technique et politique, pouvoir et intégrité. Plus important encore, ce terme sous-entend supériorité, tout comme le terme sauvage sous-entend infériorité." In ROGERS Phyllis, "Les premières explorations des Européens et le rapt des Amérindiens", traduction de BULLMAN Françoise et BUREAU Luc, in WUNENBURGER Jean-Jacques (dir.), *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, textes réunis par Luc BUREAU et Jean FERRARI, Recherches & Documents, Amériques Latines, L'Harmattan, avec le concours du Centre Gaston Bachelard Université de Bourgogne, Paris, 1993, pp.129-130.

rois catholiques, mais cette soumission est une faveur qui leur est accordée, annonçant la mission civilisatrice dont se sentira investie l'Europe par la suite et qui lui servira de bonne conscience jusqu'au milieu du XXe siècle.

Le fantastique des descriptions et l'idée qu'il existe toujours un paradis terrestre vont faciliter la création d'un répertoire imaginaire propre aux Amériques. L'éloignement et la totale incompréhension des cultures locales vont aggraver le décalage entre les différentes visions du monde en présence. Le monde que découvre COLOMB lorsqu'il arrive dans les Grandes Antilles lors de son premier voyage est avant tout un monde fantasmé : à aucun moment, ni lui ni ses hommes ne sembleront chercher à comprendre véritablement quels sont les hommes qu'ils rencontrent. Partis d'Europe avec des certitudes, ils vont les plaquer sur le réel sans jamais se remettre en question. Dans ces conditions, la rencontre entre Européens et "Indiens" ne pouvaient que tourner à la catastrophe. Les malentendus vont d'ailleurs dans les deux sens. Et, pour asseoir sa domination, COLOMB n'hésite pas à utiliser les croyances locales qui font de lui et de ses équipages des divinités.¹⁰³ Ainsi, dès le départ, les rapports sont biaisés. COLOMB et ses hommes ne sont pas seulement des explorateurs, ils viennent aussi prendre possession de ces terres jusque-là inconnues des Européens. Un notaire fait ainsi partie du voyage afin d'authentifier les prises. Et lorsqu'il débarque pour la première fois sur une île des Bahamas, COLOMB prend soin de l'emmener avec lui.¹⁰⁴ Pourtant, ce premier débarquement n'a pas lieu sur une plage déserte. Des Indiens viennent à la rencontre des navigateurs, mais à aucun moment, COLOMB ne se pose la question de leur éventuelle souveraineté sur leurs terres.¹⁰⁵

La volonté colonisatrice est donc indissociable de la redécouverte des Amériques par les Européens. L'histoire particulière de la Péninsule ibérique, et plus singulièrement celle de l'Espagne, joua un grand rôle dans la formation de la conception coloniale de cette expédition transatlantique. La longue réappropriation de la Péninsule a ainsi influencé considérablement les imaginaires en associant conquête avec peuplement et conversion.¹⁰⁶ L'occidentalisation des territoires est ainsi

103 Les Indiens "croyaient tous que les Chrétiens venaient du ciel et que les royaumes des Rois de Castille se trouvaient là et non dans ce monde." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1, Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op.cit.*, p.216.

104 "L'Amiral appela les deux capitaines et tous ceux qui sautèrent à terre, et Rodrigo de Escovedo, notaire de toute l'armada, [...] et il leur demanda de lui rendre foi et témoignage de ce que, lui, par devant tous, prenait possession de ladite île [...] au nom du Roi et de la Reine, ses Seigneurs, faisant les protestations requises comme plus au long il se voit dans les actes qui furent dressés là par écrit." *Idem*, p.128.

105 "ils virent des gens nus, et l'Amiral se rendit à terre dans sa barque armée avec Martin Alonso Pinzon et Vicente Yañez son frère, qui était capitaine de la *Niña*. L'Amiral déploya la bannière royale, et les capitaines deux de ces étendards à croix verte que l'Amiral avait pour emblème sur tous les navires [...]." *Id.*, p.126.

106 "Sans peuplement, il n'y a pas de bonne conquête, écrivait l'historien des Indes Francisco López de Gómara, en se référant à Mexico, et si la terre n'est pas conquise, les populations ne seront pas converties, si bien que la règle du conquérant doit être le peuplement." Ces lignes se font l'écho d'anciennes expériences médiévales : conquérir, peupler, intégrer les populations au sein d'une même foi pour assurer la cohésion sociale..." Traduction personnelle de "Quien no poblare, no hará buena conquista -escribía el cronista indiano Francisco López de Gómara,

l'une des pierres angulaires du projet de conquête. L'élaboration de la figure du bon sauvage, tout en s'inscrivant dans un processus plurimillénaire de confrontation à l'autre, sert les ambitions espagnoles comme elle servira les autres puissances européennes lors de la ruée vers les Amériques.

refiriéndose a México-, y no conquistando la tierra no se convertirá la gente, así que la máxima del conquistador ha de ser poblar". Resuenan en estas líneas viejas experiencias medievales : conquistar, poblar, integrar a las gentes en la misma fe para asegurar la cohesión social." In LADERO QUESADA Miguel Angel, *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*, op.cit., p.471.

Synthèse

Esquisse de définitions

Les quelques étapes choisies pour illustrer le parcours du fantasme de retour à la nature, au travers des figures du barbare et du sauvage, permettent d'en esquisser une définition. Barbare et sauvage sont, en premier lieu, perçus comme étant plus proches du monde naturel et tendent à représenter, pour les imaginaires, l'homme des origines. L'autre sauvage auquel est confronté Gilgamesh est en communion totale avec la nature, au contraire du roi enfermé dans sa cité. Cette créature brute, encore vierge de toute transformation imposée par la vie en société, semble représenter cet homme d'avant la fracture néolithique, ce nomade dont la liberté fait rêver le sédentaire. Plus tard, les barbares de TACITE seront, eux aussi, des être plus libres, plus authentiques, sans contraintes, puisant à même la nature leur force physique et leur résistance au contraire du Romain, affaibli par le confort et les raffinements de la civilisation. Ce barbare si proche de la nature a donc également quelque chose de l'humanité des origines, une sorte de pureté avec laquelle il faudrait renouer. En étant plus près des origines, le barbare et le sauvage sont de fait plus proches du modèle de départ, c'est-à-dire du divin. L'ambivalence fondamentale des figures du barbare et du sauvage réside sans doute dans cette double communion avec la nature et avec le divin, comme si l'appartenance au monde naturel impliquait un accès permanent au monde des dieux.

Sur ce double aspect de l'imaginaire du barbare et du sauvage, la différenciation entre les deux figures semble s'opérer à partir de l'Antiquité tardive et du Moyen Age, lorsque le barbare est confiné à la force brute de destruction et qu'il est rangé du côté des forces du mal. Cette diabolisation du barbare s'accompagne d'une vision de plus en plus "angélique" du sauvage, qui s'exile dans les forêts du Moyen Age – tel l'homme feuillu – jusqu'à l'apparition, avec le premier voyage de Christophe COLOMB, de la figure du "bon sauvage", pur et innocent, vivant sur des terres ressemblant au paradis terrestre. Avec le temps, le barbare devient donc diabolique et le sauvage accapare la dimension bénéfique du divin.¹⁰⁷

Cette diabolisation progressive du barbare va de pair avec une plus grande "intimité" avec le "civilisé". Avec les siècles, le barbare devient, en Occident, le voisin immédiat représenté, en particulier, par le musulman. Ainsi, progressivement, le barbare devient cet autre proche, si proche qu'il est parfois membre de la même société : le barbare est alors un déviant. A l'inverse, le sauvage

107Une objection pourrait être formulée : les barbares de TACITE vont représenter, au XIXe siècle, un modèle à suivre pour une partie des nationalistes germaniques. Cependant, cette admiration pour le barbare est avant tout une forme de vénération du "Germain des origines", perçu comme un ancêtre à imiter bien plus que comme un barbare. Le Germain est alors regardé comme le témoin d'une civilisation que les siècles ont effacée et qu'il faut réinventer. L'objection ne semble donc pas tenir.

s'éloigne : il devient de plus en plus différent, de plus en plus primitif et innocent. Face au barbare familier, le sauvage représente l'altérité radicale.

La grille de lecture qui s'impose en Europe occidentale doit cependant également beaucoup au christianisme dont l'impact sur les imaginaires est fondamental puisqu'il oriente le regard porté sur le monde. Ainsi, alors que le barbare est celui qui ne peut pas être sauvé, le sauvage devient le *bon* sauvage pouvant être racheté par le baptême. Pour le christianisme, le sauvage est donc un chrétien en sommeil et une invitation à l'expansion.

Toutefois, la figure du bon sauvage n'est pas exempte d'ambivalence, notamment en raison des élans protecteurs qu'elle suscite. TACITE considérait déjà les barbares les plus influencés par les modes de vie romains comme des êtres "dégénérés", pervertis par la civilisation. De même, le sauvage qu'il faudrait "éduquer" et protéger, perd de son aura dans cette proximité forcée. Coupé des forces de la nature et du sacré, il perd sa position de médiateur entre différents mondes, entre différents états supposés de développement de l'humanité.

Pour schématiser, le barbare pourrait être celui qui vit aux confins du monde civilisé, puis à l'intérieur même de ce monde. Il est l'incarnation de la force brute, puis le voisin déviant et enfin la créature habitée par le mal : il symbolise le côté négatif de la nature. Le sauvage habite, quant à lui, à l'autre bout de la terre et/ou ne se comporte pas du tout ou presque comme un être humain : il est très difficile de le reconnaître comme même. Il n'y a pas forcément de sauvagerie chez le sauvage, en tout cas aucune chez le "bon sauvage", mais il y en a toujours ou presque chez le barbare comme si le premier incarnait le "bon côté" de la nature et le second son caractère dangereux.

Intérêt des figures du barbare et du sauvage

La réinvention permanente des figures du barbare et du sauvage peut probablement s'expliquer par leur "utilité" pour le psychisme humain. En classant les hommes en fonction de leur proximité avec la culture de l'observateur, les notions de barbare et de sauvage donnent une illusion de maîtrise du monde. Ranger des personnes dans l'une ou l'autre de ces catégories permet de se persuader du bien fondé de sa propre culture, comme s'il fallait à tout prix hiérarchiser, et de s'exonérer du travail de compréhension de l'autre. Le barbare étant une brute sans profondeur et le sauvage trop simple pour être véritablement intelligent, pourquoi chercher à dialoguer avec ces créatures? Cette manière de considérer l'autre justifie ainsi l'absence de toute tentative d'échange réel – c'est-à-dire entre égaux – qu'il s'agisse d'échanger des biens matériels ou symboliques, comme la parole. Elle place l'observateur dans une position de supériorité qui l'autorise à penser pour l'autre.

Mais il ne s'agit pas seulement de se sentir supérieur : il faut aussi se rassurer. Rejeter l'autre en dehors des frontières de l'humanité ou, sans être aussi radical, en dehors des limites de son groupe d'appartenance, permet de se persuader, grâce à une pseudo différence de nature, qu'il est impossible de devenir soi-même ce sauvage ou ce barbare observé avec appréhension. Plus les sociétés sont inégalitaires, plus ce réflexe semble régir les esprits. Appliqué aux pauvres, quelle que soit l'époque, il permet de s'imaginer que la sécurité acquise ne peut pas être remise en question. Au Moyen Age par exemple, la vision des pauvres, et plus particulièrement des paysans pauvres, entre sainteté et sauvagerie en dit long sur la capacité, et le besoin, de l'esprit humain à se rassurer.¹⁰⁸

Ce pli de l'esprit humain qui consiste, avant d'essayer de comprendre, à rejeter l'autre, malgré toute la fascination qu'il peut exercer, est ainsi, non seulement une manière de se protéger soi-même, mais aussi de souder le groupe en stigmatisant les différences qui l'opposent au barbare ou au sauvage. Les forces brutes qui animent le barbare font peur ; l'apparent dénuement du sauvage est regardé comme la preuve d'une humanité balbutiante. Cette vision de l'autre a traversé les siècles sans que ses mécanismes profonds n'aient véritablement changé. L'esprit d'*Homo sapiens* fonctionne avec des réflexes mentaux hérités de l'évolution. La pensée humaine ne se résume pas à ces réflexes – d'ailleurs, il serait impossible alors de parler de pensée - , mais elle peut en être le

¹⁰⁸Cf. à ce propos FREEDMAN Paul, MARIN Françoise. Sainteté et sauvagerie. Deux images du paysan au Moyen Âge. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 47e année, N. 3, 1992. pp. 539-560. Consultable sur le site PERSEE : doi : 10.3406/ahess.1992.279062

url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1992_num_47_3_279062

Les auteurs soulignent ainsi le contraste entre les deux pôles de représentation que sont d'un côté la sainteté et de l'autre la sauvagerie : "Le contraste s'étend sur une large gamme : tantôt on exprime à leur égard une hostilité extrême en percevant les paysans comme des sous-hommes ou des diables, tantôt on prend leur défense non seulement en tant qu'êtres humains, mais comme de meilleurs chrétiens, plus proches de Dieu que les puissants qui les oppriment. [...] de nombreux écrivains ecclésiastiques du Moyen Age allèrent plus loin que la louange conventionnelle de la simplicité rustique. Ils prônaient le paysan non comme modèle de vie présente mais davantage comme image d'humilité chrétienne et même de sainteté." *Idem*, p. 541.

jouet, et souvent sans en avoir conscience. Se connaître personnellement, mais aussi connaître les plis mentaux de son espèce sont ainsi des clés indispensables pour accéder à une véritable liberté. Les figures du barbare et du sauvage sont donc à envisager, au moins en partie, sous l'angle de réflexes mentaux régissant les relations à l'autre, et les parasitant.

La fascination que ces figures exercent sur les imaginaires relève également de l'apparente liberté dont elles semblent profiter. Loin des contraintes de la société de l'observateur, elles lui apparaissent libres et, surtout pour le sauvage, elles semblent vivre avec plus d'authenticité, moins de faux-semblants, dans une communion parfaite avec l'ordre naturel. En prise directe avec la nature, elles auraient ainsi accès à des niveaux de réalité à jamais perdus pour le "civilisé". Le fantasme de retour à la nature, dans le sens d'un retour aux sources, s'exprime donc pleinement dans la construction des figures du barbare et du sauvage.

Chapitre 2 – Millénarismes chrétiens et âge d'or

Ressort des millénarismes chrétiens

La diversité des millénarismes chrétiens à travers les siècles ne doit pas masquer leur identité commune fondée sur l'espoir d'un monde meilleur. Au sens étroit du terme, le millénarisme correspond à une lecture très littérale de l'Apocalypse qui prédit la seconde venue du Christ sur la terre pour un règne de mille ans.¹⁰⁹ Ce règne du bien, pendant lequel les forces du mal seront empêchées de nuire, doit s'achever par un combat final entre le Christ et le diable, combat qui doit déboucher sur l'éradication totale du mal. Après cette ultime bataille, le Jugement dernier doit permettre la résurrection des justes pour l'éternité.¹¹⁰

Ecrit, en partie, pour conforter dans leur foi les premiers groupes chrétiens persécutés par le pouvoir romain,¹¹¹ le texte de l'Apocalypse répond dès le départ à une logique de contestation qui se retrouvera dans la plupart des mouvements qui s'en réclameront par la suite. Minoritaire, notamment à partir du Ve siècle,¹¹² la doctrine millénariste sera combattue par l'Eglise, dès lors que les persécutions romaines cesseront et, surtout, dès que le christianisme aura atteint le statut de religion de l'empire. Saint Augustin qui y était hostile au départ, finit lui aussi par condamner la lecture millénariste de l'Apocalypse. L'influence de sa prise de position sur la perte de vitesse de cette doctrine est parfois exagérée, mais elle va servir grandement une Eglise qui, devenue alliée du pouvoir, n'avait pas intérêt à encourager des mouvements contestataires qui risquaient de la mettre en danger.¹¹³ Ainsi, d'un mouvement de résistance à l'oppression romaine, le millénarisme chrétien

109" Dans le christianisme, il faut appeler millénarisme la croyance à un règne terrestre à venir du Christ et de ses élus – ce règne devant durer mille ans, entendus soit littéralement, soit symboliquement. L'avènement du millénium a été conçu comme devant se situer entre une première résurrection – celle des élus déjà morts – et une seconde – celle de tous les autres morts en vue de leur jugement." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, Pluriel, Histoire, Fayard, Paris, 1995, p.17.

110" Le millénium doit donc s'insérer entre le temps de l'histoire et la descente de la "Jérusalem céleste". Deux périodes d'épreuves l'encadreront. La première verra le règne de l'Antéchrist et les tribulations des fidèles de Jésus qui, avec celui-ci, triompheront des forces du mal et établiront le royaume de paix et de bonheur. La seconde, plus brève, verra une nouvelle libération des forces démoniaques, qui seront vaincues dans un ultime combat." *Idem*, p.17.

111" La date de rédaction du livre de l'Apocalypse correspond en effet à une époque marquée par les persécutions romaines, celle de l'empereur Domitien entre autres. Ce texte, dédié à des chrétiens menacés, se voulait un appel à la résistance, mais aussi et surtout un message de confiance visant à rassurer les chrétiens sur leur foi." In BROUILLET Diane, "Mille ans. Interprétation allégorique et littérale du millénium de l'Apocalypse", *Protée*, vol.27, n°3, 1999, p.21, version numérique : <http://id.erudit.org/iderudit/030568ar>, p.4.

112" À partir d'Augustin le millénarisme est marginalisé dans l'Eglise." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p.31.

113" La position finale de saint Augustin et son rejet du millénarisme durant les premiers siècles de l'Eglise ne se comprennent qu'à l'intérieur d'un débat plus vaste entre inspiration et institution. Ceux qui plaçaient la première avant la seconde privilégiaient la prophétie, l'attente prochaine du dénouement et le mépris de l'existence présente. Ils se préparaient au martyre, que suivrait bientôt le règne des saints sur une terre régénérée. Les seconds, au contraire – et surtout à partir de la "paix de l'Eglise" de 313 qui marqua la fin des persécutions –, voyaient l'institution ecclésiastique s'installer dans la durée et consolider ses structures pour s'adapter à sa nouvelle situation. La hiérarchie, maintenant épaulée par le pouvoir impérial, tint désormais en suspicion des annonces eschatologiques difficilement contrôlables." *Idem*, p.31.

va se muer en mouvement de contestation au sein de l'Eglise. Combattu à certaines périodes, ou simplement désinvesti, il va cependant régulièrement renaître de ses cendres.¹¹⁴ Actuellement, cette lecture et cette conception étroites du millénarisme sont défendues par de nombreux mouvements sectaires comme les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du Septième jour ou encore les Mormons.¹¹⁵ Ces mouvements, dont le mode d'action repose sur la sujétion mentale pour maintenir leurs adeptes dans un état de dépendance et leur faire perdre tout contrôle sur leur vie, mettent paradoxalement bien en valeur le caractère éminemment ambivalent de la croyance millénariste. Car, même si les formes qu'elle a revêtues ont varié au cours des siècles, il semble qu'elle se soit constituée dès le départ en doctrine de résistance portée par le rêve d'une vie meilleure : résistance au pouvoir en place des groupes minoritaires, révolte des opprimés et des plus pauvres contre la rigidité d'un ordre social leur laissant peu d'espoir d'améliorer leur sort. A la fois revendication de plus de liberté religieuse afin de pouvoir s'écarter du dogme dominant, elle a souvent également servi de support à des groupes dont le fonctionnement se rapprochait sensiblement de celui des groupes sectaires contemporains dans la mesure où, presque à chaque fois, il s'agissait de rompre avec la société.

Enfin, cette quête d'un millénium de bonheur et de paix s'inscrit dans la longue tradition des mythes de l'âge d'or¹¹⁶ dans lesquels l'assimilation de la "bonne" nature à la matrice originelle à laquelle il faudrait revenir est très clairement perceptible. L'âge d'or dont rêvent les chrétiens s'apparente ainsi non seulement à l'Eglise des premiers siècles, non corrompue, en guerre contre les puissants, mais aussi au temps des débuts du monde, lorsque les hommes vivaient encore dans le paradis perdu de la Genèse. Ainsi, le fonctionnement des millénarismes chrétiens est-il intimement lié à celui du fantasme de retour à la nature, dans le sens où il repose sur la volonté de retourner aux origines et de recréer, sur terre, les conditions du paradis perdu. Pendant longtemps, l'idée de l'existence du paradis terrestre a donc encouragé les rêves d'un âge d'or chrétien et justifié de nombreuses entreprises d'exploration et de colonisation.

114 "Le millénarisme n'a pas toujours été combattu. Aux IX^e – X^e siècles, il accompagne la société "naturellement". De nombreux actes de donation débutent par exemple par la formule consacrée : "en attendant la fin du monde, je donne à Dieu ...". Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010. L'attente de la fin du monde est donc intégrée dans tous les actes de la vie quotidienne.

115 "Le millénarisme traditionnel [...] a constitué — et constitue toujours — un des éléments importants de la doctrine des mormons, des adventistes du septième jour et des témoins de Jéhovah." In DELUMEAU Jean, "Une traversée du millénarisme occidental", RELIGIOLOGIQUES, 20, automne 1999, UQAM; Montréal, pp. 165-179, consultable en ligne : <http://www.religiologiques.uqam.ca/20/Religiologiques20PDF/20%28165-179%29Delumeau.pdf>

116 "Le millénarisme, attente d'un royaume ici-bas qui serait une sorte de paradis terrestre retrouvé, est, par définition même, étroitement lié à la notion d'un âge d'or évanoui." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p.15.

Mythes de l'âge d'or et pays d'abondance

Fondée sur l'idée qu'il faudrait restaurer l'ordre ancien, la croyance millénariste est indissociable de la nostalgie de l'âge d'or. D'ailleurs, si les mythes antiques de l'âge d'or furent rejetés par le christianisme des premiers siècles, ils furent ensuite réinvestis et christianisés.¹¹⁷ Progressivement, les descriptions du paradis de la Genèse se mêlèrent à celles d'autres pays merveilleux décrits par les mythes antiques.¹¹⁸ Prenant appui sur le fond païen, le récit de la Genèse gagne en puissance d'évocation. La fascination qu'il continue d'exercer encore à l'heure actuelle, même de façon purement symbolique pour la plupart des Européens, qu'ils soient croyants ou non, tient ainsi sans doute, non seulement, à la nature du cerveau humain et à l'histoire d'*Homo sapiens* – en particulier l'histoire récente à partir de la fin du dernier âge glaciaire, mais aussi à cet amalgame opéré entre croyances antiques et doctrine chrétienne. Le paradis de la Genèse s'est ainsi ancré aisément dans les imaginaires dans la mesure où son mythe s'appuyait sur des récits et des rêves bien antérieurs.

Mais plus qu'une nature sauvage mais bonne, la nature de l'âge d'or et de la Genèse est avant tout maîtrisée, ramenée à mesure d'homme. Elle est un lieu privilégié, à l'écart de l'agitation du monde où l'homme trouve le repos et n'a pas d'effort à fournir pour assurer sa subsistance. Ainsi, le rêve d'un temps où l'homme vivait dans la félicité permanente va se transformer en quête d'un lieu idéal où retrouver, et par la suite recréer, ces conditions. Deux pays, en particulier, illustrent bien ces rêves d'opulence. Chacun dans un style différent – l'un très marqué par le christianisme, l'autre beaucoup plus païen, le royaume de Prêtre Jean et le pays de Cocagne concentrent ainsi les éléments relatifs au paradis perdu tel qu'il était rêvé entre le XIIe et le XVe siècle et sont également le reflet d'une aspiration très universelle à plus de bien-être.

117 "Les premiers écrivains chrétiens rejetèrent les mythes de l'âge d'or et des Iles Fortunées. Mais, à partir du IIe siècle, ceux-ci furent progressivement christianisés." *Idem*, p.21.

118 Si les textes des religieux jouèrent un grand rôle dans la diffusion du mythe du paradis perdu, l'influence des textes littéraires ne doit pas être ignorée non plus : "la prédication (inachevée) de saint Basile fut complétée par une homélie longtemps attribuée au grand Cappadocien et qui donnait une somptueuse et alléchante description du paradis terrestre. Historiquement, ce texte du pseudo-Basile [...] contribua grandement à l'amalgame entre le jardin d'Eden issu de la Genèse et les évocations païennes de l'âge d'or et des Iles Fortunées. [...] Aux IVe, Ve et VIe siècles toute une pléiade de poètes – latins et chrétiens – évoquent le paradis terrestre avec des accents virgiliens et en associant avec succès les données de la Genèse et la tradition gréco-romaine." *Id.*, pp.22-24.

Le royaume de Prêtre Jean

L'espoir qu'il existe des pays d'abondance recréant les conditions du paradis perdu va trouver, avec l'Asie lointaine, un terrain propice à de nombreux "débordements" imaginaires. Les longs voyages des POLO, entrepris à la fin du XIII^e siècle, et plus particulièrement la narration du second voyage par Marco POLO, ont largement encouragé la vision mythique que les Européens se faisaient de l'Extrême Orient. Pourtant, l'intention de Marco POLO n'était pas de tomber dans la mystification. Les descriptions auxquelles il se livre dans son récit témoignent plus d'un grand sens de l'observation que d'une volonté de laisser libre court à son imagination.¹¹⁹ Il n'empêche : ce qu'il décrit semble tellement extraordinaire à ses contemporains que les mythes de l'opulence asiatique et des curiosités et merveilles qui peuvent y être observées vont hanter longtemps les imaginaires. L'Antiquité avait préparé et attisé cette curiosité pour l'Asie, notamment les expéditions d'Alexandre le Grand. Avec son récit, Marco POLO signale à ses contemporains que les merveilles entrevues plusieurs siècles auparavant sont accessibles.

Parmi les mythes que Marco POLO contribue à entretenir, bien malgré lui,¹²⁰ figure celui du royaume asiatique de Prêtre Jean, royaume où la vie est facile du fait des richesses et de la jeunesse perpétuelle dont bénéficient ses habitants, et où les principes moraux de la foi chrétienne sont respectés à la lettre.¹²¹ Tout d'abord localisé en Ethiopie, ce royaume merveilleux va l'être ensuite en Extrême-Orient, là où l'existence de communautés chrétiennes isolées va donner corps à la légende.¹²²

Chez les chrétiens d'Asie, la dénomination Prêtre Jean, d'abord un titre, sert ensuite à désigner une fonction : celle de chef spirituel et temporel. Un roi d'Ethiopie considéré comme particulièrement

119"Le marchand est toujours attiré par les épices et les pierres précieuses, mais il est attentif aussi à l'étrangeté des êtres et des comportements. La curiosité fait de lui une sorte d'ethnologue et d'anthropologue avant la lettre. Sur maints pays traversés il relève une foule de choses vues, que les explorateurs ultérieurs n'ont nullement contestées." In POLO Marco, *Le Devisement du monde*, Tome VI, Edition critique publiée sous la direction de Philippe Ménard par Dominique Boutet, Thierry Delcourt et Danièle James-Raoul, Droz, Genève. Extrait de la présentation de l'éditeur consultable en ligne en suivant le lien : <http://www.fabula.org/actualites/article28650.php>

120"il existe bien, confirme Marco Polo, une région chrétienne -traduisons nestorienne – en Extrême-Orient, mais vassale du souverain mongol. Elle est certes assez prospère, mais n'a rien d'un paradis. [...] A la relative prudence des rares Occidentaux qui visitèrent l'Extrême-Orient s'opposait l'amalgame des traditions légendaires diffusées en Occident." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., p.110.

121"Dans cet ailleurs mal connu, [les lettrés du XII^e siècle] situaient, pêle-mêle, une puissance militaire chrétienne qui prendrait l'islam à revers, un royaume immense proche du paradis terrestre, la fontaine de jouvence, du poivre et des pierres précieuses à gogo, un foisonnement d'animaux insolites, une mer "aréneuse" et néanmoins riche en poissons. Le Prêtre Jean fait figure à la fois de Crésus et de saint dans son empire où il n'y a place que pour la vertu." *Idem*, p.107.

122"Depuis les premières décennies du XII^e siècle, les Latins connaissaient, grâce aux contacts favorisés par les croisades, un souverain chrétien, qui régnait non loin du pays des Noirs et que l'on avait tendance à assimiler à l'empereur d'Ethiopie. [...] Toutefois, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, la localisation de son royaume en Asie éclipsa progressivement la précédente." *Id.*, pp.99-100.

saint aurait pu mériter ce titre et être à l'origine de la légende éthiopienne de Prêtre Jean.¹²³ Cependant, la légende qui va marquer le plus les imaginaires reste la légende asiatique. Un autre grand voyageur, Jean de MANDEVILLE, va apporter sa pierre à la légende du royaume de Prêtre Jean, mais, cette fois, de manière beaucoup plus intentionnelle. Son *Livre des merveilles du monde* – plus souvent connu sous le titre *Voyages*,¹²⁴ décrit ainsi un pays totalement imaginaire.¹²⁵ Dans ce pays fabuleux, où il n'est bien sûr jamais allé, cohabitent le luxe et la piété. Loin d'être le fruit de la seule imagination de MANDEVILLE, cette description du royaume de Prêtre Jean est avant tout une compilation.¹²⁶ Son intérêt est ainsi d'autant plus grand qu'elle est le reflet des mentalités et croyances d'une époque qui conservait la mémoire des mythes antiques relatifs à l'âge d'or des origines.¹²⁷ Ainsi, dans ce pays merveilleux où les chrétiens vivent avec faste, se retrouvent

123"des liens existaient entre l'Inde et l'Ethiopie grâce aux relations maritimes, de sorte que les Indiens purent avoir eu connaissance des empereurs éthiopiens. On peut alors supposer que l'un deux parut, aux yeux des nestoriens de l'Inde, mériter d'être un "Prêtre Jean". Ce fut, selon Jacqueline Pirenne, le cas du souverain Yimrha Christos qui régna vers 1170-1173 et qui, selon la tradition, avait été ordonné prêtre avant son avènement. Il eut une réputation de sainteté." *Ibidem*, pp.102-103.

124"Le *Livre* de Jean de Mandeville est le plus souvent connu sous le titre de *Voyages*, mais quelques-uns des plus anciens manuscrits parlent d'une *Geste* ou d'un *Roman sur les merveilles du monde*, titres qui conviennent mieux au contenu de l'œuvre." Extrait de la présentation de l'édition critique du *Livre des merveilles du monde* par Christiane DELUZ : Jean de Mandeville, *Le Livre des Merveilles du Monde*, éd. Christiane Deluz, Paris, CNRS éditions, 2001 (Sources d'histoire médiévale, 31). Présentation consultable en ligne sur le site de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT, CNRS) : http://www.irht.cnrs.fr/publications/mandeville_deluz.htm

125"C'est dans les *Voyages* (ch.XXX, XXXI et XXXII) de Mandeville qu'on découvre, au XIV^e siècle, l'évocation la plus fantastique du royaume chrétien de l'Inde, riche de nobles cités et de nombreuses et grandes îles." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., p.112.

126"On est en effet en présence d'une description de la terre, d'une "géographie", une des premières, puisqu'elle date de 1356, qui tente une synthèse entre le savoir hérité des *auctoritates* anciennes et les nouveaux savoirs dus aux voyageurs en Asie à partir du XIII^e s. Géographie à la fois réelle et fabuleuse, n'oubliant ni l'histoire ni la légende", extrait de la présentation de l'édition critique du *Livre des merveilles du monde* par Christiane DELUZ : Jean de Mandeville, *Le Livre des Merveilles du Monde*, op. cit.

"Commencé comme un récit de pèlerinage [...], le *Livre* s'achève sur une description des merveilles de l'Asie et des îles plus lointaines. L'originalité réside moins dans ce qui est dit, l'auteur n'étant probablement jamais allé au-delà du Proche-Orient, que dans le travail de réécriture qu'il suppose, à partir d'une vingtaine de sources." extrait de la présentation par Marie-Hélène TESNIERE du livre de Christiane DELUZ, *Le livre de Jean de Mandeville, une "géographie" au XIV^e siècle*. Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain, 1988. In-8°, LIX- 511 pages, planches en couleurs. (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès, vol. 8.), Bibliothèque de l'école des chartes, Année 1991, Volume 149, Numéro 1, p. 172 – 174. Consultable en ligne sur le site <http://www.persee.fr/web/revues/home/>

127"Rien ne montre mieux que le texte de MANDEVILLE à la fois la durable survie des grands thèmes développés dans la lettre latine apocryphe de 1165 et l'amplification donnée à ceux-ci au cours des deux siècles suivants. [...] Ainsi MANDEVILLE, rassemblant des légendes qui couraient en son temps sur le Prêtre Jean et les pays merveilleux de l'Asie, fait-il revivre toute la gamme des situation paradisiaques telles qu'on pouvait alors les imaginer : ici la puissance, la richesse, la musique, les parfums et la fontaine de jouvence; ailleurs la sobriété, le partage des biens avec, en contrepartie, l'absence de maladies et de calamités. Ici, la somptuosité; ailleurs une nudité innocente, mais partout l'honnêteté des mœurs et une religion profondément vécue même si elle n'est pas dogmatique." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., pp.114-115.

également les éléments des paradis antiques : jeunesse éternelle,¹²⁸ vie d'insouciance et de loisir, où les principes de la religion sont illustrés au quotidien par la sainteté des mœurs des habitants.

La figure de Prêtre Jean en lui-même importe peu : il est comme une figure tutélaire, protégeant un peuple de croyants bons et justes. L'importance de ce royaume dans les imaginaires à un moment où la menace musulmane se faisait sensible a été indéniable : les récits autour de ce fameux territoire et de son souverain ont notamment entraînés la mise en place de délégations diplomatiques, tant l'espoir était grand de trouver des alliés plus à l'est. Mais l'usage qui a été fait de ce récit par les puissants, et en premier lieu par l'empereur germanique Frédéric Barberousse en opposition avec Rome,¹²⁹ ne doit pas occulter sa fonction première : donner corps à des espoirs de vie meilleure. Car si, quelque part en Asie, des chrétiens vivent avec un tel faste sans pour autant y perdre leur âme, pourquoi un tel état de félicité serait-il impossible à instaurer dans l'Occident latin?¹³⁰ Sans aller jusqu'à donner aux récits brodés autour de la légende de Prêtre Jean un caractère révolutionnaire, il faut cependant admettre qu'ils ont dû contribuer à entretenir les rêves de paradis terrestre et de vie meilleure, aspirations qui seront notamment réveillées par le nouvel élan des millénarismes chrétiens à partir du XIIe siècle.¹³¹

Hilário FRANCO JUNIOR considère, pour sa part, que la légende de Prêtre Jean est porteuse d'une indéniable dimension de revendication politique, non seulement parce qu'elle présente un modèle contemporain à suivre, mais aussi, et surtout, parce qu'elle se situe à la croisée des traditions orales et du politique dont elle propose une sorte de synthèse en accord avec les besoins psychologiques de l'époque.¹³² Le rapprochement entre le roi-prêtre et Frédéric Barberousse servait également la

128La jeunesse éternelle est octroyée, comme dans les mythes antiques, par une source magique. L'héritage imaginaire joue ici pleinement : "la "Fontaine de Jouvence" mérite [...] une attention particulière. Le Moyen Age en avait déjà rêvé, la situant à l'intérieur du royaume du Prêtre Jean ou la faisant chercher à travers le monde par des chevaliers errants." *Idem*, p.179.

129Il est ainsi probable que la fameuse missive attribuée à Prêtre Jean ait été rédigée par le parti de l'empereur : "Par son image nettement christique, Prêtre Jean ne dépendait de personne, son pouvoir dérivait directement de Dieu. De la même manière, l'iconographie impériale montrait Henri III et son épouse couronnés par Dieu. Comme Barberousse souhaitait être vu. Dans ces circonstances, il n'est pas surprenant que la chancellerie impériale ait été probablement liée à la rédaction de la lettre supposée écrite par Prêtre Jean." In FRANCO JUNIOR Hilário, "La construction d'une utopie : l'Empire de Prêtre Jean", *Journal of Medieval History*, Vol. 23, No. 3, pp. 211-225, Elsevier Science Ltd, Pays-Bas, 1997, p.216.

130Le caractère subversif des récits élaborés à propos du supposé royaume de Prêtre Jean est d'autant plus fort qu'il représentent une société idéale contemporaine aux sociétés médiévales : "au contraire des autres utopies médiévales, qui généralement étaient le rêve collectif d'un retour aux origines [...], l'empire de Prêtre Jean était un modèle contemporain à suivre." *Idem*, p.213.

131 "L'Europe occidentale ne semble pas avoir connu d'agitation révolutionnaire à coloration eschatologique avant la fin du XIe siècle. En revanche, on devine quelque chose qui ressemble à l'espérance d'établir le millénium, même si le mot n'est pas prononcé, dans les mouvements déclenchés dans la première moitié du XIIe siècle par Tanchelm dans la région d'Anvers, puis par Eudes de l'Etoile dans l'ouest de la France." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p.38.

132"Les manifestations imaginaires, qui se sont construites avec le matériau de la mentalité, de la psychologie collective la plus profonde, ne sont pas de simples réflexes (ni 'causes') de la réalité matérielle. Les deux instances interagissent. Si le parti impérial a recouru aux traditions orales sur le roi-prêtre oriental, c'est parce qu'elles répondaient aux besoins psychologiques de l'homme d'alors. Y compris ceux des fondateurs du projet impérial. Les hommes sont les produits de leur époque, et ainsi on n'"invente" ou on ne "croit" seulement que ce qu'il est possible

volonté de l'empereur germanique d'être identifié comme l'empereur des derniers jours : celui qui allait restaurer un état d'unité parfaite dans une société en profonde mutation qui donnait l'impression de se fragmenter dangereusement.¹³³ En adéquation avec les sensibilités de l'époque et notamment avec les rêves de vie meilleure pour le plus grand nombre, le royaume de Prêtre Jean représentait un idéal d'abondance mais aussi d'unité et de concorde où le pouvoir suprême était dévolu à un roi-prêtre qui détenait ses pouvoirs directement de Dieu.

pour l'époque d'inventer ou de croire. Cela on peut le constater sur un autre plan de l'utopie, que nous appellerons ecclésiastique. C'est-à-dire, une critique de l'Eglise de Rome qui, depuis la fin du XIe siècle en raison de la Réforme Grégorienne, devenait monarchique, se hiérarchisait et se dogmatisait. Cette critique n'était pas faite exclusivement par le parti impérial, mais aussi par certains secteurs du laïcat et même du clergé, par exemple à propos du célibat ecclésiastique que, depuis un siècle, la Papauté essayait d'imposer, en rencontrant toutefois une forte résistance. Pour ces secteurs de la société, l'empire de Prêtre Jean offrait un module alternatif assez attirant." In FRANCO JUNIOR Hilário, "La construction d'une utopie: l'Empire de Prêtre Jean", *op. cit.*, pp.216-217.

133 "l'empire de Prêtre Jean faisait partie de tout un réseau mythique réactivé par les conditions concrètes du XIIe siècle occidental. Les difficultés matérielles, les flous politiques et les transformations spirituelles rencontraient dans ce mythe les possibilités de s'outrepasser. En effet, celui-ci était l'espace imaginaire privilégié pour la cicatrisation des fissures qui, de plus en plus, partageaient les chrétiens occidentaux en ecclésiastiques et laïques, paysans et urbains, riches et pauvres, catholiques et hérétiques, nationaux et étrangers." *Idem*, p.225.

Le pays de Cocagne

Autre pays d'abondance, le pays de Cocagne apparaît pour la première fois par écrit dans un fabliau du XIII^e siècle.¹³⁴ A l'inverse du royaume de Prêtre Jean qui est celui de la piété et de la vertu, le pays de Cocagne se caractérise par un mode de vie hédoniste sans grande préoccupation pour la religion, du moins en apparence. Ainsi, tandis que, dans le premier, la vertu des habitants est récompensée par une vie agréable préservée des privations, le pays de Cocagne est tout entier tourné vers le plaisir : le travail en est banni et tous les désirs sont satisfaits sans aucun effort.¹³⁵

L'étymologie discutée de cocagne divise encore linguistes et historiens. Antérieur au fabliau,¹³⁶ le terme de cocagne pourrait ainsi avoir désigné dans sa forme latine, *cucania*, un pays dédié aux réjouissances et aux festins.¹³⁷ Il est d'ailleurs possible que ce terme dérive du provençal *cocanha* signifiant friandise, ce qui pourrait éclairer la signification première des mâts de cocagne.¹³⁸ Ces

134C'est l'édition critique réalisée par le linguiste finlandais Veikko VAANANEN qui est utilisée ici : VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", Eripainos Neuphil. Mitteilungen, Helsinki, 1947, 1-2 : "La première description du pays d'abondance dans la littérature occidentale est le poème français du XIII^e siècle qui fournit l'objet de cette étude.", p.4.

"le pays de cocagne [...] apparaît très précisément dans un fabliau de 1250" In LE GOFF Jacques, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Age*, Ed. Liana Levi, Paris, 2003, pp.63-64.

"Ce poème, selon V.Väänänen son éditeur, aurait été composé en Picardie (terre de fabliaux) autour de 1250. [...] Le poème nous est transmis dans trois manuscrits, dont l'un (C: Berne 354) offre d'intéressantes variantes [...]. Le texte a d'autre part été adapté au XIV^e siècle dans une version en moyen anglais." In PAYEN Jean-Charles, "Fabliaux et Cocagne, Abondance et fête charnelle dans les contes plaisants du XII^e et du XIII^e siècles", in *Epopée animale, Fable, Fabliau, Actes du IV^e Colloque de la Société internationale renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, Cahiers d'Etudes Médiévales, Publications de l'Université de Rouen, ouvrage n°83, PUF, 1984, pp.436-437.

Hilário FRANCO JUNIOR note, pour sa part, que les thèmes du fabliau ont sans doute été organisés en poème au milieu du XII^e siècle avant d'être couchés par écrit un siècle plus tard : "Società [imaginaire du pays de Cocagne] dont les principales caractéristiques, très anciennes, seront fixées dans la tradition orale vers le milieu du XII^e siècle et mises par écrit cent ans plus tard." Traduction personnelle de "*Società i cui tratti essenziali, molto antichi, vennero riuniti oralmente verso la metà del XII secolo et messi per iscritto cent'anni dopo.*" In FRANCO JUNIOR Hilário, *Nel paese di Cuccagna, La società medievale tra il sogno e la vita quotidiana*, préface de Jacques Le Goff, traduction du portugais vers l'italien par Luciano ARCELLA, I volti della storia, Città Nuova, Rome, Italie, 2001, p.16.

Revenant sur cette hypothèse dans un article ultérieur, il souligne : "la référence à des marbotins et des besants (FC v.106), monnaies d'or orientales qui ont beaucoup circulé dans l'Occident du XII^e siècle, mais beaucoup moins au XIII^e siècle, renforce notre hypothèse datant l'apparition à l'oral du Fabliau de Cocagne du milieu du XII^e siècle." Traduction personnelle de "*a referência a morabitanos e besantes (FC v.106), moedas de ouro orientais que haviam circulado bastante no Ocidente do século XII, mas muito pouco no do XIII, reforça nossa hipótese de datação do surgimento oral do Fabliau de Cocagne em meados do século XII*", p.241 du tapuscrit, communication personnelle, juin 2010. Version éditée in FRANCO JUNIOR Hilário, "O porco, o homem e deus : a utopia panteísta a Cocanha", ch 8, *Os três dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval*, Editions de l'Université de Sao Paulo (Edusp), Sao Paulo, Brésil, 2010, pp.243-269.

135"le pays de cocagne [...] décrit un territoire imaginaire où l'on ne travaille pas, où tout est luxe et volupté." in LE GOFF Jacques, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Age*, op. cit., pp.63-64.

136"Le nom de Cocagne, quelle qu'en soit l'origine, est pourtant de date plus ancienne. Il est connu depuis Aymeri de Narbonne dans la locution consacrée (cuidier) avoir cocagne trovee "(croire) avoir trouvé une bonne aubaine", "se croire au comble de ses désirs." In VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", op. cit., p.5.

137"Une pièce d'allure goliardique, censée faire partie d'un poème dirigé contre Frédéric I^{er} Barberousse datant de 1164 environ, désigne le roi des ribauds comme *abbas Cucaniensis*. Il aurait donc existé un terme latinisé *cucania* au sens de "(terre de) bombance." *Idem*, p.5.

Les notions de débauche et d'excès en tout genre, au-delà du simple péché de gourmandise, sont donc présentes dès le début.

138"Il s'agit évidemment d'une formation populaire ou enfantine à reduplication emphatique, et dont le sens primitif

mâts qui se retrouvent dans toute l'Europe ont été interprétés de diverses manières. Certaines hypothèses penchent en faveur d'une conquête symbolique du ciel, du fait de la verticalité des mâts. Dans la société de pénurie du Moyen-Age, il est cependant plus probable que les motivations soient plus prosaïques, même si cet exercice permettait aussi de se mesurer, via le jeu, aux autres hommes du village. En effet, ces interprétations en faveur d'une conquête symbolique du ciel semblent s'inspirer, pour l'essentiel, des travaux de Marcel MAUSS sur le jeu en général mais aussi sur les mythes d'Océanie.¹³⁹ Même si des structures fondamentales se retrouvent dans la pensée symbolique de chaque *Homo sapiens*, il semble cependant que les mâts de cocagne asiatiques et océaniens répondent à d'autres impératifs symboliques, notamment lors d'initiation, et que l'appellation "mâts de cocagne" soit, en conséquence, abusive.

De même, le nom de Pays de Cocagne dont se pare le triangle d'or du pastel dans le Sud Ouest n'a rien à voir avec le fabliau. Jouant sur le sens de cocagne, utilisé pour désigner les boules de pâte de pastel, l'usage du nom de pays de cocagne permet de rappeler à quel point le pastel fut source de prospérité pour les terres situées entre Albi, Carcassonne et Toulouse, en particulier lors du "siècle d'or" du pastel que fut le XVI^e siècle.¹⁴⁰ Aujourd'hui, l'appellation de Pays de Cocagne a surtout une vocation touristique,¹⁴¹ même si elle tend à brouiller les pistes et à laisser entendre que le pays du pastel aurait pu inspirer le fabliau.¹⁴²

apparaît sans doute le provençal *cocanha* "friandise", dérivé de *coco* "gâteau" [...] ; cf. mât de cocagne, it. (*palo di cuccagna*, esp. (*palo de*) *cucaña*, mât élevé, lisse et graissé, au sommet duquel sont suspendues des bouteilles et des friandises qu'il faut aller décrocher, pendant des fêtes publiques.", *id.*, note n°1 p.5.

139"Mauss s'attache à pénétrer plus profondément le monde polynésien qui se révèle à lui : c'est ainsi qu'il se familiarise avec ses rituels, ses interdits [...], ses mythes et ses cosmogonies; il relie l'étude de ce "macrocosme" avec ses recherches personnelles (sur le sens des mâts de cocagne par exemple), et le symbolisme astronomique ou cosmogonique du jeu de balles." In POIRIER Jean, "Marcel Mauss et l'élaboration de la science ethnologique", in *Journal de la Société des océanistes*. Tome 6, 1950. p.218. Consultable en ligne sur le site de PERSEE en suivant le lien : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jso_0300-953x_1950_num_6_6_1678

140"Le "Pays de cocagne", au sens étymologique, la région du Sud-Ouest où l'on pratiquait le façonnage du pastel en pâte, sous la forme de boules, coques ou cocagnes, peut s'inscrire dans un vaste triangle isocèle, ayant pour pointe nord Albi, point ouest Toulouse et pointe sud Carcassonne. S'il ne fut pas le seul endroit du Grand Sud-Ouest à développer cette culture particulière, c'est en Lauragais-Albigeois que la densité des zones productrices atteignit une concentration exceptionnelle." In RUFINO, Patrice Georges, *Le Pastel, Or bleu du Pays de Cocagne, L'épopée de la couleur de l'Antiquité à nos jours*, Editions Daniel Briand, Drémil-Lafage, 1998, p.39.

"Aucune ville de France ne possède autant d'hôtels particuliers du XVI^e siècle, comme Toulouse qui en recense plusieurs dizaines. "L'âge d'or" du pastel, curieusement méconnu de l'Histoire de France, dura 60 – 70 ans maximum." *Idem*, p.35. En effet, le pastel fut ensuite supplanté par l'indigo meilleur marché des Amériques. Toulouse est-elle bien la ville de France comptant le plus d'hôtels particuliers du XVI^e siècle? Si le palmarès importe peu dans l'absolu, cette volonté de rappeler la splendeur du Sud-Ouest est commune à bien des auteurs et s'inscrit dans une certaine tradition de résistance à "l'oppresseur" venu du Nord, rappelant à quel point l'unité française est récente et sa mémoire douloureuse.

141Dans le cadre d'une recherche d'identité mais aussi de développement pour un territoire un peu en marge des circuits touristiques, l'ancien pays du pastel renoue avec la culture de cette plante et les initiatives déployées pour en faire connaître l'histoire : "Redécouvert par le grand public, grâce au "Circuit du Pastel", créé au château-musée de Magrin en 1983 (Tarn – 81220), la plante intéresse maintenant les milieux universitaires, touristiques, scientifiques, agricoles et industriels." *Id.*, p.155.

142La culture du pastel remonte à la plus haute Antiquité, mais l'essor de sa culture en Lauragais-Albigeois ne se produit pas avant le XIV^e siècle, soit bien après la première version du fabliau de Cocagne : "A partir du XIV^e siècle, la culture du pastel va connaître un essor étonnant aux environs d'Albi", *ibidem*, p.33.

Comique ou satirique, un fabliau laisse entrevoir l'autre versant de la réalité, ou plutôt, la réalité à l'envers. Entre le XII^e et le XIV^e siècle, le fabliau, genre inventé en langue d'oïl permet de rire des difficultés du quotidien à travers ses héros généralement issus des couches populaires.¹⁴³ Ainsi, le pays de Cocagne se présente comme "un pays à l'envers" où les repères sont inversés. Le narrateur parti à Rome chercher l'absolution se voit conseiller de gagner pour terre de pénitence le pays de Cocagne où le quotidien ressemble plus à une fête perpétuelle qu'à un jour de Carême.¹⁴⁴ Composé sans doute dans le Nord Ouest de la France,¹⁴⁵ le fabliau se fait l'écho des craintes du plus grand nombre, à commencer par celle de mourir de faim. La faim est alors une menace pour une

Cependant, la culture du pastel dans le Nord de l'Europe est également développée au Moyen Age, et ce à une époque antérieure à celle du fabliau : "Au XI^e siècle, les Isatis de la région calcaire de Basse-Normandie, proche du littoral, servirent à teindre les écheveaux destinés à la célèbre tapisserie de Bayeux. [...] Les bleus de la non moins célèbre tapisserie de Baldishol (datant du XIII^e siècle et visible au musée d'Oslo) prouvent que les Nordiques possédaient également la maîtrise de cette teinture." *Ibid.*, p.31.

Toutefois, il semble peu probable que les coques de pastel du Nord de l'Europe soient à l'origine du fabliau. En effet, la culture du pastel n'y a pas atteint les développements qu'elle connaîtra plus tard dans le Sud-Ouest de la France et, surtout, si elle est source de richesse, elle n'est pas la seule ressource de ces pays et encore moins le symbole de leur réussite comme elle le sera pour les terres du Lauragais-Albigeois. De même, la mémoire populaire ne semble pas avoir gardé trace de cette culture dans le Nord alors qu'elle reste un symbole fort de l'identité du triangle d'or du pastel en Lauragais.

143"Il est assez malaisé de définir avec rigueur le fabliau. Nous en voulons pour preuve la variété des définitions qui se sont succédées depuis le siècle dernier. Néanmoins on constate que le fabliau se présente toujours comme un court récit en vers. En général, la longueur est comprise entre 200 et 500 vers et il est très rare qu'elle atteigne les 1000 vers. On y trouve un nombre réduit de personnages (de deux à cinq) ; l'action est unique, elle se déroule dans un seul cadre et en un temps resserré. Il est également très rare que les anecdotes et les péripéties se juxtaposent dans un même texte. Enfin, ses héros appartiennent presque toujours aux couches populaires de la société et, pour reprendre les mots de Philippe Ménard, les fabliaux sont des contes à rire." In MARQUIS Philippe, "Quelques procédés humoristiques dans le fabliau de *Dame Sirith*", *L'articulation langue – littérature dans les textes médiévaux anglais, Tome I, Actes du colloque des 18 et 19 juin 1998 à l'Université de Nancy II* édités par Colette Stévanovitch, GRENDÉL 2, AMAES, Nancy, 1999, p.22, article consultable en ligne en suivant le lien : <http://www.univ-nancy2.fr/UFRLCE/DepAnglais/recherche/GRENDEL/Site%20GRENDEL/2marquis.pdf>

144"le pays de Cocagne est le monde renversé : porté à se moquer du thème pieux, le poète le représente comme la destination qu'assigne le Saint-Père à un grand pécheur." In VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", *op. cit.*, p.10. "Entor l'apostoile de Romme / Alai por penitence querre, / Si m'envoia en une terre / La ou je vi mainte merveille: / [...] Li païs a a non Cocaingne ; / Qui plus i dort, plus i gaaigne", *idem*, p.21, vers 18-28.

145"Le dialecte est francien avec quelques traits picards ou wallons. [...] Vu la place prépondérante que le poète donne aux poissons de mer, nous sommes porté à voir son pays dans la région côtière du Nord-Ouest." *Id.*, pp.13-17.

majeure partie de la population.¹⁴⁶ Même ceux qui y sont le moins exposés craignent d'en souffrir.¹⁴⁷ L'imaginaire collectif est donc habité par cette peur de la faim qui se traduit par des rêves de ripailles présents dans un nombre considérable de fabliaux à cette époque.¹⁴⁸ La peur de la faim est d'ailleurs si vive que, dans ces espaces de liberté offerts par les fabliaux, le péché de gourmandise se trouve largement minimisé, voire complètement ignoré.¹⁴⁹ Le pays de Cocagne, ce royaume de la *gula* ou péché de gourmandise, ne suscite ainsi aucune indignation. Dans cette frénésie de l'abondance, Jacques LE GOFF voit, pour sa part, le reflet des rêves des pauvres face au luxe et au faste dont profitent les tables des riches. Bien manger, et surtout manger en quantité, est un signe de richesse et une marque de prestige.¹⁵⁰ Ainsi, en pays de Cocagne, tout est gratuit et à profusion. Les maisons sont faites d'aliments, des oies en train de rôtir se promènent dans les rues, les rivières sont du meilleur vin et il pleut des flans...¹⁵¹ Parmi les mets ainsi décrits, les poissons qui composent les

146 "L'alimentation, dans l'Europe d'autrefois était déséquilibrée par excès de féculents, insuffisante en vitamines et en protéines, et marquée par l'alternance frugalité-ripailles, ces dernières (qui étaient rares) ne parvenant pas à exorciser dans une grande partie de la population l'obsession de la disette. [...] Bien que sévères dans les villes, les crises céréalières étaient encore plus durement ressenties dans les campagnes où, rappelle P. Goubert, la majorité des petits paysans devaient acheter leur pain. Dans certaines provinces de France, les trois quarts des paysans étaient incapables de nourrir leur famille sur leur exploitation." In DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident*, op. cit., p.214. Hilário FRANCO JUNIOR insiste également sur les menaces de disettes et de famines qui faisaient le quotidien des pauvres du Moyen Âge : "Alors que les utopies intellectuelles modernes, comme celles de Thomas More, Francis Bacon ou Tommaso Campanella, cherchait plus à réformer le système politico-social qu'à améliorer les conditions de vie des couches défavorisées, le pays de Cocagne offrait à ces dernières un nouvel Âge d'Or. Il cherchait à résoudre, sur un plan imaginaire, la difficulté principale de ces populations : les déficits alimentaires." Traduction personnelle de "*Enquanto as utopias intelectuais modernas, como de Thomas Morus, Francis Bacon et Tommaso Campanella, estavam mais preocupadas em reformar o sistema político-social do que em melhorar as condições concretas de vida das camadas despossuídas, a Cocanha oferecia a elas uma nova Idade de Ouro. Ela buscava superar, no plano imaginário, a principal dificuldade daquelas pessoas : a carestia alimentar.*" In FRANCO JUNIOR Hilário, *Cocanha, Várias faces de uma utopia*, Ateliê Editorial, Cotia, São Paulo, Brésil, 1998, p.14.

147 "la faim, au sens propre, est une expérience inconnue des classes privilégiées ; mais non la peur de la faim, la préoccupation d'un approvisionnement qui soit à la hauteur de leurs propres attentes (élevées)." In MONTANARI Massimo, *La faim et l'abondance, Histoire de l'alimentation en Europe*, Faire l'Europe, Seuil, Paris, 1995, p. 133. Cité par Caroline FOSCALLO dans son article « Mors de fain » ou « Fain d'amor » : désirs alimentaires et désirs amoureux dans les fabliaux, Dossier La faim et l'appétit, Questes, n° 12, juin 2007, publication en ligne consultable en suivant le lien : http://questes.free.fr/pdf/bulletins/faim/FetA_Caroline%20FOSCALLO.pdf

148 Soulignant que les récits de festins sont bien plus nombreux dans les fabliaux que ceux relatant les affres de la faim, Caroline FOSCALLO estime que ces bombances à répétition servent à témoigner, en creux, des souffrances du quotidien : "Le caractère comique des fabliaux, dont la vocation est de divertir le public, peut, bien entendu, justifier cette remarquable "discretion" de la faim. Cependant, on peut également se demander si, dans un monde aussi profondément marqué par la faim qu'a pu l'être celui du Moyen Âge, la célébration des appétits et leur satisfaction n'est pas aussi une manière, différente, de représenter la faim, en l'inscrivant, en creux, dans un discours en apparence joyeux..." *Idem*, pp.13-14.

149 "on peut affirmer que la *gula* ne doit pas être considérée comme un vice dans le monde de la bombance et de l'abondance que représentent les fabliaux. Le seuil du péché est en quelque sorte déplacé, la frontière entre le vice et la vertu repoussée et la nature peccamineuse de la gourmandise supprimée. À la valeur, profondément négative, que lui assigne habituellement l'imaginaire chrétien médiéval, s'en substitue une autre, positive, synonyme de vitalité et de bonheur.", *id.*, p.13.

150 "Le déséquilibre est davantage social que strictement nutritif, plus quantitatif que qualitatif. La distinction sociale passe par l'alimentation. Prestige de l'embonpoint et de l'appétit [...], banquets et festins : l'aristocratie guerrière et nobiliaire exalte l'abondance, dont le pays de cocagne est l'équivalent imaginaire et populaire." In LE GOFF Jacques, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, op. cit., pp.149-150.

151 "De bars, de saumons et d'aloses / Sont toutes les mesons encloses ; / Li chevron i sont d'esturjons, / Les couvertures de bacons, / Et les lates sont de saussices. / [...] Par les rues vont rostissant / Les crasses oies et tornant

maisons ont une importance toute particulière dans la mesure où, en général, ils sont plus souvent symboles de carême que de festin.¹⁵² Or, les premiers mets cités dans le Fabliau de Cocagne sont quatre espèces de poissons très prisées : le bar, le saumon, l'alose et l'esturgeon. Comme le souligne Cécile LE CORNEC, le caractère exceptionnel du pays de Cocagne autorise tous les excès.¹⁵³ Le prestige des espèces consommées par les riches et qui leur permettent de varier les plaisirs pendant les périodes maigres est sans doute pour beaucoup dans les nombreuses rêveries de poissons observées dans les textes médiévaux.¹⁵⁴ Mais surtout, l'appétit exagéré pour les poissons pouvait également être perçu comme une perversion du carême chrétien : en faisant d'un aliment maigre un objet de gourmandise, il s'agissait de contourner les règles strictes qui encadraient les manières de s'alimenter.¹⁵⁵

Mais si le péché de gourmandise est si "explosif", c'est parce que, la plupart du temps, il en sous-entend un autre : celui de la luxure également élevée au rang d'art de vivre dans le fabliau.¹⁵⁶ Dans le manuscrit C, les hommes peuvent changer de femme chaque année.¹⁵⁷ Dans les 3 manuscrits, les femmes peuvent choisir leurs amants et multiplier les aventures sans que personne n'y trouve à

tout par eles [...] Cele riviére que je di / Est de vin vermeil dusqu'en mi, / Du meilleur que l'en puist trover [...] Et d'autre part est de blanc vin / Le meilleur et tout le plus fin [...] .iij. Jors i pluét en la semaine / Une ondee de flaons chaus" In VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", *op. cit.*, vers 31 à 99, pp.22-24.

152"le poisson est à cette époque la nourriture des jours maigres par excellence, "la pièce essentielle de l'abstinence chrétienne". C'est un aliment imposé par l'Église pendant au moins un tiers de l'année et sa consommation est nettement associée aux périodes de pénitence." In LE CORNEC Cécile, "Les envies de poisson dans la littérature médiévale.", Dossier La faim et l'appétit, *Questes*, n° 12, juin 2007, p.1, DERNIERE MISE A JOUR janvier 2008, consultable en ligne : http://questes.free.fr/pdf/bulletins/faim/FetA_Cecile%20LE%20CORNEC.pdf

153"La description de cet ailleurs merveilleux s'ouvre par la mention de quatre espèces réputées, traditionnellement présentes dans les listes de poissons prestigieux. Les poissons royaux trouvent naturellement leur place dans ce lieu où se déploient les fantasmes les plus débridés, dans ce paradis perdu qui devient, dans l'espace de la parole, le réservoir des désirs inassouvis et des plaisirs hyperboliques." *Idem*, p.5.

154"Les frustrations des périodes maigres ne sont sans doute pas étrangères à cet attrait pour les poissons royaux exprimé par les textes littéraires. Ces espèces prestigieuses mettent en jeu une hiérarchie sociale. Or, pendant les jours maigres, les écarts entre les plus riches et le reste de la population se creusent. Seuls quelques privilégiés bénéficient d'une alimentation variée et apprêtée avec soin, alors que la majorité se contente de hareng salé. On imagine combien les désirs de nourriture devaient être exacerbés lorsque plusieurs jours maigres se succédaient, notamment pendant les quarante jours du Carême. Les viandes proscrites excitaient alors moins l'appétit que les plats de poissons servis aux tables des grands seigneurs, qui permettaient de se régaler tout en restant un bon chrétien." *Id.*, p.6.

155"L'attrait particulièrement vif pour les poissons dans la littérature médiévale fait certainement écho à des frustrations ressenties par les chrétiens du Moyen Âge, astreints à de longues périodes de jeûne pendant lesquelles des poissons variés et frais constituaient la plus grande richesse imaginable. La gourmandise, lorsqu'elle se porte sur le poisson est encore plus scandaleuse, car elle pervertit le sens de l'abstinence chrétienne." *Ibidem*, p.12.

156"L'usage métaphorique de "manger" pour désigner "l'acte sexuel", diffusé par le romantisme du XIXe siècle, est très ancien et existait à l'époque du *Fabliau de Cocagne*." Traduction personnelle de "*A metáfora de "comer" para indicar "relação sexual", difundida pelo romantismo do século XIX, é muito antiga e estava presente na época do Fabliau de Cocagne.*" p.248 du tapuscrit, communication personnelle, juin 2010. Version éditée in FRANCO JUNIOR Hilário, "O porco, o homem e deus : a utopia panteísta a Cocanha", ch 8, *Os três dedos de Adão. Ensaaios de mitologia medieval*, *op. cit.*

L'omniprésence de la viande de porc dans le poème est longuement étudiée dans cet article, notamment son caractère sacré lié à la proximité symbolique entre le porc et l'homme. Toutefois, cet aspect du poème ne servant pas directement le propos, il ne sera pas développé.

redire.¹⁵⁸ Au pays de Cocagne, les relations entre les sexes sont donc légères et ne prêtent jamais à conséquence. Ainsi, en ce pays merveilleux, elles s'organisent dans la plus parfaite égalité entre les sexes, chacun et chacune pouvant agir à sa guise. Dans une société où les règles ont été en partie bouleversées par la réforme grégorienne qui, à partir du XI^e siècle, organise, entre autres, la séparation radicale entre laïcs et clergé et finit par faire du mariage un sacrement pour mieux encadrer les rapports entre les sexes et remodeler à son avantage les rapports de parenté,¹⁵⁹ il n'est donc pas anodin que les fabliaux, apparus au XII^e siècle, aient accompagné ce mouvement venu d'en haut en inversant les règles.¹⁶⁰ Les tensions entre carême et périodes de fêtes s'accroissent, en effet, au XII^e siècle du fait de ce contrôle plus étroit exercé par l'Eglise sur la société. L'apparition des fabliaux accompagne ainsi l'instauration du carnaval qui offre une parenthèse bienvenue dans un quotidien fait de frustrations et d'interdits.¹⁶¹ D'ailleurs, le carême ne se produit que tous les vingt ans en pays de Cocagne et les jours de fêtes sont démultipliés.¹⁶²

Aux plaisirs des sens, il faut ajouter celui de pouvoir s'habiller avec les meilleures étoffes sans jamais rien payer.¹⁶³ L'égalité de traitement qui prévaut entre les sexes, se retrouve entre tous les

157 "*Novele fame i puet avoir / Chascuns hom en l'an une foiz*" in VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", *op. cit.*, vers 108-109, p.25.

158 "*Les fames i par sont tant beles, / Les dames et les damoiseles / Prent chascuns qui afere en a, Ja nus ne s'en coroucera, / Et si en fet a son plesir / Tant comme il veut et par loisir ; / Je por ce n'en seront blasmees, / Ainz en sont mout plus honorees. / Et s'il avient par aventure / C'une dame mete sa cure / A .j. homme que ele voie, / Ele le prent en mi la voie / Et si en fet sa volenté. / Ainsi fet l'uns l'autre bonté.*" *Idem*, vers 109 à 121, pp.25-26.

159 "C'était par l'alliance matrimoniale que se reproduisait la cohésion des "cousinages" (les *gentes*, conçues comme des parentèles issues d'un ancêtre commun – mythique et éponyme – et qui servaient de cadres de mobilisation dans la lutte pour le pouvoir). Les pratiques de mariage rapproché et de polygamie permettaient en effet la réactivation régulière des liens de parenté en cours de distension sans interdire en même temps l'utilisation du mariage exogame pour conclure de nouvelles alliances, notamment dans de nouvelles régions ou avec des fidèles de rang inférieur, pour renforcer une présence locale. S'attaquer aux pratiques matrimoniales de ces groupes signifiait désorganiser la reproduction des formes laïques d'organisation du pouvoir." In MORSEL Joseph, avec la collaboration de Christine DUCOURTIEUX, *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat..., Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent*, *op. cit.*, p.124.

160 "L'Eglise promeut le célibat au premier rang des vertus chrétiennes, tant pour les laïcs que les clercs, en plaçant les gens mariés au dernier rang de l'échelle des mérites prise en compte pour la rétribution dans l'au-delà, après les veuves non remariées et surtout après les célibataires volontaires (dits "continents"). Devenant à partir du XI^e siècle des signes distinctifs des clercs, le célibat et la chasteté se transforment en enjeux centraux dans les cas de contestation par les laïcs du magistère ecclésiastique : soit on dénonce alors la paillardise des clercs (fabliaux), soit on valorise les plaisirs de la chair (amour fin, goliardise), soit on s'approprie le modèle (cour du roi Arthur, érémitisme, ascétisme "hérétique". Les laïcs qui refusent le mariage commencent alors être mal vus (voire soupçonnés d'hérésie, puisqu'ils semblent vouloir prétendre au statut séparé des clercs). D'où la réaction de l'Eglise, qui non seulement s'attaque directement aux hérésies, mais en même temps modifie son discours sur le mariage, qui devient un sacrement à la fin du XII^e siècle." *Idem*, p.126.

161 "La civilisation de l'Occident médiéval est, au niveau du symbole, le fruit de la tension entre Carême et Carnaval. Carême, [...] c'est cette période de jeûne issu de la nouvelle religion, le christianisme. Et la culture de cette "anticivilisation" ne s'exprime jamais mieux qu'à travers le Carnaval, qui se met véritablement en place au XII^e siècle, c'est-à-dire en plein triomphe de la réforme grégorienne, pour culminer au XIII^e siècle, au cœur même des villes." In LE GOFF Jacques, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.64.

162 "le mois a six (cinq d'après le ms. de Berne) semaines, l'année compte quatre Pâques, autant de Saints-Jeans, de Chandeliers, de Toussaints, de Noël et de vendanges ; par contre, le carême ne tombe que tous les vingt ans, et encore le jeûne quadragésimal n'est-il point rigoureux, d'autant qu'il pleut des flans chauds trois fois par semaine." In VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", *op. cit.*, pp.11-12.

163 "dans le pays de Cocagne, on peut commander, toujours sans payer, des robes de *biffe*, de *brunette*, d'*escalarte* ou

individus : les différences de richesses n'ont plus lieu d'être, chacun est l'égal de l'autre et peut se consacrer à satisfaire tous ses désirs. Ces désirs que le pays de Cocagne célèbre sont destinés à satisfaire le ventre par les plaisirs renouvelés de la bouche et du sexe, et le corps tout entier par les plaisirs d'un habillement luxueux. En définitive, il n'y a rien d'extraordinaire dans tout cela : il s'agit bien d'un rêve de pauvres exposés aux privations de toutes sortes, rêve agrémenté d'une totale liberté sexuelle. Le fabliau éclaire ainsi les projections du petit peuple sur les couches les plus favorisées dont la vie est idéalisée en banquets sans fin. En cela, le fabliau est porteur de revendications, même si ces revendications paraissent bien inoffensives dans la mesure où elles sont formulées par le biais de l'humour. Et si le but premier semble être d'exorciser les peurs et les difficultés du quotidien, le fabliau esquisse malgré tout les contours d'une société idéale qu'Hilário FRANCO JUNIOR identifie comme une véritable utopie.¹⁶⁴

Enfin, comme dans le royaume de Prêtre Jean, la présence d'une fontaine de jouvence permettant à chacun de recouvrer, à tout moment, l'apparence et la condition physique de ses trente ans, semble rapprocher le fabliau des mythes de l'âge d'or.¹⁶⁵ Mais plus que de vie éternelle, les habitants du Pays de Cocagne rêvent avant tout de prolonger le plaisir : aucune recherche spirituelle ne semble se cacher derrière ce souci de durer, ni même, à première vue, la peur de la mort. Il s'agit tout simplement d'arrêter le temps à un âge permettant de profiter de tous les plaisirs sans se réfréner. La vie éternelle n'est pas une quête en soi, comme elle le fut pour Gilgamesh par exemple : elle est un moyen de poursuivre la fête. Toutefois, derrière le caractère hédoniste du récit, la dimension de contestation larvée n'est sans doute pas à minorer. Il s'agit de faire durer un temps qui d'ordinaire est celui d'une parenthèse, sauf pour les riches qui peuvent se permettre d'étendre les festivités ou, tout du moins, d'en accroître l'intensité. Dans le manuscrit C, les rêves de vie facile sont ainsi clairement associés à une égalité de condition, liée notamment à l'abolition de la propriété.¹⁶⁶

Toutefois, malgré le décalage de prime abord avec le royaume de Prêtre Jean, le *Fabliau de*

de roié, fines étofes teintes ou rayées [...], ou des produits orientaux come la soie d'Alexandrie ou le camelin", *idem*, p.11.

164 "A quoi est dû ce succès? Au fait que le pays de Cocagne est une terre imaginaire, merveilleuse, une inversion de la réalité vécue, un rêve qui projette sur le futur les attentes du présent. En d'autres termes, au fait qu'il s'agit d'une utopie." Traduction personnelle de "Qual a razão desse sucesso? O fato da Cocanha ser uma terra imaginária, maravilhosa, uma inversão da realidade vivida, um sonho que projeta no futuro as expectativas do presente." In FRANCO JUNIOR Hilário, *Cocanha, Várias faces de uma utopia*, op. cit., p.10.

165 "Encore i a autre merveille, / C'onques n'oïstes sa pareille, / Que la fontaine de Jouvent / Qui fet rajovenir la gent, / I est, et plusor autre bien. / Ja n'i avra, ce sai je bien, / Homme si viel ne si flori, / Ne si vielle fame autressi, / Tant soit chanue ne ferranz, / Ne viegne en l'age de .xxx. Anz, S'a lafontaine puet venir;" In VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", op. cit., vers 151 à 161, pp.27/28.

166 "Le passage indépendant du manuscrit C (après le vers 100, voir la *varia lectio*) ajoute quelques détails intéressants, non sans réminiscences de l'île des bienheureux de la comédie grecque : tout le monde vit plantureusement sans avoir besoin ni de foire ni de marché ; il fait toujours beau comme en mai ; on peut avoir une nouvelle femme chaque année, sans *sairemanz ne foiz*; il y a communauté de tous les biens; les guerres et les mêlées sont bannies, c'est la paix éternelle, on n'entend que les douces mélodies des vielles, des violons et des flûtes. [...] *Tot est comun entre la jant*," *idem*, pp.12 et 25, vers 112.

Cocagne n'est pas dépourvu de spiritualité. Différents niveaux de lecture peuvent être dégagés comme autant de strates différentes dans le récit : au premier abord, un texte assez court ressemblant à un simple divertissement mais dont les dimensions politique et spirituelleaffleurent avec une lecture plus attentive. Derrière les revendications égalitaires, Hilário FRANCO JUNIOR devine ainsi l'influence de courants panthéistes qui donnent au texte non seulement un sens profondément amoral, c'est-à-dire sans morale, bien plus qu'immoral selon un point de vue chrétien,¹⁶⁷ mais également une profondeur spirituelle qui va bien au-delà de la simple description de surface d'un "pays à l'envers". Le pays de *Cocagne* est un espace de fête sans fin où le sacré devient quotidien. En rapprochant les débauches et les renversements de valeurs opérés dans le fabliau de la Fête des Fous qui marquait le passage à la nouvelle année, Hilário FRANCO JUNIOR voit dans le texte une recherche obsessionnelle du sacré par des voies détournées, loin du regard et du contrôle des autorités. D'inspiration panthéiste, le pays de *Cocagne* puise donc dans un fond imaginaire païen qui remonte au moins à l'Antiquité gallo-romaine et qui met l'individu en relation directe avec Dieu.¹⁶⁸ Le fabliau est donc bien plus que l'expression des revendications et des angoisses des couches les moins favorisées : il se présente comme une réappropriation, en direct, du sacré.¹⁶⁹ L'aspect anodin, divertissant du texte, en première lecture, prend donc une dimension subversive très forte, une fois reconnu son caractère politique et surtout spirituel.

167"Le *Fabliau de Cocagne* est amoral. La raison profonde est, selon nous, qu'il repose sur l'idée panthéiste qui veut qu'un être humain soit en même temps les autres, que chaque être humain est aussi tous les êtres humains parce que Dieu est l'essence de toutes les créatures, parce que celles-ci sont Dieu." Traduction personnelle de "*o Fabliau de Cocagne é amoral. A razão profunda disso é, propomos, a noção panteísta de que um ser humano é ao mesmo tempo os outros, de que cada ser humano é todos os seres humanos porque Deus é a essência de todas as criaturas, porque estas são Deus.*" p.243 du tapuscrit, communication personnelle, juin 2010. Version éditée in FRANCO JUNIOR Hilário, "O porco, o homem e deus : a utopia panteísta a Cocanha", ch 8, *Os três dedos de Adão. Ensaaios de mitologia medieval*, op. cit.

168"Le *Fabliau de Cocagne* ne fonctionnait pas seulement comme une soupape de sécurité vis-à-vis des tensions provoquées par les transformations rapides de la société à cette époque. Le pays merveilleux avait une raison existentielle plus profonde, permettant de lui donner avec pertinence le sens pris par la Fête des Fous [...]. Vu de l'extérieur, ce pays est une terre de non-sens [...]. Vu de l'intérieur, il s'agit d'une terre de connaissance folle de Dieu." Traduction personnelle de "*O Fabliau de Cocagne não funcionava [...] apenas como válvula de escape para as tensões provocadas pelas aceleradas transformações da época. O país maravilhoso tinha uma razão existencial mais profunda, podendo se aplicar a ele o pertinente entendimento da Festa dos Loucos [...] Vista de fora, aquela é terra do nonsense [...] Vista de dentro, é a terra da sábia loucura de Deus.*" *Idem*, pp.257-258 du tapuscrit.

169"Il s'agit d'un décalage ontologique, d'une réaction à une civilisation qui avait fragmenté et organisé artificiellement le chaos primordial. Le pays de *Cocagne* est une orgie au sens littéral de "possession divine par la fête", de retour – même éphémère et illusoire – au chaos. Il est fusion totale entre l'Absolu et le relatif, l'Infini et le fini, l'Universel et le particulier, le Sujet et l'objet. Il est négation de l'Histoire" Traduction personnelle de "*Trata-se de espaço ontológico, de reação à civilização que tinha fragmentado e classificado artificialmente o caos primordial. A Cocanha é uma orgia no sentido literal de "posseção divina na celebração", de retorno mesmo que efêmero e ilusório àquele caos. Ela é fusão total entre Absoluto e relativo, Infinito e finito, Universal e particular, Sujeito e objeto. É negação da História*" *Id.*, pp.258-259 du tapuscrit.

La quête du paradis terrestre dans l'Occident chrétien

Géographie du paradis : le glissement vers l'ouest

Dans l'Occident chrétien, les évocations de l'âge d'or trouvent un terrain particulièrement propice à leur développement avec le regret du paradis perdu de la Genèse. Malgré les discussions, l'idée que le paradis terrestre existait réellement s'est globalement imposée dès les premiers siècles du christianisme.¹⁷⁰ Plus tard, d'Isidore de Séville¹⁷¹ à Thomas d'Aquin, la doctrine dominante restera celle d'une interprétation littérale du texte de la Genèse,¹⁷² même si, peu à peu, ce jardin merveilleux des origines est considéré comme étant hors de portée.¹⁷³

Cependant, si le paradis devient inaccessible aux simples mortels, subsiste l'espoir de s'en approcher suffisamment pour profiter des pays fabuleux qui se trouvent dans son voisinage et sont supposés, du fait de cette proximité, posséder quelques-unes de ses caractéristiques.¹⁷⁴ A cet égard, l'influence d'Isidore de Séville se révèle prépondérante. En "recyclant" les thèmes antiques, en particulier celui des Iles Fortunées, il s'appuie sur des croyances fortement ancrées dans les imaginaires et dont l'impact est, en conséquence, très important. Cet impact est d'autant plus fort que les écrits d'Isidore

170 "A quelques exceptions près, [...] l'Occident a penché massivement du côté du réalisme au sujet du paradis d'Adam et Eve. Lactance par exemple est de ceux qui entendent au sens matériel – *corporaliter* – le texte de la Genèse et y voient l'évocation d'un lieu réel [...]. Saint Augustin (†430), quant à lui, aborda de front la question de la réalité historique du paradis terrestre. [...] il penche finalement plus vers le réalisme que vers l'allégorisme." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., pp.30-31.

171 "La paradis est un lieu situé en Orient. [...] L'entrée de ce lieu fut condamnée après le péché perpétré par l'homme." Traduction personnelle de "*El paraíso es un lugar situado en tierras orientales [...] La entrada de este lugar se cerró después del pecado del hombre.*" In San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Edición bilingüe, II, texto latino, versión española, notas e índices por José OROZ RETA y Manuel A. MARCOS CASQUERO, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, p.167.

172 "Isidore, après des hésitations, adopte [...] le point de vue augustinien. [...] Au cours des siècles postérieurs, d'autres grandes autorités opinèrent dans le même sens. Tel, par exemple, l'érudit anglo-saxon Bède, l'un des "fondateurs" du Moyen Age (né en 673, mort en 736) et l'un des auteurs les plus lus et les plus fréquemment cités ensuite pendant un demi-millénaire, au point qu'on le respecta à l'égal d'un Père de l'Eglise [...] Pierre Lombard (†1160) ne pouvait éviter d'aborder dans ses *Sentences* la question majeure du paradis terrestre. Héritier, à cet égard entre autres, de toute la tradition augustinienne, il l'adopte entièrement [...]. Saint Thomas d'Aquin part des *Sentences* de Pierre Lombard [...] pour poser à son tour la question [...] Selon son habitude, le grand docteur donne les arguments pour et contre pour se ranger ensuite à la position de saint Augustin." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., pp.32-34.

173 Une synthèse récente des différentes théories relatives à l'existence du paradis a été réalisée par Corin BRAGA: "Les différentes conceptions émises par les pères sur la relation entre le Paradis terrestre et le Paradis céleste peuvent s'ordonner sur une échelle qui va de leur identification complète, chez certains des premiers pères, à la disjonction totale, qui deviendra le dogme de l'Eglise. [...] si les pères des premiers cinq siècles pouvaient choisir librement et osciller entre différents modèles, après Isidore de Séville [...], l'image du Paradis terrestre, fortement contrastées avec celle du Paradis céleste, est devenue fixe, sans souffrir d'autres modifications doctrinaires." in BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Eden oriental, Le Paradis interdit au Moyen Age tome I*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp.92-107.

174 "Au cours du haut Moyen Age, le séjour intermédiaire où les justes attendaient la résurrection s'effaçait progressivement de l'imaginaire chrétien. Mais persista plus longtemps la conviction que le jardin d'Eden n'avait pas disparu de la terre ; il était toutefois devenu inaccessible. A cette croyance s'en ajoutait une autre qui incita aux grandes découvertes : si le paradis terrestre était désormais interdit subsistaient, plus ou moins proches de lui, ou quelque part au loin, des contrées heureuses et merveilleuses que des hommes audacieux pouvaient atteindre et qui leur apporteraient des richesses fabuleuses." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., p.59.

ne se contentent pas seulement de conforter des croyances anciennes : ils consacrent leur intégration dans l'imaginaire chrétien.¹⁷⁵ Pour répondre aux exigences du dogme chrétien, l'Eden est placé à l'extrémité orientale du monde et à son point le plus haut. Il faut souligner cette place particulière attribuée au paradis : dominant le monde des hommes, sa position haute accroît le sentiment d'inaccessibilité tout en renforçant son caractère sacré. Cette place se retrouve notamment dans les cartes dessinées dans les monastères qui s'efforcent de mettre en adéquation représentations du monde et dogmes en vigueur.¹⁷⁶ Toutefois, il n'y a pas que de la soumission – ou de l'adhésion – au modèle dominant : la position haute correspond à un imaginaire précis. Olivier KELLER, pour sa part, y voit un imaginaire typiquement néolithique qui peu à peu fait migrer vers le ciel les divinités auparavant présentes dans une sorte de monde parallèle : le monde de l'autre côté de la paroi. La force de frappe imaginaire de la position haute est telle qu'elle se retrouve également chez COLOMB. Bien que le troisième voyage de l'explorateur se situe au-delà des bornes temporelles choisies pour ce travail, il est cependant intéressant de rappeler que COLOMB, découvrant l'embouchure de l'Orénoque et devinant qu'un fleuve d'une telle puissance ne peut pas traverser une île mais bien un continent, en viendra à imaginer que le sommet du monde est tout proche, qu'il donne à la terre une forme de poire et que le paradis ne peut pas être loin. Même s'il n'a jamais mis les pieds sur le continent américain, Christophe COLOMB déduit sa présence grâce à ses talents d'observateur et à ses connaissances : il s'agit d'une véritable démarche scientifique au sens le plus contemporain qui soit. Cependant, son hypothèse scientifique est immédiatement doublée d'une dimension spirituelle forte: pétri de christianisme, COLOMB est également traversé par l'imaginaire des hauts lieux avec lequel il renoue au gré de cette déduction logique relative à l'existence d'un nouveau continent.¹⁷⁷ Il semble ainsi que, quel que soit le degré de connaissance, quelle que soit la lucidité, les éléments structurants de l'imaginaire pèsent lourd sur les représentations et les

175"À l'époque chrétienne, Isidore de Séville donna une nouvelle fortune à cette croyance en lui faisant une place dans sa géographie qui influença ensuite de façon durable la culture de l'Occident. Isidore désirait certes qu'on ne confondit pas ces îles bénies avec le paradis terrestre, dont il affirmait par ailleurs l'existence continuée en Orient. Mais cette distinction une fois établie, il confirmait sans équivoque leur réalité [...]. L'affirmation d'Isidore de Séville fut ensuite reprise de siècle en siècle." *Idem*, pp.133-134.

176"les planisphères, "mappemondes" et cartes sorties des ateliers monastiques du IX^e au XII^e siècle placent en général l'Orient en haut. L'histoire sacrée commande leurs conceptions géographiques. Ils situent le paradis terrestre à la fois au début de l'aventure humaine et au sommet de la représentation graphique." *Id.*, pp.81-82.

177"Colomb, qui souffrait fortement des yeux, ne put descendre à terre. Mais il observa des phénomènes étranges. Le premier était que là débouchait un fleuve dont le courant était si puissant que l'eau restait douce assez avant au large. Ce fleuve est l'Orénoque. Colomb n'en avait jamais vu d'une telle puissance. Dès qu'il s'en éloigne, il en tire toutes les conséquences. Nécessairement, ce fleuve venait d'une très haute montagne, et possiblement de celle du Paradis terrestre [...]. On lira, comme il conclut dans son journal de bord, que la terre n'est pas sphérique, mais en forme de poire, et qu'en son point saillant comme un téton de femme est le lieu du Paradis terrestre. Dans la lettre qu'il écrira un peu plus tard aux Rois, il précisera : "Et je dis que si ce n'est pas du Paradis terrestre que vient ce fleuve, c'est d'une terre infinie, et donc située au midi, et de laquelle jusqu'à ce jour il ne s'est rien su." *In* COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1 Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op.cit.*, p.28.

développements de la logique.

La géographie du paradis s'inspire tout autant de l'héritage imaginaire des siècles antérieurs que des découvertes – et surtout des redécouvertes – effectuées au Moyen Age et plus particulièrement à partir du Xe siècle lorsque la conception sphérique de la terre se généralise.¹⁷⁸ Bien sûr, les frontières sont floues et les visions d'un monde plat et d'un monde sphérique vont cohabiter encore pendant quelques siècles, de même que l'idée du disque terrestre n'a pas complètement étouffé celle d'une nature sphérique de la terre, au moins parmi les élites.¹⁷⁹ Toutefois, même si la vision d'une terre plate ne faisait pas l'unanimité et si cette conception du monde n'a pas forcément investi les imaginaires de toutes les couches de la société, la possibilité que la terre fût plate a sans doute constitué un frein majeur aux voyages d'exploration. La peur d'être précipité dans le vide aux extrémités de la terre était ainsi, à défaut d'être largement partagée, bien réelle.¹⁸⁰ Et cette peur ne sera pas atténuée par le modèle globulaire dans la mesure où le monde sphérique envisagé est parcouru de zones infranchissables par l'homme.¹⁸¹

L'évolution des cartes reflète celle des représentations mais elle est aussi le témoin de la persistance

178 "Vers le début du deuxième millénaire, le modèle de la terre sphérique située au centre du monde sort de la relative pénombre à laquelle l'avait contraint le modèle chrétien de la terre plate. Au Xe siècle, Gerbert d'Aurillac, le futur pape Sylvestre II, enseigne la forme de la terre sur une sphère de bois quadrillée. Au XIIIe siècle, Jean de Sacrobosco écrit son important traité *De sphaera*, texte autoritaire qui servira de manuel même encore après la découverte du nouveau monde." In BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Avalon occidentale, Le paradis interdit au Moyen Age tome 2*, L'Harmattan, Paris, 2006, p.269.

179 "Bien que les cartes T-O aient dominé le Moyen Age, les chercheurs des deux dernières décennies sont arrivés à la conclusion que la pensée médiévale n'a jamais abandonné effectivement la vision de l'Antiquité tardive du globe terrestre situé au centre de la sphère de l'univers. Jeffrey Burton Russell, par exemple, est d'avis que, excepté pour Lactance et Cosmas Indicopleustès, la théorie de la terre plate n'est qu'une invention des recherches ultérieures, projetée sur une époque où elle n'a jamais été populaire. Norman J.W. Thrower remarque à son tour qu'il n'y a pas de preuve que l'homme médiéval en général crût dans le modèle de la terre plate et que, en revanche, nombre de témoignages montrent que la plupart des savants influents de l'époque acceptaient le modèle globulaire." *Idem*, p.265.

180 "Le plus grand obstacle rencontré par les premiers explorateurs qui pensaient partir vers le Sud ou vers l'Ouest, avant les difficultés à trouver des sponsors et à armer leurs navires, était un obstacle théorique assez fort pour inhiber toute initiative. L'ancien modèle de la terre plate, perpétué par les cartes T-O, suscitait la peur que, aux marges de l'Océan, l'eau ne se précipitât dans des abysses maritimes. Cette perspective terrifiante hantait encore l'imaginaire populaire des milieux peu cultivés où Colomb recrutait son équipage." *Id.*, p.268.

L'idée d'une terre plate était donc sans doute bien plus "populaire", c'est-à-dire ancrée dans les imaginaires des couches les moins favorisées, que les autres passages du texte de Corin BRAGA le laissent entendre. Concernant le premier équipage de COLOMB, Michel LEQUENNE dans son introduction au *Journal de bord* du premier voyage souligne également les difficultés du navigateur pour recruter : "Un grand mérite revient à Martin Alonso Pinzon qui, à la fois, fournit un bateau, la *Pinta*, [...] et réussit de toute son autorité à convaincre et séduire des marins, essentiellement de Palos de Moguer, de se lancer dans cette aventure, à leurs yeux des plus risquées. Les condamnés de droit commun eux-mêmes, auxquels les Rois accordaient leur grâce s'ils acceptaient de s'y embarquer, préférèrent la prison à une mort considérée comme certaine. Seuls deux condamnés à mort prirent le risque et y gagnèrent d'être graciés à leur retour." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1 Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op. cit.*, p.17.

Une fois parti, COLOMB devra d'ailleurs user de tout son pouvoir de persuasion pour convaincre son équipage de poursuivre et déjouer les projets de mutinerie.

181 "avec le modèle de la terre sphérique, la théorie des zones donnait naissance à la crainte que le froid ou la chaleur [...] ne fassent glacer ou bouillir le sang de tout malchanceux explorateur hasardé dans ces parages. La ligne de l'Equateur était imaginée comme un écran infranchissable." In BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Avalon occidentale, Le paradis interdit au Moyen Age tome 2, op. cit.*, p.268.

des croyances relatives au "bout du monde" ou à ses zones interdites. Les cartes T-O, où est figuré le monde habitable – l'œkoumène - entouré par l'océan, doivent ainsi être mises en correspondance avec l'apparition et la généralisation des cartes des zones : tandis que les premières figurent l'espace dévolu à l'être humain, les secondes dressent la carte de l'univers.¹⁸² Les efforts entrepris pour cartographier le monde participent ainsi d'une entreprise de "validation" du dogme chrétien, mais, plus largement, d'une volonté de saisir le monde physique dans son intégralité. Cette volonté de connaissance est largement encouragée, voire suscitée par l'expansion atlantique des royaumes ibériques. La prise des Canaries par les Espagnols, celle de Madère et des Açores par les Portugais, mais, surtout, les expéditions d'exploration de ces derniers le long des côtes africaines relancent les spéculations sur la géographie terrestre.

Parmi les théories dominantes, figure celle de l'équilibre des continents. Pour le Moyen Âge, l'Europe est ainsi équilibrée au sud par l'Afrique tandis que ce qui était connu du continent asiatique devait être équilibré soit par une extension au sud de ce même continent, soit par le prolongement vers l'est de l'Afrique. Christophe COLOMB proposera, pour sa part, une autre interprétation. Le passage du Cap de Bonne Espérance par les Portugais en 1488 lui permettait en effet de limiter les contours de l'Afrique, tandis que les récits de voyages, en particulier ceux de Marco POLO, battaient en brèche l'idée que l'Asie pût descendre loin vers le sud. Si la théorie de l'équilibre des continents était vraie, il fallait donc soit une myriade d'îles, soit un autre continent.¹⁸³ La théorie de l'équilibre des continents sert donc les desseins de COLOMB même si l'incertitude demeure quant à la largeur de l'océan. En se basant sur les hypothèses les plus basses, le projet de traversée devenait envisageable, d'autant plus que de la présence de supposées nombreuses îles devait faciliter la progression vers l'ouest.¹⁸⁴ Le navigateur obtiendra donc, après des années d'effort, le soutien des

182"les deux types de mappemondes, les cartes T-O et les cartes des zones, ne s'excluaient pas d'une manière irréconciliable. Les cartes zonales offraient un cadre qui permettait d'inclure la terre dans la géométrie de l'univers, alors que les cartes T-O donnaient une image géographique globale de l'*oïkoumène*. Pendant les premiers siècles du deuxième millénaire, l'effort des docteurs et des savants n'a pas visé la dislocation et le remplacement d'un modèle par l'autre, mais plutôt l'accommodation réciproque des deux paradigmes." *Idem*, p.270.

183"alors que le Moyen Âge réglait l'harmonie terrestre soit en étendant l'Asie aussi loin au sud que l'Afrique, soit en étendant l'Afrique aussi loin à l'est que l'Asie, soit enfin en les faisant se rejoindre quelque part en Orient [...] deux éléments vont lui permettre de parfaire sa conception : l'un, c'est le passage du cap de Bonne-Espérance par Bartolomeu Dias, en 1488, qui prouve que l'Afrique est un continent purement occidental ; l'autre est la lecture de Marco Polo, lequel est revenu de Chine par mer, et au nord de l'équateur, ce qui prouve que l'Asie est un continent purement boréal. L'équilibre exige donc soit d'innombrables îles, soit un continent inconnu." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1, Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op. cit.*, p.13.

184"La notion de rotondité de la terre, déjà avancée dans l'Antiquité, est communément admise : Aristote peut apporter son autorité à une telle entreprise : n'avait-il pas écrit que "la région des colonnes d'Hercule et l'Inde sont baignées par un même océan"? Le seul problème qui se pose est celui des dimensions de cet océan. Or, certains géographes ont tendance à lui donner des dimensions restreintes. [...] Ajoutons que cet océan réduit est jalonné d'îles qui, pour les contemporains, sont bien réelles : l'île des Sept-Cités, l'île de Saint-Brendan [...] et l'île d'Antilia." In ADELAIDE-MERLANDE Jacques, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes, Des Précolombiens à nos jours*, *op. cit.*, p.45.

souverains espagnols. Leur ralliement est, certes, plus motivé par les rivalités qui les opposent aux Portugais et à la nécessité de contourner le monde musulman par une nouvelle voie que par la volonté de valider une quelconque hypothèse scientifique. La course de Christophe COLOMB vers l'Ouest aura ainsi pour principale visée, outre la justification religieuse de répandre le christianisme, de trouver un chemin d'accès supplémentaire, et surtout plus rapide, aux merveilleuses richesses de l'Asie, en particulier celles de la Chine et du Japon. Bloquée à l'est et au sud par les musulmans,¹⁸⁵ empêchée de suivre la voie tracée par les Portugais le long des côtes africaines, l'Espagne va donc s'intéresser à un itinéraire jugé jusque-là trop risqué, voire même fantaisiste: passer par l'ouest et traverser l'océan.¹⁸⁶ En donnant leur accord pour cette entreprise, les souverains espagnols vont contribuer, par la même occasion, au déplacement du paradis à l'ouest de l'Europe.

Si les royaumes asiatiques les plus lointains sont potentiellement accessibles par une traversée des mers par l'ouest, les terres qui jouxtent le paradis le sont donc également. Il s'opère ainsi un glissement vers l'ouest du paradis oriental que Corin BRAGA analyse à la lumière de l'imaginaire de l'île et de l'influence de la matière d'Irlande au tournant du premier millénaire.¹⁸⁷ La quête de Christophe COLOMB et sa découverte des Grandes Antilles au cours de son premier voyage va donc donner corps à des constructions imaginaires qui sont les héritières, à la fois de l'Antiquité, mais aussi de cette matière d'Irlande qui envisageait la quête du paradis plus comme une traversée maritime vers l'ouest que comme un long cheminement par terre vers l'est.¹⁸⁸ D'un point fixe à l'est, le paradis devient une frontière mouvante à l'ouest. Le caractère mouvant du paradis sera porté à

185 "C'est en fait le blocage de l'Europe par l'Empire ottoman, ruineux intermédiaire des richesses et des épices de l'Asie devenues indispensables à l'économie des Etats occidentaux, qui obligea ceux-ci, à l'heure de leur fiévreux essor, à se poser le problème de la voie de l'Ouest, en franchissant le grand Océan." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1, Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op. cit.*, p.9.

186 "Quand enfin, au début de 1492, Grenade tomba, mettant fin au dernier royaume musulman de la péninsule Ibérique, les souverains, récompensés de cette victoire par la décision du nouveau pape Alexandre VI, ex-cardinal Borgia, de les faire Rois Catholiques, purent enfin se pencher avec attention sur le projet de COLOMB. Malgré l'ultime rejet par leur commission, ils prêtaient maintenant une oreille attentive à leurs proches, Santangel et Deza, qui insistaient sur l'intérêt d'une voie courte vers l'Asie, alors que la voie par le tour de l'Afrique leur était fermée par le monopole qu'ils avaient eux-mêmes accordé au Portugal." *Idem*, p.16.

187 "à la fin du premier millénaire et au début du second, les "matières" d'Irlande puis de Bretagne ont fait une vigoureuse entrée dans la littérature européenne. L'apport d'images et de symboles païens frais a donné une nouvelle impétuosité à l'imaginaire paradisiaque. [...] La modification la plus importante provoquée par la "matière d'Irlande" a été la délocalisation du Paradis. Le jardin de Dieu a été identifié aux îles de l'éternelle jeunesse, au Mag Mell celtique, et a été disloqué de l'Extrême-Orient et resitué à l'extrême Occident. Quelques siècles plus tard, quand les globes terrestres remplaceront les cartes T-O, l'opposition entre l'Est du schème biblique et l'Ouest de l'eschatologie celtique sera résolue par la conjonction des deux extrémités dans un lieu unique, situé aux antipodes du monde connu, diamétralement opposé à la Jérusalem (qui est le centre de l'*oïkoumène*)." In BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Avalon occidentale, Le paradis interdit au Moyen Age tome 2*, *op. cit.*, p.6.

188 "la mythologie celtique récupérée et retransmise à toute l'Europe par les moines d'Irlande parlait d'îles paradisiaques situées dans les ténèbres de la mer. Pour y arriver, il ne fallait plus traverser les déserts arides de l'Asie et les territoires merveilleux de l'Inde, mais naviguer par les brumes épaisses et les abysses insondables de l'Océan. Un nouveau type de quête se dessinait ainsi : le voyage terrestre était remplacé par le voyage maritime, les bêtes des Indes étaient troquées pour les monstres de l'abîme, les cellules des moines étaient relayées par les îles des anachorètes, et le jardin d'Eden par Tir Tairngirne (*terra repromissionis sanctorum*)." *Idem*, p.6.

son summum au moment de la colonisation protestante du plateau des Guyanes avec l'apparition d'un "Eldorado voyageur» se déplaçant au gré des découvertes pour reculer à chaque fois vers des lieux encore inaccessibles aux Européens.

Malgré les différences, la conception de la quête du paradis semble ainsi toujours reposer sur une recherche de terres préservées : le voyage vers cet ailleurs se confondant avec un voyage dans le temps vers un passé idyllique. Pour l'époque actuelle, où voir le plus loin possible dans l'espace signifie remonter le temps pour observer les débuts de l'univers, il est surprenant de voir à quel point ce lien entre espace et temps semble toujours avoir été soupçonné, même de manière la plus irréaliste qui soit. Evidemment, le décalage entre la physique contemporaine et les représentations de l'époque est immense : il n'y a même pas lieu de faire de comparaison. Mais si d'un point de vue scientifique et technique, les démarches sont très éloignées, il n'est pas certain que les imaginaires le soient tout autant. Bien sûr, les représentations du monde ont bougé, mais la part de rêve, la part de questionnement existentiel de tout cerveau humain influence sans doute, ne serait-ce que d'une infime façon, les motivations et les aspirations des chercheurs. Pourquoi s'intéresser à tel ou tel champ scientifique si ce n'est, peut-être, parce que l'individu perçoit, même sans en avoir une claire conscience, que les questions soulevées par telle ou telle discipline entrent en correspondance avec ses interrogations les plus profondes, c'est-à-dire celles qui le constituent?

La quête du paradis est donc également une quête physique : un déplacement qui finit par se suffire en soi. L'arrivée, en effet, importe peu du moment que le mouvement est lancé. La conception initiatique du voyage remonte sans doute au moins aux premières civilisations urbaines de la haute Antiquité. Le voyage a ainsi valeur de voyage intérieur mais aussi de retour au centre du monde et donc à l'origine du monde. Gilgamesh retrouve l'homme sauvé du déluge et pénètre assez loin dans le domaine des dieux pour s'emparer – très brièvement – du secret de l'immortalité. L'imaginaire du voyage mériterait de longs développements. Dans le cadre de ce travail, il est surtout important de noter le lien entre voyage spatial et temporel et la correspondance tout aussi capitale pour l'être humain entre exploration du milieu et découverte de soi.

La multiplication des centres du monde : quête du paradis et millénarisme chez Christophe COLOMB

Un condensé des représentations du paradis terrestre à la fin du Moyen Age se retrouve chez Christophe COLOMB. Persuadé de s'en approcher en allant vers l'Asie, mais par la route de l'ouest, le navigateur va, comme il a été vu précédemment, plaquer ses connaissances et ses croyances sur les peuples et les îles qu'il va découvrir sans jamais, ou presque, se remettre en question. Persuadé de connaître ce qu'il allait trouver, il est normal qu'il se soit persuadé d'avoir touché au but. Cette attitude reflète globalement les comportements de l'époque et il n'est pas possible de blâmer COLOMB pour cela.

La quête de COLOMB s'inscrit dans un vaste mouvement de redécouverte de la géographie antique, en particulier celle de Ptolémée qui rend difficile l'identification de Jérusalem au centre du monde.¹⁸⁹ Alors que pour les premiers croisés, cheminer vers Jérusalem signifiait s'approcher de la Jérusalem céleste et toucher le centre du monde, c'est-à-dire, le paradis,¹⁹⁰ à la fin du XVe siècle, ce sont désormais les "substituts" de la Cité Sainte, comme les appelle Alain MILHOU, qui hantent les imaginaires.¹⁹¹ Ces nouveaux "centres du monde" correspondent à la fois à une recherche religieuse, mais aussi à un élan "nationaliste" qui traverse les monarchies européennes : chacune se voulant la nouvelle Jérusalem, le nouveau centre du monde.¹⁹² Cette tendance à se considérer comme le peuple élu a été particulièrement sensible dans la péninsule ibérique. COLOMB n'échappera pas à ces tendances profondes en promouvant l'image des rois espagnols en souverains des derniers jours.

Mais la quête de Christophe COLOMB ne prendra véritablement un nouveau tour qu'après le troisième voyage au cours duquel il pense avoir découvert l'embouchure de l'un des fleuves du paradis. Au-delà de cette découverte extraordinaire, la catastrophe en cours à Hispaniola où la

189"La redécouverte de la *Géographie* de Ptolémée dans l'Europe du début du XVe siècle eut pour conséquence une plus grande difficulté à concilier comme auparavant œkoumène plat et "sphère cosmographique". D'après Ptolémée, en effet, les terres habitables couvraient 180° à partir des Îles Fortunées, ou Canaries, ce qui excluait : 1) que l'œkoumène pût être considéré comme pratiquement plat, étant donné son énorme étendue; 2) que Jérusalem pût être située en son milieu." In MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, op. cit., p.346.

190"Pour mesurer les différences entre l'attrait exercé par la Cité Sainte au temps des premières croisades et celui qui survivait dans les rêves de la première Renaissance, il faut se souvenir que pour ceux qui suivirent Godefroy de Bouillon et Pierre l'Ermite, pour les *milites*, mais encore plus pour les *pauperes*, Jérusalem était vraiment le centre du monde, l'*umbilicus mundi*, où ils devaient attendre la Parousie une fois terminée la lutte contre l'Antchrist. Pour eux, la Jérusalem terrestre, la Jérusalem messianique et la Jérusalem céleste se confondaient. [...] Cheminer vers Jérusalem était, de ce fait, comme retourner aux origines, retrouver le Paradis perdu." *Idem*, p.342.

191"Jérusalem ayant en grande partie perdu de son attrait à la fin du Moyen Age, on lui trouva des substituts qui jouèrent un rôle assez semblable. Il faut insister d'abord sur la fascination exercée par le Paradis terrestre et les pays asiatiques [...]. Dans des récits comme celui de Mandeville, l'exotisme paradisiaque des Trois Indes avait plus d'importance que l'intérêt accordé à Jérusalem, en dépit de la permanence de son mythe. N'en était-il pas de même pour Colomb? Dans les récits de voyages du bas Moyen Age, le thème de la quête du Paradis ou d'autres lieux exotico-sacrés se substituait progressivement à celui de l'exode chrétien vers Jérusalem." *Id.*, p.347.

192"Il pouvait [...] se produire une sorte d'intégration du mythe de Jérusalem dans une problématique monarchique et/ou nationale. Je veux parler des mythes de la Nouvelle Jérusalem et du Centre (géographique, spirituel et politique) liés à ceux de la terre élue, du peuple élu et du roi élu, qui connurent tant d'importance aux XVe et XVIe siècles, et encore au-delà." *Ibidem*, p.348.

situation a depuis longtemps échappé à COLOMB et où les représentants des souverains espagnols sont engagés dans une épreuve de force avec les populations locales et les derniers fidèles du navigateur, a sans doute également beaucoup joué sur l'état d'esprit du marin. Fait prisonnier à la fin de son troisième voyage et ramené enchaîné jusqu'en Espagne, COLOMB se voit interdire de repartir vers les Indes. Dans les faits, un quatrième voyage lui sera accordé. Ce sera un voyage de découverte uniquement et non de conquête qui, en partie à cause de mauvaises conditions météorologiques, va tourner au désastre. Quoi qu'il en soit, à son retour du troisième voyage, COLOMB pense qu'il ne pourra plus jamais remettre les pieds de l'autre côté de l'Atlantique. Il se lance alors à corps perdu dans ses recherches sur la fin du monde.¹⁹³

Cependant, l'influence de la pensée millénariste a sans doute été déterminante bien avant ce troisième voyage. Car si l'espoir de découvrir des pays fabuleux à proximité du paradis a encouragé les grands voyages d'exploration et a servi de justification à bon nombre d'entreprises commerciales et militaires, cet espoir se doublait souvent d'une volonté d'évangélisation. L'importance du projet évangélisateur ne doit donc pas être minimisée, en particulier chez Christophe COLOMB qui se sent, en effet, investi d'une mission.¹⁹⁴ Son projet vise, non seulement à rallier les Indes par l'ouest, mais également à unifier l'œkoumène. Son entreprise apparaît ainsi comme un remarquable condensé des aspirations de l'époque. En cherchant à répandre le christianisme et à unir tous les chrétiens sous une même bannière – si possible celle des rois catholiques, COLOMB incarne à la perfection la recherche d'unité qui obsédait une bonne partie de ses contemporains. Alain MILHOU, dans son ouvrage de référence sur la spiritualité du navigateur, voit dans cette quête d'unité la crainte d'un nouveau schisme.¹⁹⁵ Loin de vouloir contester l'autorité de l'Eglise, COLOMB s'est, tout au contraire, toujours montré très respectueux des pouvoirs religieux. La quête du navigateur n'a ainsi rien de subversif. Malgré ses revers de fortune, il ne songe jamais à remettre en question

193"Obligé de se soumettre, Colomb n'en reste pas moins obstiné à trouver la voie de la poursuite d'une œuvre qui s'est élargie devant lui, avec ce qu'il croit la découverte du lieu du Paradis terrestre et d'un continent inconnu. [...] Pendant une année de retraite forcée, ses études vont porter sur les prophéties qui touchent aux réalisations millénaristes, qui doivent précéder une fin du monde dont le terme est de cent cinquante ans, selon ses calculs faits à partir de ceux de saint Augustin." In COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome 1, Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, *op. cit.*, p.32.

194Encore une fois, il faut insister sur la religiosité de Christophe COLOMB : "Las Casas nous assure qu'il avait une grande dévotion pour saint François et pour l'Immaculée Conception, que les franciscains défendaient contre les dominicains. Ses séjours au monastère franciscain de la Rabida, près du port de Palos, à partir de 1485, eurent une indiscutable influence sur son projet d'aller par mer vers les Indes. [...] Alain Milhou, qui a éclairé les diverses facettes de la religiosité de Christophe Colomb, note qu'il lisait régulièrement les livres d'heures et pratiquait la confession et la communion fréquentes, ce qui n'était pas commun chez les laïcs de l'époque." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, p.224.

195"Comme un bon chrétien médiéval, Colomb est un homme obsédé par l'unité. Il est enthousiasmé par l'idée de l'unification des *Espagnes* - unité, bien qu'elle s'écrive au pluriel – préfiguration, annonce prophétique de l'unification de l'œkoumène, sous la bannière de la Chrétienté. [...] [Colomb] dans son *Institution du Majorat* de 1498, prescrivait à son fils Diego et à ses héritiers deux missions d'unité : la croisade pour le recouvrement de Jérusalem et la croisade contre les hérétiques, au service du pape, "si dans l'Eglise de Dieu, à cause de nos péchés, naissait quelque schisme". In MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, *op. cit.*, p.171.

l'autorité des souverains ni celle de l'Eglise. Jusqu'au bout, il reste fidèle à ses principes de départ et, tout en se donnant une place importante dans le dispositif, ne se laisse pas aller à s'imaginer en souverain eschatologique. Il laisse ce rôle aux rois espagnols.¹⁹⁶ La découverte de la route maritime transatlantique semble avoir conforté COLOMB dans son espoir qu'un monde de paix, unifié et soudé autour de la religion chrétienne était possible et que son avènement était proche. Loin d'être révolutionnaire, le millénarisme du navigateur reflète ainsi très sensiblement la pensée des intellectuels de l'époque qui, malgré les agitations violentes, appelaient de leurs vœux un millenium de paix et de prospérité.¹⁹⁷

COLOMB, malgré la foi ardente qui l'habite est donc, et de loin, un modéré. Son attente de la Fin du Monde n'est pas celle d'un bouleversement imminent. Il considère bien au contraire que le Jugement dernier n'interviendra pas avant au moins plusieurs décennies et qu'il peut ainsi se consacrer à son œuvre de découvreur au contraire de nombre de ses contemporains qui pensaient que la Fin du Monde aurait lieu de leur vivant.¹⁹⁸ Christophe COLOMB n'est donc pas un esprit agité. Il pense avoir du temps pour se consacrer à son entreprise et garde confiance dans les institutions de son époque.¹⁹⁹

196" Même s'il s'est parfois comparé à David, et qualifié de "messenger des nouveaux cieux et de la nouvelle terre", [Colomb] n'a certainement jamais songé à se donner lui-même un statut de messie eschatologique. Son regard restait tourné à cet égard vers les souverains espagnols. Il est donc resté dans la ligne du messianisme officiel qui avait la faveur des souverains ibériques et n'a jamais envisagé non plus une croisade des pauvres contre les riches. D'autre part, tout en souhaitant contribuer à la reconquête et à la reconstruction de Jérusalem, Christophe Colomb n'a pas attaqué la papauté ni traité Rome de "nouvelle Babylone". [...] En revanche, il a fait des Espagnols un nouveau peuple élu et surtout inauguré une tradition appelée à une longue carrière : celle qui verra dans l'Amérique une nouvelle terre promise." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p.229.

197" Incontestablement, Christophe Colomb n'envisageait pas un millenium au sens strict. En revanche, on peut légitimement estimer qu'il rejoignait une certaine tradition millénariste, au sens large, qui plaçait avant la fin des temps une ère de paix, de réconciliation et de conversion générale de l'humanité, le danger musulman ayant été par ailleurs éliminé. Cette tradition s'enracinait à la fois dans les sibyllines chrétiennes et dans le joachimisme. En fait, le navigateur génois annexa au profit des rois d'Espagne et dans la lignée d'Arnauld de Villeneuve les prophéties relatives au souverain des derniers jours. La découverte des Indes occidentales semblait confirmer que le temps était maintenant venu où l'évangile allait être prêché sur toute la terre." *Idem*, p.228.

198" sur la base de ses lectures [...] il se livrait au jeu du calcul de la date de la Fin du Monde. Mais nous savons qu'il y avait tolérance, à son époque, à l'égard de ces supputations. Ses calculs, en outre, ne débouchaient pas sur des conclusions angoissantes. Il prévoyait que la consommation des siècles n'arriverait pas avant 1656 [...] [alors que] de nombreux visionnaires [...] annonçaient la catastrophe finale pour leur propre génération." In MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, op. cit., p.410.

199" Loin de contester les deux piliers de la Chrétienté de son temps- le roi d'Espagne et le Pontife romain – [Colomb] préféra les honorer et même les célébrer, en homme conscient de son propre destin providentiel, mais respectueux des hiérarchies établies, sans lesquelles son entreprise ne pouvait prospérer." *Idem*, p.412.

L'abandon progressif du paradis de la Genèse : de la nostalgie de l'âge d'or au "programme politique"

A mesure que le paradis s'éloigne et que le centre du monde qu'était Jérusalem est remplacé par des centres multiples, l'idée-même d'existence du paradis terrestre est peu à peu abandonnée.²⁰⁰ Les espoirs soulevés par la découverte de l'arc antillais puis du continent américain s'étiolent.²⁰¹ La vision paradisiaque de ces terres et peuples "nouveaux" laisse place à une diabolisation qui va servir amplement les projets de colonisation jusqu'à aboutir, au XVI^e siècle à une condamnation pure et simple des rêves de paradis terrestre.²⁰²

Avant ce renoncement radical – mais doctrinaire - au paradis terrestre de la Bible, s'est affirmée l'idée qu'il est possible de recréer sur terre les conditions d'avant la chute : c'est-à-dire celles d'une égalité et d'un bonheur parfaits. Norman COHN estime que la bascule s'opère à la fin du XIV^e siècle à la faveur des révoltes populaires qui agitèrent le Nord de l'Europe, à commencer par l'Angleterre.²⁰³ Pour Jean-Jacques WUNENBURGER, il ne s'agit pas encore d'utopie au sens strict.²⁰⁴ Pourtant, si le projet politique n'est pas encore très clair, l'idéal mystique et religieux est

200" Au Moyen Age, dans l'Europe chrétienne, la croyance la plus générale relativement au paradis terrestre est qu'il existait encore sur notre terre. Il était, certes, inaccessible [...], mais il n'avait pas disparu. [...] Des voyageurs tentaient de s'approcher de lui et les découvreurs de la Renaissance crurent avoir touché des territoires qui conservaient quelques aspects, traces et privilèges du merveilleux jardin d'Eden. Cependant, sous l'impulsion des deux réformes religieuses, on commenta à nouveau frais les premiers livres de la Genèse pour aboutir à une conclusion décapante : le paradis terrestre avait disparu. Le Déluge l'avait englouti." in DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., p.303.

201" Reprenant le scénario des anciennes quêtes de l'immortalité, des nouveaux projets d'expéditions, de conquêtes, de missions, de colonisation ont été formulés sur ces continents antipodaux et australs inconnus. Maint explorateur ou missionnaire a espéré y retrouver la fontaine de jouvence et restaurer la condition adamique de l'homme. Mais autant la critique religieuse de ces espérances hérétiques, que la réalité pratique de la colonisation, ont fini par provoquer un effondrement des espérances paradisiaques." In BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Avalon occidentale, Le paradis interdit au Moyen Age* tome 2, op. cit., p.349.

202" Si la pensée traditionnelle a été finalement obligée de reconnaître l'existence des antipodes, que les pères avaient farouchement combattue, elle prend sa revanche en niant à ce monde la qualité de jardin d'Eden et l'identifiant plutôt au purgatoire et à l'enfer. En 1503 déjà, dans un petit traité intitulé *Cosmographia brevis*, Rodrigo Fernández de Santaella, fondateur du Collège Sainte Marie de Jésus, critique Colomb "qui a prétendu qu'en allant vers l'Occident il va vers l'Orient et ainsi arrivera au Paradis terrestre". Le durcissement des idéologies religieuses de la deuxième moitié du XVI^e siècle attire la condamnation des rêves paradisiaques, millénaristes et utopiques projetés sur le Nouveau Monde. [...] Avec le Concile de Trente, la fermeture du jardin d'Eden proclamée par la religion judéo-chrétienne est confortée dans ses bases doctrinaires. [...] Les voyages initiatiques doivent faillir irrémédiablement parce que leur point final, le centre sacré, n'est pas ou n'est plus accessible sur terre." *Idem*, pp.349-350.

203" Quand cessa-t-on de tenir une société sans distinction de statut ou de richesse pour un simple Age d'Or irrémédiablement perdu à une époque lointaine du passé? Quand commença-t-on à la concevoir comme un modèle destiné à un avenir immédiat? A en juger par les sources dont nous disposons, ce nouveau mythe social se dessina dans les remous qui précédèrent et suivirent l'année 1380. C'est peut-être dans les villes des Flandres ou du Nord de la France qu'il s'ébaucha pour la première fois, à l'époque où une virulente vague insurrectionnelle balayait ces régions; c'est, du moins, ce que l'on a avancé : encore faudrait-il en apporter la preuve. Si, toutefois, on examine les déclarations que les chroniques de la Révolte des Paysans anglais de 1381 attribuent au célèbre John Ball, on retrouve – de façon inattendue, mais sans contestation possible – le mythe qui affleure." In COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, 1957, trad. Simone Clémendot avec la collaboration de Michel Fuchs et Paul Rosenberg, Bibliothèque Histoire, Payot, Paris, 1983, p.216.

204" Genre tardif, typique de la Renaissance, [le genre utopique] se développe sur le mode descriptif, dessinant des maquettes, énumérant des mœurs ou des lois [...] depuis Platon, rendre compte de l'idéal d'une société n'est pas la

bien-là ainsi que la volonté de le réaliser. Il semble ainsi que le recul de l'idée de paradis terrestre ait pu être, d'une certaine manière, compensé par la volonté d'instaurer une société qui se rapproche de la vie adamique c'est-à-dire d'une société globalement égalitaire. Et c'est précisément parce que ce projet de société implique un retour qu'Hilário FRANCO JUNIOR l'identifie comme une véritable utopie médiévale.²⁰⁵

La conception de la vie au paradis terrestre comme une vie entre égaux revêt plus ou moins d'importance en fonction des époques. Au moment où les agitations millénaristes sont les plus fortes, il semble que la quête d'égalité supplante celle d'une vie facile et sans effort dans laquelle l'être humain pourrait jouir d'une jeunesse éternelle. Toutefois, la recherche d'égalité est souvent considérée comme un préalable permettant d'accéder à l'univers idéalisé des couches aisées de la société. Les hommes créés à l'image de Dieu profitaient, avant la chute, des bienfaits de la nature qui étaient prodigués à tous sans distinction. Cet état originel va permettre notamment de remettre en question les différences de niveaux de vie et les relations de domination et de dépendance entre riches et pauvres.²⁰⁶

Mais cet idéal d'un état de nature égalitaire n'a pas seulement sa source dans le récit de la Genèse : il traverse également l'Antiquité grecque et latine.²⁰⁷ Les auteurs antiques, en particulier Ovide, dont l'œuvre fait la synthèse de différentes traditions, vont transmettre à l'Occident latin du Moyen Age, la vision d'un monde sans différences sociales où les besoins de chacun sont satisfaits dans la plus

même chose que mettre en scène une société idéale. L'utopie apparaît précisément quand l'idéal passe du statut de substantif à celui d'adjectif, d'Idée régulatrice à celui d'objet du désir." In WUNENBURGER Jean-Jacques, "Regard et transparence : utopie et philosophie", in *Quaderni* n° 40, Hiver 1999-2000, Utopie I : la fabrique de l'utopie. pp. 145-158. Extrait p.145. doi : 10.3406/quad.1999.1433

url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/quad_0987-1381_1999_num_40_1_1433

205 "nous pensons que l'imaginaire utopique "est un produit de l'histoire qui nie l'histoire" (Franco Júnior, 1992, p.13). Négation qui s'effectue par le biais de la représentation d'un état primordial, avant le temps, antérieur à la dynamique historique et aux vicissitudes terriennes (Paradis, Age d'Or), ou par le biais de la représentation d'un état postérieur à l'histoire, existant au-delà de la fin des temps (Millennium)." Traduction personnelle de "*pensiamo che l'immaginario utopico "sia un prodotto della storia che nega la storia"* (Franco Júnior, 1992, p.13). *Negazione che si realizza o mediante la rappresentazione di un momento primordiale, posto prima del tempo, anteriore alla dinamica storica et alle vicissitudini terrene (Paradiso, Età dell'Oro), o mediante la rappresentazione di un momento posteriore alla storia, esistente al di là della fine dei tempi (Millennio)*" In FRANCO JUNIOR Hilário, *Nel paese di Cuccagna, La società medievale tra il sogno e la vita quotidiana*, op. cit., pp.18-19.

206 Dans les pages qu'il consacre à la Révolte des Paysans anglais de 1381, Norman Cohn insiste sur l'inspiration adamique de ces revendications : "Dans un passage célèbre, Froissart cite ce que l'on suppose être un sermon caractéristique de John Ball : *Si nous venons tous d'un père et d'une mère, Adam et Eve, en quoi peuvent-ils dire et montrer qu'ils sont mieux seigneurs que nous, fors parce qu'ils nous font gagner et labourer ce qu'ils dépensent?* [...] Le chroniqueur anglais Thomas Walsingham, moine de Saint-Alban, parle aussi du sermon que Ball aurait prononcé devant la foule rebelle à Blackheath; il s'appuyait sur un texte déjà proverbial, et encore célèbre aujourd'hui : *Quand Adam bêchait et qu'Eve filait / Où donc était le gentilhomme?*" In COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, op. cit., p.217.

207 "Ce sont les Grecs et les Romains qui transmettent à l'Europe médiévale la notion de "l'Etat de Nature", conçu comme un état de choses dans lequel tous les hommes sont égaux par le sang et la richesse, où nul n'est exploité ni opprimé par autrui, et qui se distingue par une bonne foi universelle, un amour fraternel et parfois, aussi, par une mise en commun absolue de la propriété et même des femmes." *Idem*, p.200.

grande concorde.²⁰⁸ L'âge d'argent puis de bronze marquent la fin de cet état de vie idéale jusqu'à l'avènement du quatrième âge, celui du fer, qui voit tous les espoirs de vie meilleure s'envoler.²⁰⁹ Pour Norman COHN cependant, au-delà de la littérature, ce sont les textes philosophiques, notamment ceux des stoïciens, qui influèrent le plus sur la conception médiévale de cet état de nature égalitaire.²¹⁰ S'appuyant sur le fait que la lumière solaire se répand sans préférence sur toute chose, les stoïciens développaient l'idée d'un retour à un état d'égalité parfaite.²¹¹ Plus tard, les stoïciens romains, plus attachés à l'ordre social, virent dans cet état de nature égalitaire un âge d'or à jamais perdu qu'il n'était même pas souhaitable de rétablir : les hommes s'étant pervertis, ils n'étaient plus en mesure de vivre selon les lois simples des débuts de l'humanité.²¹² Cette vision d'une humanité déchue est récupérée par l'Eglise pour justifier l'existence de lois et coutumes contraignantes mais aussi, en partie, celle des inégalités sociales destinées à contenir les vices des hommes.²¹³

208"Si l'on en croit Ovide, au début de l'histoire humaine, dans ce dernier Age d'Or qui précéda la déposition de Saturne par Jupiter, les hommes, sans répression, sans lois, pratiquaient d'eux-mêmes la bonne foi et la vertu. [...] La terre aussi, libre de redevances, sans être violée par le hoyau ni blessée par la charrue, donnait tout d'elle-même..." *Id.*, p.200.

209"Le dernier âge est dur comme le fer ; / En ces temps d'un métal plutôt vil, l'impiété fut présente / Sous toutes ses formes : disparus le sens moral, la vérité, la loyauté ; / S'installèrent à leur place la perfidie, la ruse, la trahison, / La violence et l'infâme appétit des richesses." In OVIDE, *Les métamorphoses*, Livre Ier, Edition bilingue, traduction française par Danièle Robert, Acte Sud, Arles, 2002, publié en ligne sur le site TexteImage par Cadmos, 2008, traduction des vers latins 130 à 134.

210"La théorie de l'Etat de Nature égalitaire constituait un thème de réflexion philosophique aussi bien que littéraire ; c'est, d'ailleurs, beaucoup plus sous sa forme philosophique que sous sa forme littéraire que ce concept devait influencer la théorie politique du Moyen Age. Déjà au IIIe siècle avant J.-C., les Stoïciens affirmaient avec force, non seulement que tous les hommes sont frères, mais qu'ils sont libres et égaux par nature." In COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, op. cit., pp.201-202.

211"Certains stoïciens considéraient l'universelle diffusion de la lumière du soleil comme le suprême exemple de justice sociale et même de communauté des biens : cette idée devint rapidement, et demeura longtemps, un lieu commun de la rhétorique de l'égalitarisme." *Idem*, p.202.

212"Contrairement à certains de leurs précurseurs grecs, les Stoïciens romains – comme on pouvait s'y attendre – n'avaient aucun intérêt à se lancer dans une propagande de type égalitaire ; pourtant, ils admettaient que jadis, dans un Age d'Or qui se perdait dans la nuit des temps, les hommes avaient vécu les uns avec les autres dans un état d'égalité. La version la plus complète de leur doctrine sur ce point est fournie par maints passages de Sénèque. [...] Sénèque est convaincu que le vieil ordre égalitaire est non seulement perdu, mais qu'il est nécessairement perdu." *Id.*, pp.204-205.

213"Au cours des siècles, les hommes sont devenus vicieux ; c'est ce qui a fait de la propriété privée, du gouvernement coercitif, de la différence de statut social, et même de l'esclavage, des institutions non seulement inévitables mais nécessaires ; non seulement ces institutions découlent de la corruption de la nature humaine, elles sont aussi des remèdes destinés à la pallier. C'est sous cette forme, et avec ces restrictions, que les Pères de l'Eglise adoptèrent la notion de l'Etat de Nature égalitaire et l'incorporèrent à la théorie politique de l'Eglise." *Ibidem*, p.205.

Joseph MORSEL souligne, pour sa part que le contrôle de l'Eglise sur la société est véritablement opérationnel à partir du XIe siècle. La multiplication des hérésies qui se produit alors a pour origine cette reprise en main de la société par l'Eglise : "Si le XIe siècle constitue un tournant (en fait, nous l'avons vu, un seuil à partir duquel les évolutions antérieures deviennent plus visibles), c'est parce que l'Eglise est en mesure d'imposer de façon hégémonique son discours, c'est-à-dire d'imposer son interprétation des textes sacrés et donc de contrôler le social – d'où la multiplication de condamnations d'hérétiques à partir de cette époque, non parce que la population sombra alors dans un délire mystique mais parce qu'il s'agissait de disqualifier les divers chrétiens qui prétendaient intervenir dans le champ du sacré". In MORSEL Joseph, avec la collaboration de Christine DUCOURTIEUX, *L'Histoire (du Moyen Age) est un sport de combat..., Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Age*

Face à cet état de fait, même un courant aussi individualiste que le Libre Esprit devient, en prônant la liberté la plus totale de ses adeptes, un mouvement de contestation de l'ordre établi. Alors que le but premier reste le salut personnel, la pensée qui sous-tend la démarche des adeptes du Libre Esprit est une remise en cause radicale des institutions et des conventions sociales.²¹⁴ La volonté de se libérer de toute contrainte rejoint le fantasme des pays d'abondance où la seule règle à respecter est d'agir à sa guise. Mais plus que de satisfaire les sens et d'offrir du loisir, la démarche des adeptes du Libre Esprit consiste à entrer en communion directe avec Dieu : en rendant superflue la médiation des institutions ecclésiastiques, ils font revivre, à leur manière, l'idéal de la vie adamique où l'homme vivait dans la proximité la plus immédiate avec son créateur.²¹⁵

Un autre retour aux sources, en apparence plus en accord avec l'orthodoxie chrétienne, est promu par la pensée de Joachim de Flore. Bien qu'il n'ait jamais été révolutionnaire ni en rupture avec l'Eglise, bien au contraire, le fondateur de l'ordre de Flore réactualise la pensée millénariste et, avec elle, l'espérance d'un temps de bonheur qu'il imagine possible sous la conduite des moines au cours d'un troisième âge dont il prédit le proche avènement.²¹⁶ La hiérarchie instaurée entre l'Eglise engluée dans le siècle et les ordres monastiques, véritable aristocratie de l'esprit, contient en elle-

destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent, op. cit., p.134.

214 Sans être véritablement populaire, le Libre Esprit est révélateur des mouvements contestataires médiévaux qui, tout en bousculant l'ordre établi, se considèrent tout autant chrétiens, sinon plus, que le reste de la société. Le Libre Esprit, en revendiquant une totale liberté de l'individu dans la foi chrétienne contient en germe toutes les révolutions à venir : "Toute étude de l'eschatologie révolutionnaire se doit donc de faire sa place à l'hérésie du Libre Esprit, même si la plupart de ses adhérents ne furent pas des révolutionnaires et même s'ils ne trouvèrent pas de disciples au sein des masses turbulentes des pauvres des villes. C'étaient, en fait, des gnostiques dont le propre salut constituait la préoccupation majeure, mais la gnose à laquelle ils parvinrent se définissait comme un anarchisme quasi mystique, une revendication de liberté si audacieuse, si absolue, qu'elle équivalait à un refus total de toute contrainte et de toute limitation." In COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, op. cit., pp.156-157.

215 "A la suite de Norman Cohn, il faut souligner à la fois les aspects doctrinaux et la pratique par lesquels les frères du Libre Esprit prirent figure de révolutionnaires et préparèrent les contestations ultérieures. Récitant son catéchisme à un bégard qui lui servait de directeur spirituel, une béguine affirmait : "Quand un homme a vraiment atteint le grand et le haut savoir, il n'est plus tenu d'observer ni loi ni commandement, car il ne fait plus qu'un avec Dieu. Dieu a créé toutes choses à l'usage de ces êtres [les spirituels] et tout ce que Dieu a jamais créé leur appartient [...]" Redoutable assurance créée par cette doctrine panthéiste : plus rien n'est péché et tout ce que tu possèdes est à moi. Combien de violences et d'excès érotiques pouvaient découler d'une si forte certitude! On comprend dès lors que la nudité adamique ait été fréquente chez les adeptes du Libre Esprit, dont le primitivisme prétendait retrouver l'innocence antérieure au péché originel." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 2, *Mille ans de bonheur*, op. cit., pp.69-70.

216 "Le premier âge, celui des laïcs et du mariage, était sous le signe du Père. Le deuxième, dominé par l'*ordo clericorum* qui vivent entre la chair et l'esprit, est sous celui du Fils. Le troisième, qui verra la promotion de l'*ordo monachorum* voués "à la liberté de la contemplation", sera sous le signe de l'Esprit. Seule cette dernière séquence de l'histoire humaine verra le grand déchiffrement du message divin, alors que nous sommes – Joachim écrit à la fin du XIIe siècle – "sous le voile de la lettre". [...] Une fois passées les inévitables turbulences de [la] transition, la "religion monastique" fera régner la paix sur le monde. Nous ne sommes pas encore dans cette heureuse période mais déjà "aux portes". Cette conviction permet de ranger l'abbé de Flore parmi ceux qui ont annoncé une période de repos sur terre, intermédiaire entre le temps d'une histoire difficile et tourmentée et l'ouverture de l'éternité postérieure au jugement dernier. [...] rompant avec l'interprétation augustinienne couramment acceptée depuis longtemps par l'Eglise officielle – le temps actuel débouchera directement sur la fin du monde -, il revient aux conceptions eschatologiques des premiers siècles du christianisme." *Idem*, pp.45-46.

même une critique de l'institution : les vrais gardiens de la tradition, les fers de lance du christianisme, étant les moines dont le mode de vie permet une plus grande proximité avec Dieu.²¹⁷ En faisant des moines les intercesseurs les plus compétents entre les hommes et la parole divine, il ouvrait la voie à toutes les critiques ultérieures.²¹⁸ La pensée joachimite a ainsi ravivé les attentes millénaristes, ouvert la voie à une critique radicale de l'Eglise et, en mettant en avant que le temps des puissants touchaient à sa fin, permis une récupération violente et révolutionnaire de sa doctrine des trois âges.²¹⁹

Ainsi, des visions du monde aussi éloignées que celles du Libre Esprit et de Joachim de Flore ont pu contenir les germes de toutes les révoltes à venir. Certes, elles sont les héritières de différents courants de pensée remontant au moins à l'Antiquité grecque, mais elles sont aussi, et c'est sans doute paradoxal pour Joachim qui se voulait loin du monde, le reflet de leur époque qui, tout en préparant les guerres de religion des siècles suivants, développaient également des rêves de tolérance et d'harmonie entre les hommes : une sorte de récréation de l'âge d'or des origines ajusté aux valeurs de l'époque.

217"On a pu voir dans cette exaltation du moine une réminiscence de la tradition qui établissait une équivalence entre "vie évangélique" et "vie monastique", *monacos* ne signifiant pas à l'origine l'ermite "solitaire", mais l' "unique" qui dépasse la lettre scripturaire, les sacrements et l'Eglise visible. Pour Joachim, les *virī spiritalēs* anticipaient l'avènement du règne eschatologique." *Id.*, p.44.

218"bien que l'aspect destabilisateur de ses annonces ait sans doute échappé à la plupart de ses contemporains immédiats, l'abbé de Flore non seulement insista à plusieurs reprises sur les épreuves devant accompagner le passage du deuxième au troisième état, mais surtout laissa présager à cette occasion un dépassement de l'Eglise. [...] L' "Evangile éternel", c'est-à-dire l' "Evangile du règne de l'Esprit", allait succéder à l'Evangile du Christ, provoquant par là même le dépassement des sacrements et le dépérissement de l'ensemble organique constitué par l'Eglise pétrinienne." *Ibidem*, pp.50-51.

219"D'une part, Joachim a provoqué une remontée en force des thèmes apocalyptiques qui, depuis saint Augustin avaient été marginalisés. D'autre part, il a prophétisé qu'à l'Eglise des clercs allait succéder celle des contemplatifs: ce qui était porter un coup à l'institution. Enfin, notamment dans le *Tractatus*, il a souvent réutilisé la formule évangélique : "Les derniers seront les premiers", qu'il a complétée par l'affirmation qu'au temps des vieillards et des adultes allait succéder celui des enfants : ce sont les *parvuli* qui régneront sur le monde et qui confondront les "superbes" et les puissants. Des esprits moins iréniques que l'abbé de Flore et plus impliqués que lui dans les conflits ecclésiastiques et sociaux de leur époque ne manqueront pas, dès le XIIIe siècle et plus encore après, de transformer le joachimisme en millénarisme radical et violent." *Ibid.*, p.53.

Synthèse

Encouragées par l'Eglise des premiers siècles, les croyances millénaristes sont ensuite généralement combattues. Sans jamais s'éteindre véritablement, les espoirs d'un monde meilleur qu'elles véhiculent sont ravivés à partir du XII^e siècle et vont considérablement peser sur les mouvements populaires de révolte contre les inégalités. S'il est peut-être anachronique de parler de recherche de justice sociale au Moyen Age, notamment pour les mouvements religieux qui semblaient le plus en phase avec les révoltes populaires,²²⁰ il est cependant indéniable qu'il y avait derrière ces revendications, une aspiration à plus de bien-être.

Norman COHN insiste, pour sa part, sur l'importance des changements de mode de vie et de la surpopulation.²²¹ Les agitations millénaristes se développent ainsi, au moins pour le Nord de l'Europe, à la faveur de l'essor progressif des villes et l'arrivée massive d'une population de ruraux fuyant la misère des campagnes dès le XI^e siècle. Avec l'accroissement de la population et l'essor du commerce et de l'industrie textile en particulier, de nombreux paysans sans terre se retrouvèrent dans une situation intenable d'extrême précarité.²²² Malgré toutes ses difficultés, la vie rurale garantissait en effet une certaine sécurité aux paysans dans la mesure où l'organisation en clans familiaux impliquait une forme de solidarité et de soutien vis-à-vis des plus fragiles.²²³ Le manque

220"La notion de justice sociale a peu de sens au Moyen Age. Son usage est anachronique. Certains mouvements religieux qui semblent contestataires aux yeux de l'observateur du XXI^e siècle, revendiquent dans les faits plus de pauvreté dans l'Eglise mais certainement pas plus de justice sociale." Florence GUILLOT, communication personnelle, juillet 2010.

221Se fondant sur son étude des millénarismes dans le Nord de l'Europe, Norman Cohn note la similitude des contextes ayant donné lieu à des révoltes d'inspiration millénariste : "il semble que les situations sociales dans lesquelles survinrent des poussées de millénarisme révolutionnaire aient été d'une remarquable uniformité ; [...] Les régions où les anciennes prophéties sur les Derniers Jours prirent un sens neuf et révolutionnaire, une force neuve et explosive, furent celles où la surpopulation se faisait menaçante, et qui subissaient un processus de rapide changement économique et social." In COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, op. cit., p.53.

222"Dès le XI^e siècle, le Nord Est de la France, les Pays-Bas et la vallée du Rhin avaient atteint une densité de population telle que le système agricole traditionnel se révélait incapable d'en assurer la subsistance. [...] Une partie de cette population excédentaire alla former un prolétariat rural. D'autres affluèrent dans les nouveaux centres urbains et industriels pour donner naissance à un prolétariat urbain." *Idem*, pp.56-57.

223Le démembrement des clans traditionnels n'est pas seulement le fait de l'urbanisation ni de l'industrialisation. Il est également organisé par l'Eglise qui souhaite ainsi s'assurer un plus grand contrôle sur la société. En partie à l'origine de la notion d'individu libre et autonome telle qu'elle sera forgée plusieurs siècles plus tard, cette transformation a été douloureuse, en particulier pour les plus fragiles qui n'avaient plus le soutien d'un clan, notamment dans les villes. Joseph MORSEL a insisté sur cette transformation des structures sociales qu'il estime fondamentale pour comprendre l'évolution de l'Europe occidentale au Moyen Age :

"Ce qui se produit en Occident au Moyen Age est un long processus d'évolution sociale qu'on peut désigner, en usant d'un néologisme, du nom de "déparentalisation" du social. Il ne s'agit pas de la disparition des rapports de parenté, mais de leur soumission progressive à des logiques sociales extérieures au champ de la parenté : au lieu de déterminer l'ensemble du social, les rapports de parenté sont peu à peu déterminés au sein du social, et notamment instrumentalisés par d'autres logiques et pour d'autres impératifs sociaux. [...] De façon apparemment paradoxale, on pourrait donc dire que le mariage (chrétien) est l'un des principaux facteurs qui ont permis de structurer la société médiévale sur une base non parentale – si l'on donne à ces mots le sens qui leur a été jusqu'à présent conféré : évidemment pas que les rapports de parenté n'y ont aucune pertinence sociale, mais qu'ils y sont secondaires et que l'appartenance parentale n'est pas le fondement de l'appartenance sociale." In MORSEL Joseph, avec la collaboration de Christine DUCOURTIEUX, *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat..., Réflexions sur*

de main d'œuvre qui avait prévalu jusqu'au Xe siècle offrait également une marge de manœuvre non négligeable dans les négociations avec le seigneur. Isolés dans les villes, les pauvres n'avaient aucune perspective.²²⁴ Déracinés, ils formaient ainsi le public idéal pour les prédicateurs promettant l'avènement d'un monde nouveau où riches et pauvres seraient à égalité. Il n'est donc pas étonnant que la pensée millénariste ait séduit et subjugué les foules en promettant un monde sans riches ni pauvres, où chacun, dans la plus parfaite communion avec Dieu, profiterait d'une vie digne et confortable.²²⁵ Malgré tous les efforts de l'Eglise pour contenir ces mouvements et canaliser ces espérances, les millénarismes n'ont jamais cessé de renaître, notamment parce qu'ils s'appuient sur des ressorts imaginaires puissants.²²⁶

Caractérisés par l'attente de jours meilleurs, les mouvements millénaristes puisent, en effet, dans l'imaginaire de l'âge d'or et donc dans celui du retour à la nature, entendu au sens de réintégration d'une matrice primordiale. Les évocations de l'âge d'or vont se traduire, entre autres, par la recherche du paradis terrestre et donner lieu à de nombreuses variations autour du thème du pays d'abondance qu'il soit très chrétien comme celui de Prêtre Jean ou beaucoup plus païen comme le pays de Cocagne. Plus tard, le glissement vers l'ouest du paradis entamé dans les imaginaires avec la combinaison de la matière d'Irlande avec les mythes antiques de l'âge d'or va se renforcer avec l'aventure transatlantique de Christophe COLOMB et entraîner la généralisation de l'espérance d'une chrétienté étendue à toute la terre et unie sous la bannière d'un souverain annonçant la seconde venue du Christ.

Toutefois, du fait notamment de la réforme grégorienne, il est possible également de lire dans les différents courants inspirés du millénarisme chrétien des premiers siècles, une revendication pour plus de liberté religieuse. Ces tentatives pour s'affranchir du dogme dominant et se passer de la

les finalités de l'histoire du Moyen Age destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent, op. cit., pp.110-133.

L'important est de faire partie, grâce à son intégration dans une paroisse, de la famille chrétienne. La notion de clan se vide donc de sa substance dans la mesure où l'appartenance au christianisme fonde l'identité et place chaque individu sous le contrôle de l'Eglise.

224"la masse des journaliers et des travailleurs occasionnels était en proie à un désarroi qu'elle n'aurait pu connaître dans le cadre du régime seigneurial. Ils n'avaient pas de coutumes séculaires pour leur défense; pas de pénurie de main-d'œuvre pour donner du poids à leurs revendications. Enfin et surtout, ils n'étaient pas soutenus par un réseau de relations sociales comparable à celui dont disposait le monde paysan." In COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, op. cit., p. 59.

225"la mission qui fascinait le plus ces masses devait naturellement trouver son couronnement dans la transformation radicale de la société. Elles trouvaient dans les prophéties eschatologiques, héritées d'un passé immémorial et issues du monde oublié du christianisme primitif, un mythe social parfaitement adapté à leurs besoins." *Idem*, p.60.

226"Sur la route du millénarisme, les Eglises se sont en effet protégées contre l'exaltation, l'excès d'enthousiasme, "l'excès de religion" pour s'établir comme des puissances régnautes, générant ordre et discipline. [...] Mais ces tendances résistent à l'histoire. [...] La persistance de telles idées ou de telles convictions s'appuie en fait sur des tendances constantes et structurelles comme des catégories mythiques, la foi parousique en un sauveur, ou l'image d'une perfection originelle." In DORFIAC Claude, "Millénarisme et utopie", in *Quaderni* n° 42, Automne 2000, "Utopie III : passages et apocalypse", pp. 17-23, extrait cité p.19. doi : 10.3406/quad.2000.1452
url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/quad_0987-1381_2000_num_42_1_1452

médiation de l'Eglise sont souvent le fait d'une autre catégorie de population plus lettrée et moins aux prises avec les difficultés du quotidien mais dont la portée n'est pas à négliger. Si, à l'image des adeptes du Libre Esprit, la cheminement spirituel de ces groupes s'organise souvent autour de la recherche du salut personnel et non pas de l'instauration d'une société plus juste, les théories développées nourrissent la contestation, en particulier par la remise en cause de l'autorité de l'Eglise. Le socle imaginaire sur lequel s'appuient ces différents mouvements dépasse toutefois bien largement les sphères favorisées.

L'inspiration panthéiste de ces mouvements, comme l'a montré Hilário FRANCO JUNIOR à propos, notamment, du *Fabliau de Cocagne*, permet en effet de mesurer la permanence d'un fond païen sur les marges de la culture chrétienne dominante. Le renouveau du folklore au XIIe siècle marque ainsi la survivance et l'influence de substrats imaginaires antérieurs au christianisme : fonds gréco-romain, gallo-romain, ou celte par exemple qui, loin d'avoir disparu, affleurent de nouveau, en particulier dans les traditions orales. La nostalgie de l'âge d'or et la quête d'un monde meilleur telles qu'elles trouvent à s'exprimer sous les traits du christianisme sont donc d'autant plus fortes qu'elles prennent appui sur des schèmes imaginaires bien plus anciens. Toutefois, ce n'est pas leur ancienneté qui leur confère cette influence sur les imaginaires, mais bien leur adéquation avec les structures mentales fondamentales de l'être humain toujours à la recherche d'une plus grande proximité avec un ailleurs idéal.

Chapitre 3 – Avant l'histoire : signes permettant d'entrevoir le caractère fondamental du fantasme de retour à la nature

L'apparition de la pensée symbolique au Paléolithique

Travail de la pierre et premiers mythes du paradis perdu

Bien avant les textes fondateurs des grandes religions ou la transcription de certains mythes, il est possible de déceler des traces de cet arrachement à la nature que constitue l'avènement de la nature humaine. Les connaissances actuelles permettent de faire remonter à plus de deux millions d'années l'apparition du genre *Homo*. Parmi les différentes espèces que ce genre a pu compter, il n'en reste plus qu'une, *Homo sapiens*, dont les origines pourraient se situer bien au delà des 200 000 ans comme il était admis encore récemment. Damian LABUDA et son équipe ont ainsi publié en 2007 une synthèse de leurs travaux sur le génome d'*Homo sapiens* qui permet, en effet, d'avancer de 100 000 ans l'apparition du genre *Homo*.²²⁷

La dispersion d'*Homo sapiens* hors d'Afrique est, quant à elle, précédée de différentes sorties du continent depuis les débuts du genre *Homo*, notamment avec *Homo ergaster*. La première sortie d'Afrique d'*Homo sapiens* pourrait avoir eu lieu il y a environ 100 000 ans. Les hommes disposaient déjà, et depuis longtemps, du langage. Les premiers signes physiques de l'usage du langage étant bien observés chez *Homo ergaster*, la faculté de langage et son usage font sans aucun doute

227Résultats d'une équipe internationale dont le référent est Damian LABUDA, du Département de Pédiatrie de l'Université de Montréal et généticien au Centre de recherche de l'Hôpital Sainte-Justine de Montréal. E-mail : damian.labuda@umontreal.ca

Résultats publiés en ligne le 7 août 2007 :

<http://www.springerlink.com/content/q32p011647w7xu6l/?p=f739a7879b1846d18f8c554dafc93d89&pi=1>

Puis édités dans la revue *Human Genetics* aux éditions SPRINGER : YOTOVA Vania, LEFEBVRE Jean-François, OLEKSIY Kohany, JURKA Jerzy, MICHALSKI Roman, MODIANO David, UTERMANN Gerd, WILLIAMS Scott M., LABUDA Damian, "Tracing genetic history of modern humans using X-chromosome lineages", *Human Genetics*, Volume 122, n°5, Springer-Verlag, décembre 2007, pp.431-443 :

"L'existence de la structure génétique en faveur de laquelle nous fournissons des éléments de preuve est en accord avec la variation anatomique observée sur les fossiles d'hommes modernes. Cependant, si la transition cognitive qui a mené aux hommes modernes est antérieure à l'apparition de cette structure [génétique], il s'ensuit nécessairement que les gènes associés à cette transformation se sont répandus via un échange de gènes entre populations. Cela a dû cependant se produire avant ou au moins en même temps que la sortie d'Afrique et durant l'expansion sur le continent africain. Toutefois, si une telle transition a eu lieu plus tôt (Mellars 2006), nos données suggèrent que l'échange génétique entre différentes populations a été réduit pendant un temps considérable, ce qui laisse à penser qu'en dépit d'une variation anatomique ultérieure, *H.sapiens* en tant qu'espèce pourrait avoir déjà émergé en Afrique entre 300 et 200 mille ans, avant l'ADN mitochondrial et bien avant les ancêtres communs les plus récents dont l'existence est datée par rapport au chromosome Y." Traduction personnelle de :

"The existence of population genetic structure that we provide evidence for is thus consistent with documented anatomical variation of early fossils of modern humans. However, if the cognitive transition to modern humans occurred more recently than the origin of population structure, it necessarily follows that genes associated with this transformation spread via gene flow between populations. It had to occur however before or at least at the same time as the out-of-Africa and within Africa expansion. However, if such a transition occurred earlier (Mellars 2006), our data suggest that the genetic exchange between different populations was restricted for a considerable time, pointing to a possibility that in spite of subsequent anatomical variation, *H. sapiens* as a species could have already emerged in Africa between 300 and 200 thousand years ago, before the mitochondrial DNA and well before the Y-chromosome most recent common ancestors." *Idem*, pp.441-442.

possible partie du bagage physiologique et culturel des représentants ultérieurs du genre *Homo*.²²⁸ Les recherches les plus récentes s'intéressent moins aux traces physiques de la faculté de langage pour se focaliser sur la complexité des sociétés préhistoriques. A la lumière de ces recherches, il semble ainsi que le langage – au sens que lui donna Ferdinand de SAUSSURE, c'est-à-dire l'association formelle et arbitraire d'un signifié et d'un signifiant dans un signe²²⁹ – soit bien présent dès les débuts du genre *Homo* et soit le résultat d'un long processus auquel ont sans doute participé les autres espèces d'hominidés et ce, bien avant l'apparition du genre *Homo*.²³⁰

S'il est difficile d'imaginer pouvoir saisir un jour la pensée des premiers *Homo*, il est néanmoins possible de déceler des traces de la pensée mythique qui accompagne l'essor de l'intellect de l'être humain. Les plus anciennes conservées jusqu'à ce jour, sont sans doute à chercher du côté du travail de la pierre. Les recherches d'Olivier KELLER sur les origines de la géométrie à partir du travail lithique sont ainsi particulièrement riches d'enseignement sur l'émergence de la pensée : *"Nous avons vu naître, en observant [...] le travail réfléchi de la pierre durant plus de deux millions d'années, un ensemble de réflexes cérébraux de nature géométrique. Par la négation de sa forme naturelle, le galet initial est devenu en principe un espace abstrait, contenant de formes imposées au moyen d'une structuration de cet espace."*²³¹

Cette pensée, tout d'abord faite d'habitudes mentales transmises de génération en génération, qui a sans doute sa part dans la structuration mentale de l'homme moderne,²³² est le substrat de la pensée

228"Si l'appartenance au genre *Homo* de certains fossiles d'*H. habilis* ou *H. rudolfensis* reste discutée et parfois discutable, nul ne conteste que le crâne d'*H. ergaster* soit celui d'un homme. Il présente tous les caractères qui annoncent l'homme moderne [...]. La tendance à l'organisation des aires corticales, déjà amorcée chez les premiers hominidés, se manifeste très nettement au niveau des aires pariétales et des lobes antérieurs comme en témoignent l'intensification du réseau des veines méningées. Les aires de Broca et de Wernicke, qui jouent un rôle essentiel dans la compréhension et la formulation du langage, sont parfaitement représentées." In PICQ Pascal, *Les origines de l'homme, L'odyssée de l'espèce*, 1999, Points sciences, Tallandier Editions, Paris, 2005, p.158.

229"Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant et d'un signifié, nous pouvons dire plus simplement : *le signe linguistique est arbitraire.*" In DE SAUSSURE Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, posthume 1916, Arbre d'Or, Genève, 2005, p.75.

230"si on aborde le problème de l'origine du langage humain en se basant sur la progression de la complexité sociale et technologique telle qu'on peut la reconstruire pour la préhistoire, il s'impose de considérer qu'au moins à partir de *Homo erectus* il y eut une certaine forme de langage articulé. Dans cette perspective, les aspects biologiques ne présentent plus qu'un intérêt secondaire [...]. Ce qui apparaît comme admis par tous les chercheurs, c'est qu'avec *Homo sapiens* il faut tenir compte d'un langage pleinement développé, sans doute chez *neanderthalensis* et certainement chez *sapiens*. [...] tous les éléments convergent pour indiquer un long et lent décalage par lequel les Hominidés se distinguent très progressivement des autres Primates supérieurs et plus généralement des autres espèces animales. Les développements biologiques et neurologiques favorisèrent la future apparition des langages humains. Ces développements furent potentialisés ensuite par des formes nouvelles de coopération au sein des communautés humaines. Les éléments anthropologiques, socioculturels et "politiques" furent déterminants pour permettre le passage aux fonctions spécifiquement humaines du langage." In JUCQUOIS Guy, "Langage et communication chez les Hominidés", pp.71-94, Diogène : Naissance de la pensée symbolique, 214, PUF, avril 2006, pp.72-94.

231KELLER Olivier, *Aux origines de la géométrie, Le Paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs, Préhistoire des Sciences*, Vuibert, Paris, 2004, p. 215.

232Pour plus de clarté, l'expression "homme moderne" sera réservée à *Homo sapiens*, comme le nomment les spécialistes de la préhistoire, et non pas à l'homme des périodes moderne et contemporaine telles qu'elles sont

mythique issue de ce travail sur les éléments; pensée qui institue une fracture claire avec le monde naturel.²³³ Lieu de passage privilégié, la pierre est une frontière poreuse, qui va contribuer à la création d'une pensée dualiste, qui est l'essence même du symbolisme. Le symbole en effet est l'union de deux entités dont l'une, familière, permet d'entrevoir une réalité plus grande, autre, sacrée, cachée aux regards et dont la révélation et la compréhension permettent à l'être humain de mieux se connaître et de mieux cerner quelle est sa place dans le monde.²³⁴ Avec le travail de la pierre, l'homme va peu à peu transférer son pouvoir de transformation de la matière à la nature elle-même. L'apparition d'un pouvoir extérieur à l'être humain, pouvoir créateur des éléments eux-mêmes, donne au monde naturel un autre relief. Il devient un monde de pouvoirs avec lequel il faut échanger, dialoguer.²³⁵

Cette pensée mythique dualiste qui voit derrière le monde naturel immédiat un monde sublimé avec lequel il faut garder le contact est à la base de l'imaginaire commun à l'humanité et la matrice de ce fantasme récurrent de retour à la nature. Le fonctionnement même de la pensée symbolique, qui cherche à comprendre ou à atteindre un autre degré de réalité contient en elle-même les germes de ce fantasme qui apparaît alors comme inscrit dans les structures les plus profondes de la pensée humaine. Mais s'il est contenu, au moins en germe, dans la nature de la pensée elle-même, s'il apparaît comme un élément inévitable, nécessaire au fonctionnement de l'intellect, ce fantasme trouve à s'exprimer de manière beaucoup plus limpide dans la plupart des grands mythes faisant

identifiées par les historiens.

233 "Avec l'apparition de la pensée mythique-rituelle de l'homme moderne au cours du Paléolithique supérieur, les évidences changent [...]. Une théorie des deux mondes se forge, monde des pouvoirs et monde apparent, et de la grande variété des modes de passages réciproques de l'un dans l'autre finit par émerger un authentique *modèle géométrique* qui semble dominant dans les sociétés primitives : les deux mondes sont deux espaces séparés par une surface, celle de la roche, lieu de passage et de contact grâce au geste rituel du graphisme humain." In KELLER Olivier, *Aux origines de la géométrie, Le Paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs, Préhistoire des Sciences*, op.cit., p.216.

En réalité, la pensée mythique-rituelle est sans doute bien plus ancienne que le Paléolithique supérieur : elle fait partie du bagage mental du genre *Homo* dès les origines. Toutefois, malgré cette restriction certainement inexacte à la dernière période de la préhistoire, l'analyse d'Olivier Keller met bien en évidence le sentiment de décalage qui habite l'être humain aux prises avec ses représentations d'au moins deux niveaux de réalité.

234 "La grande conquête des époques inférieure et moyenne du Paléolithique est [...] un travail de transformation de la nature brute en nature aménagée, humanisée [...]. La pensée va faire son travail spécifique de modélisation et de généralisation en s'emparant de cet état de fait, pour faire tout d'abord de son propre pouvoir sur la nature incarné dans les outils un pouvoir venu d'ailleurs et "chosifié", substantifié, dans la pierre; c'est peut-être la première fois [...] que l'esprit humain fonctionne en attribuant sa propre puissance à des forces extérieures, matérielles ou spirituelles [...]. Les traces de cette idée de la pierre-pouvoir sont nombreuses et étalées dans le temps. C'est une idée répandue en effet que d'attribuer à la roche un pouvoir générateur dans un sens très général, la matière dont s'empare la puissance créatrice humaine devenant le pouvoir créateur tout court." *Idem*, pp.158-159.

235 "Prenant pour base le face à face entre nature brute et nature aménagée, ainsi que le passage de l'une dans l'autre, [la pensée] leur donne un contenu totalement nouveau, universel, en imaginant [...] un premier monde, celui de la procréation et de la subsistance (organisation de la parenté, outils, chasse, déplacements), qui peut être rapproché, par analogie, de la nature aménagée, et un second monde, sublimation intellectuelle de la nature brute, promue de ce fait à la dimension de source et de raison d'être du premier monde. Ce qui n'était que *matière première* change de nature, prend ses lettres de noblesse en devenant *raison d'être*, c'est-à-dire monde des pouvoirs, monde de la création en charge de la vie et de son maintien ; la roche est sublimée en "mère des haches" et de là en mère tout court." *Id.*, p.160.

référence à un lieu originel perdu à jamais et où il faudrait tenter de revenir par la médiation du sacré : c'est l'invention du paradis terrestre.

S'ils revêtent des formes particulières en fonction des cultures et des époques dans lesquelles ils se développent, ces mythes pourraient tous avoir une origine commune : celle de la grande dispersion d'*Homo sapiens* il y a environ 100 000 ans.²³⁶ Le mythe est-il né avec cette nouvelle sortie d'Afrique, décisive? Il est possible également qu'*Homo sapiens* soit né avec ce mythe. Il n'était pas le premier à franchir le pas : il n'est donc pas interdit d'envisager que ce mythe soit né bien plus tôt. A l'inverse, puisque des hommes s'étaient déjà aventurés hors de leur berceau d'origine, il est probable que l'ailleurs, l'au-delà de l'horizon connu ait exercé une fascination sur les premiers *Homo*. La curiosité et la fascination pour le lointain semblent faire partie intégrante du psychisme de l'être humain ; la curiosité et les comportements qui en découlent constituent même un avantage évolutif très développé chez les animaux sociaux comme il sera vu dans le chapitre 8.

Le mythe du paradis pourrait ainsi s'être nourri dès les origines d'une nostalgie de la terre primordiale mais aussi du pouvoir d'attraction exercé par l'inconnu. Si de nombreuses causes peuvent être évoquées pour expliquer les raisons de cette dispersion des êtres humains sur la terre – crises climatiques, alimentaires ou rivalités entre groupes humains notamment, la plupart des spécialistes s'accordent à dire que la curiosité de l'être humain pour son environnement et lui-même a constitué un moteur de l'évolution – l'exploration du monde ne pouvant pas être coupée d'un effort d'introspection : *"Des analogies existent sans doute entre le désir de l'homme d'explorer le territoire et celui de s'explorer lui-même, de se poser des questions et de proposer des réponses aux questions de l'être et de l'existence, du devenir et de la provenance."*²³⁷

En s'autorisant à balayer en quelques lignes plusieurs centaines de milliers d'années, laissant pour l'instant les origines et leurs mythes, il faut s'arrêter à la deuxième étape mythologique décisive que constitue le déluge. La préhistoire n'est toujours pas terminée, mais le Paléolithique va bientôt céder la place à une nouvelle ère pour l'humanité, à la "faveur" d'un bouleversement climatique : la fin de la dernière période glaciaire.²³⁸ Les bouleversements climatiques ont entraîné des modifications

236"Il n'est pas possible pour l'instant de savoir ce qui s'est produit dans quelque coin de l'Afrique tropicale ou australe. Mais c'est dans ce milieu luxuriant, exubérant, aux marges de la forêt tropicale [...] que sont à rechercher les origines de l'*Homo sapiens*. La mémoire collective de populations des cinq continents semble se référer à une telle patrie primordiale, quand les mythes parlent de "jardin d'Eden", de "terre des origines", du "premier grand monde de l'homme" ou du "pays dont partit la grande migration". Les mythes des origines utilisent un langage allégorique et métaphorique, mais les souvenirs qu'ils évoquent remontent à la nuit des temps. L'hypothèse d'une origine unique de l'*Homo sapiens* trouve un écho suggestif dans le poème épique d'Adam et Eve." In ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, 1995, Littératures, Hachette, Paris, 2001, p.90.

237Idem, p.104.

238"A la fin du Paléolithique est intervenu un phénomène inattendu, un rapide changement climatique. On n'en connaît pas exactement les causes [...]. Mais ce cataclysme écologique a entraîné des bouleversements radicaux. Pour l'Europe, l'Asie septentrionale et l'Amérique du Nord, c'est la fin de l'ère glaciaire. Pour le Moyen-Orient et une bonne partie de l'Afrique, c'est la période des grandes pluies. [...] Le niveau des océans s'est élevé de 120 mètres,

radicales de la faune et de la flore auxquelles il a fallu s'adapter. En Europe, la disparition des grandes proies est sans doute à l'origine d'une atomisation des groupes humains. De grands rassemblements pour chasser des proies imposantes comme les mammouths n'ayant plus de raison d'être, les groupes humains se sont donc certainement adaptés à la chasse de plus petites proies en se morcelant.²³⁹

Les changements climatiques à l'œuvre actuellement sont-ils susceptibles d'entraîner des bouleversements tels qu'ils affecteront durablement l'imaginaire, au point de donner naissance, dans plusieurs millénaires, à de nouvelles structures mentales, à de nouvelles mythologies et croyances? Il est certain en tout cas que les modifications profondes de l'environnement, dans la mesure où elles vont de plus en plus avoir un impact sur les conditions de vie, vont contribuer à changer le regard que l'être humain porte sur le monde et sur lui-même. Ces modifications sont déjà à l'œuvre: notamment en Occident où l'idée d'une cassure trop radicale avec le monde naturel est considérée, à tort ou à raison, comme une évidence.

Bien sûr, l'être humain devrait s'adapter mais cette adaptation sera beaucoup plus difficile pour les populations déjà soumises à rude épreuve par les guerres, les catastrophes naturelles, les famines qu'elles soient d'origine naturelle ou politique. L'effondrement économique et financier de l'automne 2008 a contribué également à ébranler les mentalités occidentales. Il se pourrait ainsi qu'à partir des nouveaux équilibres mondiaux qui s'imposeront d'ici quelques décennies, plus probablement d'ici plusieurs siècles, surgisse une nouvelle conception de l'humanité, de même qu'il y a 10 000 ans, s'effondrait tout un monde et avec lui un univers symbolique remarquablement homogène.²⁴⁰

submergeant d'immenses territoires et probablement des milliers de groupes humains. [...] La montée du niveau des océans a envahi les plaines où le Tigre et l'Euphrate poursuivaient, sur encore de nombreux kilomètres, leur progression vers le sud. Il n'est pas surprenant que les mythologies mésopotamienne et biblique parlent de déluge universel. Il est probable qu'elles se réfèrent à une mémoire collective bien plus ancienne que celle des textes qui nous sont parvenus et qui évoquent l'événement." *Id.*, pp.157-158.

239"[...] une transformation de la structure sociale en Europe est intervenue, dans certains cas, à la fin du Paléolithique. [...] Précédemment, un groupe important d'adultes chassait de gros animaux, dont la viande était ensuite transportée au camp et partagée. Mais les chasseurs mésolithiques ne devaient pas être trente pour chasser trente lièvres sur le même territoire : chaque noyau se mettait à son compte. Il semble en fait que ce soit au mésolithique qu'est née la structure familiale particulière de notre société européenne. Et, avec elle, une conception nouvelle de l'agrégation sociale." *Ibidem*, p.160.

240"Un autre aspect du trauma intervenu à la suite du changement climatique est de caractère idéologique. Cette vérité absolue synthétisée dans la conception dualiste, la foi dans cette philosophie qui avait régné durant 30 000 ans et qui semblait éternelle et indestructible, a perdu son sens lorsqu'est venu à manquer l'essentiel, c'est-à-dire le caractère épique de la lutte de l'homme avec les grands animaux. [...] Les grottes de l'aire franco-cantabrique, sanctuaires naturels avec leurs merveilleuses peintures, ont été abandonnées. [...] Ce n'est pas un hasard si nous les redécouvrons et les apprécions aujourd'hui, à notre époque, après plus de 10 000 ans d'oubli." *Ibid.*, p.160.

La vision du préhistorien est elle-même un témoignage de l'évolution des mentalités actuelles. Pourquoi parler de combat épique? Pour les hommes du Paléolithique supérieur, il s'agissait sans doute avant tout d'une question de survie. La chasse des grands animaux n'était pas dénuée de dangers, mais ces dangers faisaient certainement partie du quotidien. Dans la notion de "combat épique", semble poindre celle de surhomme. L'homme du XXe et du XXIe siècles se cherche des modèles. Dans un monde qu'il recommence à considérer comme "incontrôlable", l'Occidental semble projeter sur ses prédécesseurs toute la force et le courage qu'il aimerait être certain de posséder pour affronter les bouleversements à venir.

La redécouverte de la préhistoire est bien sûr liée à toute une série d'avancées scientifiques. Mais la fascination qu'elle exerce, peut-être par son aspect de monde englouti, pourrait être le reflet de la vision que l'Occident porte sur lui-même, menacé à son tour par les bouleversements en cours. Toutefois, et pour relativiser, les soubresauts qui agitent l'Occident ressemblent plus à une "fin de règne" qu'à un cataclysme appelé à bouleverser le socle archaïque de l'imaginaire de l'espèce humaine dans son ensemble. Les civilisations sont mortelles : lorsque les dominantes étendent leur pouvoir sur le globe, elles finissent toujours par se transformer et se fractionner. La réinvention du monde qui est à l'œuvre pourrait ainsi peut-être se comprendre comme une "digestion" de la culture occidentale à travers le monde. Toutefois, l'ampleur des changements climatiques, dans la mesure où ils concernent l'ensemble des populations, pourrait bien, quant à elle, influencer de manière bien plus décisive sur les imaginaires et donner naissance à de nouvelles structures mythologiques pour les prochains millénaires.

Le dernier grand cataclysme climatique d'impact mondial correspond à la fin de la dernière période glaciaire. Cependant, si les changements ont dû être d'une grande violence, les répercussions sur les sociétés humaines ont mis des millénaires à s'enraciner dans les imaginaires et à se répandre sur toute la terre. Le grand foyer du Néolithique que constitue le Moyen Orient – berceau décisif pour l'Europe - n'est semble-t-il pas le seul : des traces d'évolutions concordantes sont en effet observables partout dans le monde où des chasseurs cueilleurs sont peu à peu devenus sédentaires, attestant d'une évolution convergente des mentalités sur l'ensemble du globe.²⁴¹

Cependant, si l'importance des bouleversements climatiques est indéniable, elle ne doit pas masquer les autres facteurs de changement. La critique de l'explication monocausale de l'évolution des sociétés humaines par l'influence exclusive des changements environnementaux rejoint la critique des thèses qui ont attribué au seul facteur environnemental les modifications biologiques de l'être

241 "à l'exception de l'Europe et peut-être du sous-continent indien, la néolithisation fut un phénomène convergent dans l'ensemble du monde, et non le résultat d'une diffusion à partir d'un centre unique proche-oriental. Comment serait-il possible en effet que le processus ait eu besoin de trois millénaires pour atteindre l'Europe atlantique mais de moins d'un millénaire pour atteindre la Chine? La question est la même en qui concerne l'Océanie et l'Amérique, régions où s'ajoutent des difficultés évidentes d'accès. Pour Jacques Cauvin, la néolithisation est "indigène" même en Afrique, ce qui oblige "à se demander quel dénominateur commun rend compte, en l'absence de tout contact et dans des conditions écologiques parfois fort différentes, d'une évolution si semblable de l'humanité en divers points du globe." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, Vuibert, Paris, 2006, p.25.

François BON adhère également à cette interprétation mais insiste sur l'étalement des changements socio-culturels dans le temps : "si les changements climatiques jouent un rôle déterminant dans la sédentarité progressive des populations du Proche-Orient, permise par la plus grande pérennité de certaines ressources sauvages, jusqu'à leur domestication, des phénomènes évolutifs sensibles s'expriment plus ou moins simultanément en Europe parmi les populations de chasseurs-cueilleurs, et sont étroitement liés, eux aussi à l'évolution de l'environnement. La chronologie la plus couramment employée aujourd'hui respecte cette interprétation, et le terme d' "EpiPaléolithique" est désormais réservé aux populations de chasseurs-cueilleurs situées à la charnière entre le Pléistocène et l'Holocène, c'est-à-dire vers 12000 à 10000 BP. [...] Puis, vers 10000 BP, on bascule dans le Mésolithique européen [...], jusqu'à l'introduction du Néolithique, de deux à six millénaires plus tard selon les régions." In BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, L'Univers historique, Seuil, Paris, 2009, p.109.

humain, comme le passage à la bipédie qui ne peut plus être regardé aujourd'hui comme le résultat d'un changement de milieu ni comme le propre du genre *Homo*. La question de la bipédie sera abordée plus longuement dans la troisième partie mais les discussions qu'elle soulève illustrent bien l'évolution des représentations concernant "l'histoire biologique" de l'homme moderne en faisant de la bipédie un mode de locomotion rendu nécessaire par les échanges entre individus. Il ne s'agit pas non plus de tomber dans le "tout sociétal", mais le grand mérite des discussions actuelles autour de l'importance des structures et fonctionnements sociaux dans les changements observés au cours du temps est bien de réintroduire de la complexité dans le discours de la science sur la préhistoire.²⁴² L'un des dangers, toutefois, outre de verser dans l'excès inverse du "tout environnemental", est de donner du poids aux interprétations déviantes de l'évolution du genre *Homo*. Les adeptes du créationnisme et les promoteurs du "dessein intelligent" pourraient trouver, en effet, des alliés malgré eux parmi les chercheurs qui redonnent toute leur place aux bouleversements sociaux. En s'appuyant sur une minimisation de l'impact de l'environnement, les sectes qui récusent la notion d'évolution, et plus sournoisement encore, celles qui défendent l'idée d'une évolution suivant un sens, une direction, un plan "divin", trouvent matière à défendre leur vision déformée et réductrice de l'homme comme étant une créature devant devenir ce qu'elle est sans qu'aucun facteur extérieur n'entre en jeu. Il semble aussi que cette vision du social primant l'environnement s'appuie de manière très archaïque sur une vision anthropocentrique du vivant, qui fait de l'homme la clé de voûte du règne animal. Bien sûr, les risques de récupération et de détournement des théories scientifiques existent à toutes les époques et n'épargnent aucun champ du savoir. Il ne s'agit donc pas de brider les chercheurs au prétexte que leurs théories risquent d'alimenter le discours des sectes ou de conforter malencontreusement certains préjugés, mais bien d'avoir à l'esprit que toute esquisse d'explication scientifique du monde porte en elle une dimension métaphysique qui peut échapper à ses auteurs.

242 "Toute société transparaît donc d'abord sous les traits de son adaptation à son environnement. Mais cette notion mérite d'être correctement évaluée : elle signifie, selon nous, l'adaptation à des conditions naturelles particulières de prérogatives sociales procédant d'une dynamique interne. [...] Certes, le milieu peut faire obstacle à ou favoriser telle transformation comportementale, mais il agit dans tous les cas de façon passive. De telle sorte que l'environnement n'est pas une cause mais un moyen de l'évolution." *Idem*, p.243.

La fracture néolithique

Aggravation du fantasme et élaboration de l'idée d'une suprématie de l'homme sur la nature

La grande nouveauté conceptuelle issue de la sédentarisation et des débuts de l'agriculture pour les populations qui abandonnent leur mode de vie de chasseurs cueilleurs réside sans doute dans la mise au point d'un schéma global du monde dont l'homme est le centre. En effet, l'observation de la course du soleil place tout observateur sur un centre géométrique et mythique qui va être assimilé au centre du monde.²⁴³ Autour de ce centre s'organisent les points solsticiaux, puis cardinaux, qui forment les quatre angles d'un rectangle ou les quatre points déterminant deux droites se croisant au centre de l'univers ; cette figure étant animée par le mouvement circulaire du soleil. Pour Olivier KELLER, cette géométrisation du réel constitue le fondement de la nouvelle conception mythique du monde qui émerge au Néolithique.²⁴⁴

Mais cette structure qui place l'homme au centre a aussi pour conséquence d'éloigner les mondes réel et spirituel. Car si le schéma global du monde peut être représenté par une figure plane, un véritable "monde d'en haut" fait son apparition. La course du soleil et son mouvement apparent du bas vers le haut est peut-être également à l'origine de cette verticalisation²⁴⁵ du divin qui s'accompagne, dans de nombreux mythes, d'un exil des divinités de la terre vers le ciel. Cet exil, marque, tout comme la dispersion hors d'Afrique, une rupture dans l'ordre de l'univers et crée un avant et un après. Désormais, pour la plupart des civilisations, le temps mythique des origines est un temps à jamais perdu et dont la nostalgie est très forte, même s'il est très généralement admis que cette sortie du monde originel a été nécessaire pour que l'humanité s'épanouisse.²⁴⁶

243 "Ce centre géométrique est la traduction d'une installation dans le monde, en parfaite cohérence avec la vision ethnocentrique bien connue de nos premiers agriculteurs, dont chaque groupement, sans exception, se prenait pour le nombril du monde." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.30.

244 "Les quatre marqueurs d'alignement avec le lever et le coucher du soleil aux solstices forment un rectangle dont les deux côté est-ouest suivent le mouvement diurne du soleil, tandis que les deux côtés nord-sud reflètent son mouvement annuel. Ces deux mouvements, réduits à leurs directions, dessinent une croix aux branches orthogonales. La figure est ici conçue comme une réduction homothétique de l'univers réel, reproduction en petit de ce qui pourra être, suivant les variantes, quatre piliers, ou quatre montagnes qui soutiennent le ciel, etc. [...] cela ne suffit pas encore car le rectangle (ou la croix) tout seul n'exprime pas le mouvement dont il est issu. On lui rajoute donc un moteur, dans son plan, sous la forme d'un cercle ou d'une spirale avec un sens de parcours [...] La nouvelle structure est parfaitement totalitaire et s'impose à tous les aspects de la vie, qui vont se "couler" dans les cycles du soleil, en quatre étapes localisées aux quatre points cardinaux (parfois aux quatre points solsticiaux)." *Idem*, p.30.

245 Toutefois, les peuples non sédentaires connaissent également très bien la marche du soleil et sont aussi de fins observateurs du monde naturel. La "pure observation" du déplacement apparent du soleil ne peut donc pas être la seule cause de cette verticalisation du divin au Néolithique. En revanche, elle peut avoir renforcé le phénomène.

246 "Le modèle du chasseur-cueilleur du "passage à travers", du contact entre les deux mondes par le biais d'un graphisme de surface, fait face à un modèle concurrent de l'émergence suivant une troisième dimension qui acquiert deux significations: chronologique (l'ancien monde est le monde d'en bas, l'expulsion de la matrice-terre se fait du bas vers le haut) et hiérarchique (la lumière, la vraie vie et la vraie humanité ne datent que de la sortie du monde d'en bas). De ce fait, le monde des pouvoirs, qui est pour les chasseurs-cueilleurs *de l'autre côté*, tend à devenir pour les agriculteurs primitifs le *monde d'en haut*, monde du ciel que l'on peut envisager d'atteindre au sommet de certaines montagnes. [...] Par suite de ces ruptures, le monde des pouvoirs s'éloigne, il ne se prête plus aussi facilement au contact immédiat qu'au bon vieux temps du simple graphisme rituel." In KELLER Olivier, *La figure*

La rupture néolithique semble ainsi à la base de la plupart des mythologies encore vivantes à l'heure actuelle. Hormis quelques populations qui ont maintenu un mode de vie de chasseurs-cueilleurs, l'être humain connaît, avec le bouleversement conceptuel du Néolithique, une nouvelle coupure avec le monde premier qui devient inaccessible en étant propulsé vers les hauteurs célestes.

Cette rupture s'accompagne d'une nouvelle conception de l'être humain en charge du maintien de la marche du monde. Les civilisations issues du tournant néolithique placent toutes, en effet, l'homme à une place à part dans la création. Si l'Occident semble avoir poussé jusqu'à l'extrême cette conception de l'homme -blanc- maître du monde, la croyance en une supériorité de l'être humain sur le reste de la création se retrouve dans la plupart des genèses, y compris dans des aires culturelles qui semblent donner moins d'importance à l'être humain dans l'ordre du vivant, comme en Inde.²⁴⁷ En effet, si l'homme n'est pas le centre d'intérêt quasi exclusif de l'hindouisme, il est néanmoins en charge de la bonne marche du monde par la pratique régulière des rites et notamment du sacrifice.²⁴⁸ Prenant, entre autres, l'exemple de la genèse jicarilla (Amérique du Nord), Olivier KELLER observe que cette valorisation de l'être humain en fait "la" substance idéale du monde et donne naissance au sacrifice humain à des fins spirituelles.²⁴⁹

Occupant désormais le centre du monde, l'être humain se trouve également coupé du reste de la

et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations, op. cit., p.32.

247"si l'être humain est bien présent dans le paysage, il ne monopolise pas l'attention : les regards ne se concentrent pas exclusivement sur lui. [...] Le regard se porte sur le monde dans son ensemble, sur la totalité de l'univers : voilà le cadre dans lequel les êtres humains ont une place, un rôle à jouer." In SCHEUER Jacques, *L'être humain selon l'Hindouisme et le Bouddisme*, pp.11-42, in AGHA Kadri, GESCHE Adolphe, GUIGUI Albert, SCHEUER Jacques, *L'être humain au regard des religions, Hindouisme et Bouddhisme - Judaïsme – Christianisme – Islam, Conférences de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, Collection Trajectoires, Lumen Vitae, Bruxelles, 1999, p.15.*

248"Immuable, cette ordonnance du monde n'est cependant pas automatique. Tout en s'imposant à nous, elle requiert notre concours, notre adhésion active. [...] la participation à ce cycle, à ce courant d'échanges, est peut-être ce qui, dans la conception brahmanique du monde, définit le mieux l'être humain. "Seul parmi les animaux, dit un texte antique, l'être humain offre des sacrifices" (Shatapatha Brāhmana 7.5.2.23). [...] L'Inde hindoue définit volontiers l'être humain par un projet et une activité liturgiques : à la différence des autres animaux, il est capable d'entrer en relation avec les dieux ; il est capable d'entreprises ou de conduites symboliques dont le résultat, lointain ou différé, est encore caché à ses yeux." *Idem*, p.16.

249"La rupture est [...] consommée entre les hommes constitués d'ocre et de pierres précieuses, d'un côté, et les animaux constitués d'argile et d'eau, de l'autre. Pourtant, le modèle anthropologique est si fort, la raison si impérieuse, suivant laquelle les démiurges sont des ancêtres et que tous les êtres (humains, animaux, végétaux, minéraux) sont vivants et d'une même famille, qu'il faut inventer ici aussi une médiation qui abolisse la rupture substantielle. Ce sera fait en inversant exactement le processus décrit dans la genèse jicarilla : selon celle-ci, on rassemble de tous les coins de la terre des matériaux que l'on place ensuite à l'intérieur de la silhouette pour créer l'homme. Dans l'autre sens, maintenant : le démiurge contient en lui-même tous les éléments du monde, et par conséquent son démemberment et son extension spatiale sont des actes de création. Autrement dit, c'est de l'autosacrifice du démiurge que naissent toutes les substances terrestres, y compris l'humanité... qui en déduira parfois des rites atroces. [...] Le sacrifice humain, universellement répandu comme on le sait, est la première forme de prise de conscience de la spécificité et de la supériorité humaines, en regard du reste de la création." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations, op. cit., p.34.*

Plus qu'une prise de conscience, il s'agit probablement d'une des premières ébauches de la croyance en une supériorité de l'homme sur le reste du monde.

nature car il est constitué de la substance même des dieux. Placé au sommet de la création, il se trouve en charge du maintien de la marche du monde. Cette redoutable responsabilité confère donc à l'homme un statut à part, mais elle le prive aussi d'un certain "confort" intellectuel. Le monde des chasseurs-cueilleurs n'est pas un monde simpliste, mais il est peut-être plus facilement "habitable" dans la mesure où l'autre monde est perceptible partout mais aussi parce que l'homme ne se considère pas forcément comme radicalement différent par rapport au reste du vivant. L'exil des dieux dans le monde d'en haut signifie à la fois plus de responsabilité pour l'homme mais aussi un plus grand isolement. Le bouleversement conceptuel qui place l'homme au sommet de la création, ou tout du moins qui l'instaure en gardien du monde terrestre constitue encore l'horizon imaginaire de l'époque actuelle. Cette place à part que confère le tournant néolithique à l'être humain est ainsi le pivot de toutes les mythologies des peuples sédentarisés et donc installés au centre du monde. Le vertige provoqué par cette nouvelle conception de l'homme pourrait suffire à justifier la nostalgie d'un autre monde. Si la nostalgie d'un temps d'avant le déluge dont le souvenir se serait perpétué est également envisageable, de même qu'une possible nostalgie d'un berceau originel d'avant la grande dispersion hors d'Afrique, comment l'être humain pourrait-il, dans ces conditions, échapper au fantasme de retour à la nature?

Quelques figures néolithiques

Ascension et descente sur l'axe cosmique

Avec la fracture néolithique, l'ailleurs est exilé vers les sphères célestes. La pensée symbolique va alors s'organiser majoritairement autour des figures de l'ascension et de la descente qui permettent d'atteindre les différents niveaux de réalité à partir de quelques lieux privilégiés qui sont, pour l'essentiel, des centres traversés par l'axe du monde. Les difficultés de la vie humaine sont alors envisagées comme le résultat de cette oscillation permanente entre modèle sacré et réalités terrestres, comme si les efforts fournis pour accéder au sacré risquaient toujours d'être contrariés par la monotonie du quotidien. Même si l'excès de banalité fait courir le risque d'un oubli du monde sacré, la banalité est surtout le lieu du repos mental dans la mesure où elle permet à l'individu de se mouvoir dans le cadre rassurant des habitudes. Le véritable danger du quotidien réside ainsi dans sa "géographie".

En effet, l'existence d'espaces réservés au sacré implique, à partir du Néolithique et de la verticalisation du divin au sens large, celle d'une sorte d'infra-monde où, sans être forcément maléfiques, les forces sont dans un état "brut" : inorganisées et donc potentiellement créatrices et destructrices à la fois. En tant que lieu de la moyenne, le quotidien devient le lieu intermédiaire par excellence : le point de contact entre les différentes parties de l'univers. Ainsi, si le microcosme humain est, pour les sociétés traditionnelles, le reflet d'un macrocosme parfait, il est également traversé par des forces souterraines. Tous les "espaces" du quotidien ne sont pas des passages vers cet infra-monde, mais le quotidien est néanmoins, malgré son aspect reposant, toujours menacé d'être englouti par cette zone inférieure. Pour minimiser les risques, les rites permettent de rappeler régulièrement qu'une partie de la nature de l'homme est à chercher dans le sacré. Mais s'ils servent le besoin de transcendance, en tant qu'instruments de bascule d'un niveau à un autre, les rites présentent aussi le risque d'ouvrir les portes du monde souterrain. Les centres par lesquels s'opère cette communication avec le sacré peuvent ainsi laisser s'échapper et se répandre des forces non contrôlées : de même que le sacré ouvre la voie de la transcendance, il est aussi une porte donnant sur les abîmes.

Les relations constantes entre les trois niveaux de réalité, strictement différents mais toujours complémentaires, ont donné naissance à l'une des figures symboliques les plus répandues, dans les sociétés sédentarisées : celle de l'axe cosmique. Traversant tout centre, l'axe cosmique permet de descendre dans les profondeurs du monde incréé, du chaos primordial, réaffirmant ainsi la dimension dangereuse du sacré. Le symbolisme du centre va ainsi de pair avec le double symbolisme de la descente et de l'élévation : en fonction de ses efforts pour tendre vers le modèle divin qu'il tente de reproduire sur la terre, l'être humain s'élève ou s'abaisse sur l'axe du monde, se

sauve ou se perd.

Le symbolisme de la descente est avant tout celui de l'introspection et il est, de ce fait, généralement placé sous le signe du danger : les profondeurs de l'âme étant tout aussi menaçantes que les dangers extérieurs. Pourtant, malgré son aspect périlleux, la descente en soi est un passage presque obligé pour accéder au sacré. Pour s'élever sur l'axe du monde et participer aux délices des espaces supérieurs, l'homme doit ainsi d'abord se confronter à lui-même et affronter les démons de l'infra-monde. Alors que la peur engendrée par ces forces obscures devrait dissuader de s'y aventurer, l'immense majorité des mythes et des légendes témoignent de la nécessité de s'y mesurer, comme si l'être humain, devait payer sa sécurité par une mise en danger volontaire : *"C'est [...] par une démarche "involutive" que commence tout mouvement explorateur des secrets du devenir [...]. Il s'agit de "désapprendre la peur". C'est une des raisons pour laquelle l'imagination de la descente nécessitera plus de précautions que celle de l'ascension. [...] Car la descente risque à tout instant de se confondre et de se transformer en chute."*²⁵⁰

Une grande partie des récits à portée initiatique ainsi que des rituels d'initiation de par le monde commence par une série d'épreuves où le futur initié se trouve confronté aux forces les plus sombres de l'univers : monstres de toute sorte, maléfices et bien sûr défauts personnels dont il doit triompher. L'accès aux niveaux supérieurs ne lui est pas ouvert tant qu'il n'a pas accompli cette descente dans les ténèbres. En Europe, les récits de chevalerie sont l'un des témoignages les plus intéressants de la dimension initiatique conférée à ces immersions dans les régions obscures. Après avoir prouvé sa bravoure et ses qualités morales à travers toute une série d'épreuves plus difficiles les unes que les autres, le héros achève généralement son parcours par un ultime combat contre un adversaire souvent plus fort et plus dangereux que tous ceux qu'il a pu rencontrer auparavant. Cette structure de base, qui se retrouve aujourd'hui même dans les productions littéraires et cinématographiques les plus insipides, est également celle que retient Chrétien de Troyes pour mettre en scène l'un des chevaliers les plus célèbres d'Occident. Dans *Le chevalier de la charrette*, il fait ainsi subir à Lancelot de nombreuses épreuves - parmi lesquelles l'humiliation de la charrette, mais aussi le fameux passage du pont de l'épée – qui culminent dans le dernier affrontement avec Méléagant, le chevalier félon.²⁵¹

250DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, op. cit., p.227.

251" L'heure ne lui semble jamais venir où ses comptes seront en règle! Il ne connaîtra pas de bonheur avant d'avoir payé Méléagant [...] Lancelot ne le craint pas [...] avec son épée bien tranchante, il l'entame d'un tel coup de taille qu'avril et mai passeront avant qu'il se remette. Il lui rentre le nasal dans les dents dont trois se trouvent brisées. [...] Lancelot [...] lui délace le heaume et lui tranche la tête [...] Le roi ainsi que tous les autres en ont montré beaucoup de joie. Ceux qui sont les plus heureux désarment alors Lancelot et l'emmènent dans l'allégresse." In CHRETIEN DE TROYES, *Le chevalier de la charrette ou Le roman de Lancelot*, 1177-1179, Le livre de poche, Collection Lettres gothiques, Paris, 1992, pp. 457-467.

Une fois les épreuves franchies avec succès, le héros accède alors à un autre niveau de réalité : il s'élève sur l'axe du monde vers plus de maîtrise de lui-même et plus de connaissances : son chemin le mène à plus d'intimité avec l'univers. L'histoire d'Erec et Enide en est également une parfaite illustration : alors qu'ils semblent comblés, les jeunes époux ne peuvent être certains de parvenir au bonheur que s'ils y renoncent pour errer en quête d'aventures afin de se prouver leur courage et leur amour. A la fin du roman, Erec devient roi : il est arrivé au bout de son chemin. Mais loin de se limiter aux honneurs terrestres, ce chemin vers la royauté est avant tout un parcours intime destiné à éprouver ses forces et son mérite : comme si tout bonheur devait être conquis. Ainsi, tout au long du roman et particulièrement lors de sa dernière épreuve, Erec lui-même est le premier à réclamer cette mise en danger.²⁵² L'effort et la souffrance n'ont ainsi de sens que dans la mesure où ils sont librement consentis, voire même recherchés. L'être de l'homme n'est pas de s'accrocher à l'ordinaire mais bien de triompher de l'anti-monde pour accéder aux espaces de la transcendance où il pense trouver sa véritable nature. La peur de la mort ne peut donc pas l'influencer réellement : la vie n'ayant de saveur et de prix qu'à partir du moment où il accepte de courir le risque de la perdre – tout du moins de se perdre - pour vivre intensément. Toute réussite est d'ailleurs à ce prix : rien n'est à attendre lorsque le quotidien contamine et paralyse l'ensemble des dimensions de l'existence.

252 ""Vous avez [...] toute liberté de vous reprendre et de renoncer, si vous voulez considérer votre intérêt ; je vous en parle car ce serait une trahison et un crime de ma part de ne pas vous dire toute la vérité." Erec se rend bien compte que le roi lui donne des conseils judicieux. Mais plus l'aventure se révèle extraordinaire et douloureuse, plus il la désire et se met en peine. "Seigneur, dit-il, je peux vous dire que je vous trouve loyal et de bon conseil, et je ne peux aucunement vous blâmer. Mais je veux profiter de votre accord, et quoi qu'il m'arrive le sort en est désormais jeté; car, dans quelque entreprise que je me sois lancé, jamais je ne pourrai commettre la lâcheté de renoncer à aller jusqu'au bout de mes forces avant de m'en retirer."" In CHRETIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, 1170, GF-Flammarion, Edition bilingue, Paris, 1994, pp.339-341.

La montagne : figure de l'ascension et porte ouverte sur le centre de la terre

Avec cette progression vers le haut, l'imaginaire de l'élévation devait forcément rencontrer celui de l'ascension. La mise en danger bien réelle que représente l'ascension d'une montagne a peut être contribué à l'élaboration de cet imaginaire des hauts lieux. Il est ainsi possible que le manque d'oxygène et la production d'endorphines, sécrétées par le corps lorsqu'il est soumis à un effort prolongé, aient contribué à conférer aux sommets un caractère sacré : la rareté de l'oxygène peut provoquer une sorte "d'ébriété des hauteurs", tandis que les endorphines contribuent à donner une impression de bien-être. En altitude, toutes les conditions sont réunies pour sortir, très physiquement, de soi. Il n'est ainsi pas étonnant que l'imaginaire de l'ascension et de la transcendance se soit enrichi de celui de la montagne cosmique : *"en gravissant [les terrasses du temple sacré], le pèlerin se rapproche du Centre du Monde, et, sur la terrasse supérieure, réalise une rupture de niveau, transcendant l'espace profane, hétérogène, et pénétrant dans une "région pure". Les cités et les lieux saints sont assimilés aux sommets des montagnes cosmiques."*²⁵³

Les montagnes cosmiques sont des centres et donc des points de rencontre entre la terre, le ciel et les régions inférieures. Le symbolisme de la montagne, et plus encore du sommet, est sans doute né de la fascination des hommes pour les régions élevées où les paysages sont démesurés. Sur les sommets des montagnes, l'être humain se sent plus proche des réalités supérieures, comme si son élévation physique impliquait nécessairement son élévation spirituelle.²⁵⁴

L'émotion esthétique provoquée par la contemplation des paysages offerts à la vue dans les hauts lieux produit un sentiment de petitesse et de fragilité – l'être humain se trouvant dépassé, écrasé par les dimensions des paysages – mais également de grandeur : alors qu'il domine les paysages en contrebas, l'homme se sent étrangement galvanisé, aspiré par l'immensité qui l'environne. Les sommets sont des endroits particulièrement propices à l'expérience de l'émotion esthétique et à la naissance du sentiment d'étrangeté de l'être humain. Paradoxalement, l'homme si faible par rapport aux éléments croit entrer en communion avec l'univers lorsqu'il est confronté à son immensité. La soif d'absolu – qui se confond ici avec la quête d'infini - trouve ainsi facilement à s'exprimer dans les hauts lieux, d'autant plus que la montée vers les sommets, même si elle s'effectue en équipe, est avant tout un voyage solitaire au-delà de ses limites : une confrontation avec soi dont la récompense est une sorte de domination du monde d'en bas dans une relative solitude qui garantit à l'être humain

253ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, Folio essais, Gallimard, Paris, 2002, p.27.

254"Le symbolisme de la montagne est multiple : il tient de la hauteur et du centre. En tant qu'elle est haute, verticale, élevée, rapprochée du ciel, elle participe du symbolisme de la transcendance; en tant qu'elle est le centre des hiérophanies atmosphériques et de nombreuses théophanies, elle participe du symbolisme de la manifestation. Elle est ainsi rencontre du ciel et de la terre, demeure des dieux et terme de l'ascension humaine." In "Montagne" in CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, 1969, *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Bouquins, Robert Laffont – Jupiter, Paris, 1982, p.645.

une impression de puissance et de bien-être qu'il est difficile d'éprouver dans la cohue des vallées. Néanmoins, comme tout symbole, la montagne a son revers. De même qu'elle est une porte vers les réalités célestes, elle est aussi, en tant que centre, un lieu de communication avec les forces souterraines. L'union des sommets et des forces de l'infra-monde est ainsi tout particulièrement symbolisée par les volcans. Ces portes ouvertes sur l'intérieur de la terre sont placées sous le signe du feu. Mais loin d'être docile et réconfortant, le feu des volcans est avant tout incontrôlable et destructeur. La représentation de la montagne comme axe du monde n'échappe donc pas à la dualité entre forces positives et négatives. Cette communication entre les mondes célestes et souterrains n'allait pourtant pas de soi : ils auraient pu être pensés comme des entités totalement étanches. Mais il semble que l'imaginaire de l'axe du monde réponde à une logique fondamentale qui veut que les extrêmes se rejoignent. L'ambiguïté symbolique permet ainsi de saisir un aspect du monde sans en nier la complexité. Loin d'être du côté des chimères, la pensée symbolique est ainsi d'une subtilité que la pensée rationnelle ne peut pas égaler. Dans la mesure où cette dernière ne décrit qu'une infime partie du réel, elle ne peut qu'être incomplète et partielle. A l'inverse, si la pensée symbolique repose sur une dichotomie à première vue relativement simple, elle permet d'envisager les éléments sous l'angle de leurs rapports plutôt que de manière détaillée. Tandis que la pensée symbolique est globale, la pensée rationnelle entre dans le détail. Il est donc totalement infondé de les opposer : ne poursuivant pas les mêmes buts, elles ne s'appliquent pas aux mêmes dimensions de la vie mais se complètent et se nourrissent l'une l'autre.

L'arbre : axe et support du monde, symbole de l'homme

A l'image de la montagne fréquemment utilisée pour symboliser l'axe du monde, il faut ajouter un symbole récurrent : celui de l'arbre. Dressé vers le ciel, ses racines plongeant profondément sous la terre, l'arbre était tout indiqué pour remplir la fonction d'axe du monde. Cette fonction, l'arbre la remplit d'autant mieux que, contrairement aux cimes rocheuses, il est vivant. Bien que les montagnes connaissent également une genèse, leur formation et leur évolution n'est pas perceptible à l'échelle d'une vie humaine, sauf bien sûr en cas d'éruptions volcaniques,²⁵⁵ au contraire de l'arbre dont l'évolution est plus facilement perceptible : *"L'arbre semble en effet le support le plus approprié de toute rêverie cosmique; il est la voie d'une prise de conscience, celle de la vie qui anime l'univers."*²⁵⁶ Solidement enraciné dans le sol, l'arbre tend vers le ciel : tous ses efforts semblent ainsi orientés vers les espaces sacrés, sans que, pour autant, le lien avec les zones inférieures ne soit rompu. L'arbre est ainsi le symbole de cet équilibre vital entre les deux pôles qui bordent le quotidien et en assurent la régénération.²⁵⁷ Pierre sacrée, le bétyle est d'origine extraterrestre. Son association fréquente avec l'arbre confère à ce dernier un rôle de passeur de première importance. Dressé vers le ciel, l'arbre incarne certes le cycle de la vie, mais surtout le lien qui unit les différentes dimensions de l'univers. La conception de l'arbre comme axe cosmique semble ainsi s'imposer logiquement.²⁵⁸

Le plus célèbre arbre cosmique d'Occident est sans doute le frêne Yggdrasill, legs de la mythologie germanique. Loin de figurer un monde découpé en trois niveaux strictement séparés, cet arbre abrite dans ses racines une demeure cachée des dieux, comme pour bien rappeler à quel point espaces céleste et souterrain sont liés.²⁵⁹ Le sacré a donc également sa place dans les profondeurs, même si

255 Les tremblements de terre ne devraient pas être associés au symbolisme de la montagne car ils sont avant tout une conséquence de la dérive des plaques. Dans une cosmogonie moderne, ils pourraient être rapprochés de la symbolique de la matrice en constante évolution, voire de la mue des animaux, gages d'immortalité au regard des Anciens. Plus traditionnellement, les causes des tremblements de terre sont plutôt attribuées aux divinités peuplant les montagnes et les autres parties du monde, qu'aux montagnes elles-mêmes. Il semble ainsi impossible de les relier au symbolisme de la cime qu'ils complèteraient pourtant plutôt bien : les secousses sismiques viennent en effet freiner les efforts d'élévation, lorsqu'elles détruisent une ville notamment et compromettent son essor.

256 BROSSE Jacques, *Mythologie des arbres*, 1989, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2001, pp.38-39.

257 "Il se peut qu'en tant que végétal l'arbre ait préparé le culte de la végétation, mais il est certain qu'en tant que bois servant à produire et à entretenir le feu, l'arbre fut tout aussitôt annexé par le grand schème du frottement rythmique. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, comme colonne ou comme flamme, l'arbre a tendance à se sublimer, à verticaliser son message symbolique. Les plus archaïques lieux sacrés, centres totémiques australiens, temples primitifs sémitiques et grecs, indous ou pré-indous de Mohenjo-Daro, sont constitués par un arbre ou un poteau de bois associé à un bétyle. Il s'agirait d'une *"imago-mundi"*, d'un rébus symbole de la totalisation cosmique dans lequel la pierre représente la stabilité tandis que l'arbre signifie le devenir." In DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, op. cit., p.392.

258 "L'archétype de l'arbre est sans cesse hanté par les acceptions ascensionnelles des bétyles et des pierres phalliques [...]. L'arbre-colonne vient structurer la totalisation cosmique ordinaire des symboles végétaux par un vecteur verticalisant. [...] C'est toujours sous le double aspect, de résumé cosmique et de cosmos verticalisé, que se présente l'image de l'arbre." *Idem*, p.393.

259 "Yggdrasill est le plus grand et le meilleur des arbres. Ses branches s'étendent au-dessus de tous les mondes et atteignent le ciel. Il a trois racines qui le maintiennent droit, elles sont extraordinairement larges. L'une plonge dans

les dieux sont contraints de cohabiter avec d'autres créatures, alors que l'espace céleste leur est entièrement dédié. L'univers est ainsi unifié par une circulation constante entre les différents niveaux qui le composent et s'affrontent, maintenant ainsi son équilibre.²⁶⁰

Ecartelé lui-aussi entre le monde céleste et sa vie terrestre, l'être humain ne pouvait que se sentir proche de l'arbre et s'identifier à lui.²⁶¹ A sa manière, l'être humain dont la forme longiligne peut être assimilée à celle d'un végétal tendu vers le ciel peut représenter un arbre cosmique en miniature. Le symbolisme du corps humain, en particulier la distinction faite entre les parties hautes et les parties basses, renforce cette impression : "*L'homme touche aux trois niveaux cosmiques : au terrestre par les pieds, à l'atmosphère par le buste, au céleste par la tête.*"²⁶²

Comme toujours depuis la fracture néolithique, le niveau céleste est privilégié. Cette valorisation des espaces de la transcendance repose certainement sur cette conscience, même confuse, que l'homme ne peut fonctionner selon les lois de la nature. La spiritualité est ainsi le lieu de réalisation de l'humanité par excellence. La place de la tête dans la plupart des civilisations est ainsi prépondérante : elle est la partie noble par excellence, celle qu'il faut conserver comme un précieux trésor ou arracher et faire disparaître pour anéantir totalement son propriétaire. Des manifestations de cet intérêt particulier voué à la tête se retrouvent d'ailleurs bien avant les bouleversements de la sédentarisation sur de nombreux sites.²⁶³

L'importance accordée à la tête, au moins depuis *Homo sapiens*, pourrait être le signe de la spiritualité naturelle de l'être humain. La verticalisation opérée à partir du Néolithique a sans doute

l'Aesir, le monde inférieur des Ases, des dieux ; la seconde chez les "Thurses de givre", les géants de glace qui précéderent l'espèce humaine ; la troisième rejoint Niflheim ou Niflhel, le séjour des morts. [...] Si, par ses racines, Yggdrasil permet l'émergence à la surface terrestre des trois domaines chtoniens superposés, celui des dieux, celui des géants préhistoriques et celui des ancêtres humains, le tronc du frêne traverse l'étage médian situé entre ciel et terre, le Midgard, où vivent les hommes, et sa cime s'élève jusqu'à Asgard, le séjour céleste des dieux." In BROSSE Jacques, *Mythologie des arbres*, op. cit., pp.14 à 16.

260 "Aussi puissant qu'il soit, l'Arbre cosmique n'en est pas moins sans cesse menacé. Le gigantesque serpent Nioggrh ronge surnoisement la troisième racine, mais lui-même est attaqué tous les jours par l'aigle qui demeure sur les plus hautes branches. Quatre cerfs vont et viennent parmi la ramure, broutant les jeunes pousses au fur et à mesure qu'elles paraissent. [...] [L'aigle] qui "sait beaucoup de choses", de sa position élevée surveille l'horizon, afin de prévenir les dieux, lorsque leurs adversaires de toujours, les géants, s'apprêteront à les assaillir. Dans certaines versions, à la cime de l'arbre se tient un coq d'or, commis au même office. On ne saurait exprimer de façon plus imagée que le monde est l'enjeu d'une lutte continuelle entre les forces de vie et les puissances de destruction." *Idem*, pp.16-17.

261 "Devant l'arbre qui conjoint deux infinis opposés, unit les deux profondeurs symétriques et de sens contraire, l'impénétrable matière souterraine et ténébreuse et l'inaccessible éther lumineux, l'homme se prend à rêver. S'il s'appuie à son tronc, immobile et silencieux comme lui, il s'identifie à l'arbre dont il croit entendre les mouvements internes." *Id.*, p.39.

262 "Homme" in CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, 1969, *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, op. cit., p.508.

263 "A des époques différentes du Paléolithique, l'homme collectait les crânes de défunts et leur apportait des soins spécifiques, qui révélaient une conceptualité. Au-delà du Paléolithique tardif, on n'a pas d'indications précises concernant les pratiques accomplies par l'homme avec ces crânes. On peut toutefois affirmer que le crâne, ou la tête, était l'objet d'égards particuliers. On peut imaginer que l'homme considérait la tête comme la partie essentielle et emblématique de l'homme, celle qui définissait le plus son identité, et qu'il la conservait donc comme une espèce de relique." In ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, op. cit., pp.71-73.

renforcé son intérêt. Partie la plus haute, la plus proche du ciel, de forme plus ou moins arrondie comme un astre, la tête peut, en effet, être considérée comme le symbole par excellence de *"l'esprit manifesté par rapport au corps qui est une manifestation de la matière."*²⁶⁴ Elle est aussi la partie de l'être humain qui permet le mieux de reconnaître un individu : elle témoigne de son caractère unique grâce au visage, cette étrange synthèse de la destinée humaine.²⁶⁵

Le symbolisme de la tête est ainsi complété par celui du visage. Ce visage qui permet l'individualité témoigne également de la double nature de l'être humain : loin d'être un pur esprit, l'homme est ancré dans un corps particulier avec lequel il est obligé de cheminer. L'existence d'un visage empêche en effet de considérer les êtres humains comme des entités interchangeables. Alors que le visage peut être considéré comme une "porte" vers l'au-delà, il permet également d'ancrer l'expérience de la transcendance dans la réalité et symbolise ainsi l'union nécessaire entre les différents niveaux qui composent le monde et l'être humain, dont le corps peut être perçu comme une représentation en miniature de l'univers. Miroir de l'âme, le visage est aussi reconnaissance du corps. La dichotomie qui sera établie plus tard entre le corps et l'esprit est donc totalement rejetée dans les structures symboliques fondamentales : même s'il se languit d'un autre monde, l'être humain sait très bien, au fond de lui, qu'il appartient tout autant à celui-ci. La participation aux mystères du monde passe ainsi par la tête et le visage : comme pour l'arbre et la montagne cosmiques, la région la plus attirante reste désormais celle des hauteurs. L'axe du monde ne l'intéresse que dans la mesure où il permet une communication avec cet au-delà des zones supérieures de l'univers. Alors qu'elles sont les moins facilement connaissables, tous ses efforts tendent vers elles.

Le symbolisme de l'axe cosmique se retrouve également dans l'un des symboles les plus riches du patrimoine spirituel de l'humanité : celui de la croix. Bien que largement antérieur à la croix christique, ce symbole ne manque pas d'évoquer des images chrétiennes à l'esprit des Européens, même les moins religieux qui soient. Il est d'ailleurs regrettable que le symbolisme de la croix soit souvent réduit à sa dimension christique. Redonner à la croix toute sa valeur ne réduirait en rien sa portée pour les chrétiens tandis que cela permettrait aux autres, notamment les athées, un accès relativement simple à une forme de symbolisme née avec la sédentarisation.²⁶⁶ Plantée dans la terre,

264 "Tête" in CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, 1969, *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, op. cit.*, p.943.

265 "Jamais personne n'a vu directement son propre visage : on ne peut le connaître qu'à l'aide d'un miroir ou par mirage. Le visage n'est donc pas pour soi, il est pour l'autre [...]. Le visage, symbole du mystère, est comme une "porte de l'invisible", dont la clé est perdue." In "Visage", *idem*, p.1023.

266 "La croix a [...] une fonction de synthèse et de mesure. En elle se joignent le ciel et la terre... En elle s'entremêlent le temps et l'espace. Elle est le cordon ombilical jamais tranché du cosmos relié au centre originel. [...] Elle est le symbole de l'intermédiaire, du médiateur, de celui qui est par nature rassemblement permanent de l'univers, et communication terre-ciel, de haut en bas et de bas en haut (Champeaux)", In "Croix", *id.*, p.318.

elle est un passage entre les forces des profondeurs mais surtout un accès vers un ailleurs supérieur. Son assimilation à l'arbre cosmique est parfois très explicite : *"Dans une devinette germanique médiévale, il est question d'un arbre dont les racines sont en enfer et le sommet au trône de Dieu, et qui englobe le monde entre ses rameaux, et cet arbre est précisément la croix."*²⁶⁷

²⁶⁷*Ibidem*, p.319.

Synthèse

Cette recherche de communication avec les différents niveaux de l'univers, plus particulièrement avec les niveaux supérieurs, se décline ainsi à travers quelques-uns des plus grands symboles de l'humanité depuis la sédentarisation d'une majeure partie des populations de la planète. Cette préférence affichée par l'être humain pour les hauts lieux permet de le décrire comme un être résolument tourné vers le sacré pour satisfaire un besoin fondamental de transcendance.

L'identité de l'homme moderne repose ainsi en partie sur ses capacités à se sentir attiré par un ailleurs qu'il pressent être le lieu de sa véritable humanité. Il semble que, depuis les origines, l'être humain se soit perçu comme un être abandonné sur une terre trop petite pour répondre à ses aspirations mais également inhospitalière. Le paradoxe de l'être humain tient ainsi dans le fait qu'il est à la fois trop fragile pour goûter à la démesure de l'univers, mais également trop grand pour se satisfaire de son exil terrestre. Ses élans vers un ailleurs qu'il suppose meilleur sont sans doute nés du travail de la pierre, mais aussi peut-être de l'émotion esthétique qui l'étreint devant le spectacle grandiose de la nature et dont il explore l'ivresse, en partie, à travers l'art. Sa véritable identité se tient tout entière dans cet espace infime entre une réalité qui l'absorbe et le tue mais dont il a aussi besoin – la pesanteur du quotidien – et une réalité autre, qu'il suppose plus vraie et plus belle, à laquelle il n'accède qu'à de rares moments. La naissance de la pensée symbolique qui permet celle de sa raison apparaît comme l'un des événements majeurs du développement de l'être humain. Constitutive de l'identité d'*Homo sapiens*, la pensée symbolique implique la croyance en un monde sacré qui deviendra, avec le Néolithique, supraterrestre et dont le monde terrien ne serait que le reflet. En effet, la verticalisation du sacré qui s'opère à partir du Néolithique s'accompagne d'un exil du divin qui, jusqu'alors occupait un espace diffus, parallèle et contigu au monde des hommes. Désormais, le monde des dieux sera celui des hauteurs.²⁶⁸

Mais si l'axe cosmique qui met en relation les différentes régions de l'univers témoigne de la volonté humaine de s'élever vers le sacré, il est aussi le signe de la volonté de l'être humain de cartographier l'univers pour mieux le comprendre et le maîtriser. La fonction essentielle de voie de communication remplie par cet axe ne doit pas masquer à quel point les efforts de l'homme sont aussi ceux d'un explorateur cherchant à rendre compte d'un lieu inconnu. Puisque la logique du monde lui est étrangère, il doit en élaborer une autre pour pouvoir se mouvoir sur terre sans trop de risques. Apprivoiser les différentes énergies pour les canaliser et se focaliser sur les énergies

268 "Le modèle chasseur-cueilleur du "passage à travers", du contact entre les deux mondes par le biais d'un graphisme de surface, fait face à un modèle concurrent de l'émergence suivant une troisième dimension [...]. De ce fait, le monde des pouvoirs, qui est pour les chasseurs-cueilleurs *de l'autre côté*, tend à devenir pour les agriculteurs primitifs le *monde d'en haut*, monde du ciel que l'on peut envisager d'atteindre au sommet de certaines montagnes. [...] le monde des pouvoirs s'éloigne." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.32.

parallèles ou supérieures suppose l'existence d'une pensée très développée. Moins rationnelle en apparence que la pensée logique des sciences, la pensée symbolique suit un autre chemin : celui de l'intelligence avec le monde qui est avant tout une rencontre avec soi-même.

PARTIE II

IDENTITE ET FONCTIONNEMENT DU FANTASME DE RETOUR A LA

NATURE

Chapitre 4 Nature du fantasme

Les différentes catégories de fantasmes

Le fonctionnement neurobiologique des fantasmes tout comme la description et la compréhension de cette réalité prise dans toute sa complexité sont laissés aux spécialistes. Cependant, pour permettre la discussion, il faut poser quelques jalons et tenter de voir comment les fantasmes peuvent être classés dans le champ des études sur l'imaginaire. Contrairement à certains courants de la psychanalyse, en particulier chez les héritiers de Jacques LACAN, la notion d'imaginaire n'est pas restreinte, dans le cadre de ce travail, à la seule dimension de fantasme de même que l'imaginaire n'est pas considéré comme une conséquence de la pensée symbolique : l'imaginaire est envisagé comme la totalité des images mentales et surtout comme un ensemble structuré, organisé et dynamique. Le symbole est compris ici comme un moyen et non l'inverse. *L'imaginaire englobe ainsi la totalité du psychisme et rend possible la pensée* comme l'ont bien montré les recherches de Gilbert DURAND.²⁶⁹

La notion de catégorie peut, elle aussi, soulever des objections, dans la mesure où elle peut induire une certaine rigidité. Pourtant, si la catégorie n'est pas considérée d'un point de vue absolu, elle peut permettre une organisation des éléments ouvrant la voie à un début de compréhension. En effet, loin de figer la réalité, la catégorisation propose une grille de lecture. Cette grille de lecture est provisoire : soumise aux changements induits par l'avancée des connaissances, la sensibilité et le degré de maturité de chacun. Considérée comme un moment particulier de la pensée, elle ne fige pas la réalité mais en propose une interprétation. La notion de catégorie n'a ainsi de valeur qu'à condition de ne pas perdre de vue que toute tentative de compréhension du réel induit une simplification de ce réel et la production d'un discours et non d'une description fidèle.

Que peut donc recouvrir la notion de fantasme? Comme indiqué en introduction, le fantasme est ici envisagé comme une construction imaginaire servant de "soupape de sécurité" mais aussi de laboratoire pour l'esprit humain. La définition retenue est ainsi celle d'une construction imaginaire permettant de surmonter les frustrations du quotidien, mais surtout de structurer sa personnalité. La

²⁶⁹"Les syntaxes de la raison ne sont que des formalisations extrêmes d'une rhétorique baignant elle-même dans le consensus imaginaire général. [...] il n'y a pas de coupure entre le rationnel et l'imaginaire, le rationalisme n'étant [...] qu'une structure polarisante particulière du champ des images. [...] on peut assimiler la totalité du psychisme, dès qu'il décolle de l'immédiate sensation, à l'Imaginaire, et la pensée en sa totalité se trouve intégrée à la fonction symbolique." In DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, 1964, Quadrige Grands Textes, PUF, Paris, 2008, p.88.

réponse aux frustrations est parfois entendue de manière très banale, dans le sens où elle est confinée aux frustrations plus ou moins conscientes : par exemple, avoir plusieurs partenaires en même temps, être reconnu et apprécié de tous, ne plus avoir besoin de travailler, etc. Mais il est une autre banalité que le fantasme permet de sublimer en la mettant au service de la construction de soi : celle de la nature humaine. Dépasser sa condition d'être humain est un fantasme autant banal que protéiforme : banal car il s'agit du lot de chacun, protéiforme car il prend une dimension particulière en fonction de la culture d'appartenance, de la mémoire collective partagée, de l'histoire individuelle et de la personnalité de chacun. Pour autant, il n'est pas impossible de dégager des traits communs à ces différentes expressions du fantasme de dépassement de la condition humaine.

Le désir d'atteindre un autre niveau de réalité est impossible à satisfaire entièrement : l'être humain étant une créature hybride, à la fois issue de la nature et d'ailleurs puisqu'il est son propre créateur. Cet état d'insatisfaction et surtout de recherche permanente qui caractérise l'homme est propice à l'apparition des fantasmes qui permettent à l'individu de vivre sans être paralysé par la conscience d'un manque impossible à combler. Le fantasme pourrait ainsi être assimilé à un regret, une nostalgie, mais s'appliquant à un état qui n'a jamais existé : une sorte de projection imaginaire sur le passé servant d'étalon pour mesurer l'intérêt de la vie réelle mais servant surtout de support pour la construction de la personnalité. Le fantasme peut donc être considéré comme une forme particulière de l'imaginaire destinée à maintenir l'équilibre psychique de l'individu,²⁷⁰ même si toutes les catégories de fantasmes ne relèvent pas d'une nostalgie ou d'un regret d'un état primordial.

Certaines, en effet, moins inquiétantes et plus facilement supportables que d'autres, répondent à un désir ponctuel que l'individu ne peut satisfaire mais dont la non réalisation n'est pas source de souffrance. Ce type de fantasme est généralement assimilé à de la rêverie et, très souvent, l'individu qui le porte en a conscience et sait se satisfaire de sa nature fantasmatique : l'individu sait qu'il ne tient pas à sa réalisation - il en serait même bien ennuyé - et il se suffit donc de sa virtualité. Ce type de productions de l'esprit ne relève du fantasme que dans la mesure où il regroupe des désirs qui ne doivent pas se réaliser : il comprend ainsi des constructions mentales servant à compenser les défauts de la vie quotidienne mais aussi à enrichir la vie intérieure et donc à stimuler la créativité et l'aptitude à s'adapter au monde environnant. Pour englober toutes les catégories, le fantasme pourrait donc être défini comme la représentation imaginaire de quelque chose ne devant surtout pas se réaliser : son statut virtuel garantissant un certain équilibre à l'individu alors que sa concrétisation le mettrait en danger. Les rêves contenus dans les fantasmes ont ainsi l'apparence d'états limites marquant les frontières des capacités de chacun et qu'il ne faut donc pas franchir.

²⁷⁰Ce rôle équilibreur du fantasme pour le psychisme correspond à celui que Gilbert DURAND attribue à l'imagination dans son ensemble, le fantasme étant l'une des expressions de cette fonction : "L'imagination se révèle comme le facteur *général* d'équilibration psycho-sociale." *Idem*, p.89.

Les autres catégories de fantasmes sont nettement moins superficielles. Parmi elles, les fantasmes collectifs peuvent se révéler particulièrement destructeurs. Suscités par un effacement momentané de la raison,²⁷¹ qui n'offre plus à l'individu de prise sur la réalité en dehors d'une vision tronquée et faussée du monde, ces fantasmes rendent l'être humain incapable de suivre les injonctions du bon sens tant la pression collective est puissante et suffit à rendre vraisemblables des théories déviantes. L'exemple du nazisme, soutenu par une folie collective fondée en partie sur l'idée d'un retour à un état originel assurant puissance et perfection, est de cet ordre-là. Dans le cas du nazisme, l'apparition de boucs émissaires successifs a certainement permis de souder la communauté, selon le principe de la théorie mimétique développée par René GIRARD. Cependant, la désignation de coupables faisait également partie intégrante de la stratégie de départ : l'élimination méthodique des éléments jugés indésirables constituant le moyen principal pour parvenir à une "restauration" de l'état de pureté et de grandeur recherché.

Dans la mesure où les fantasmes jouent un rôle globalement positif pour l'équilibre de l'individu et du groupe, il peut sembler étrange de désigner également ce type de folie collective avec le même terme. Cependant, le fantasme étant une projection mentale dans un état idéal ne devant pas être promu au rang de réalité à atteindre, l'utilisation de ce concept dans les cas extrêmes comme le nazisme permet de s'approcher d'une description sans doute assez juste de ce type de phénomène. De même, dans la mesure où un fantasme relève de l'intime, il peut sembler difficile d'invoquer des fantasmes touchant des communautés entières. Mais les psychanalystes eux-mêmes n'hésitent pas à parler de fantasmes collectifs. François DUPARC, membre de la Société psychanalytique de Paris, compare ainsi le fonctionnement du fantasme dans les régimes totalitaires avec les fantasmes collectifs portés par les foules : le fantasme collectif apparaissant comme une élaboration de l'esprit venant se superposer à ses structures fondamentales.²⁷² Au lieu d'être corrigée par l'individu, cette construction particulière prend tout au contraire le dessus et vient orienter les fantasmes les plus profonds dans un sens qui lui est favorable. La force de la manipulation opérée par les fantasmes

271 Encore une fois, il ne s'agit pas d'opposer imaginaire et raison mais de distinguer entre les pensées non maîtrisées dont le mécanisme de contrôle échappe au sujet et la production d'un discours distancié sur le monde et soi-même, permettant de contenir les débordements dangereux.

272 "Dans la masse, l'Idéal du moi des individus cède la place à un Moi-Idéal archaïque, et la mise en commun hypnotique des idéaux se fait aux dépens de la complexité de l'appareil psychique normal, avec ses instances bien différenciées. On pourrait dire que le moi a "fusionné", régressé à son état primaire, comme dans un délire. Mais ceci n'est pas incompatible avec un fonctionnement psychique superficiellement "correct", là où le sujet de se trouve pas pris par le fonctionnement de masse : les sujets en masse fonctionnent souvent comme les pervers qui n'ont pas conscience de la fragilité de leur moi, et dénie l'emprise du secteur clivé de leur personnalité. Dans le secteur concerné, ils sont pourtant agis par leurs pulsions et des identifications à l'agresseur de leur enfance, qu'ils ne contrôlent pas. De même, dans les fonctionnements idéologiques totalitaires, le fantasme individuel, à un niveau donné (une théorie sexuelle, de la famille, etc.), n'est pas suffisamment élaboré pour l'emporter sur le fantasme collectif qui le recrute. C'est ce que j'ai appelé la "résonance fantasmatique" groupale." In "Entretien avec François DUPARC", réponse à la question 1 (modérateur : Delphine Schilton), consultable sur le site de la Société psychanalytique de Paris à l'adresse suivante : <http://spp.asso.fr/Main/PsychanalyseCite/Items/2.htm>

collectifs repose ainsi sur leur capacité à détourner les fantasmes constitutifs de l'identité de chacun au service d'une cause qui, présentée comme commune, remporte alors l'adhésion du plus grand nombre. Il s'agit donc encore de fantasmes plutôt superficiels, venant a posteriori profiter d'une situation mentale de base suffisamment fragilisée pour que l'individu s'identifie entièrement à la foule sans que sa propre conscience n'y trouve rien à redire.²⁷³ Cette situation mentale fragilisée correspond à ce que Gilbert DURAND, à la suite de JUNG comme de CASSIRER notamment, qualifie de maladie mentale, à savoir un dysfonctionnement de la fonction symbolique. Lorsque l'imagination symbolique "s'éteint", l'individu risque de devenir le jouet de l'inconscient collectif – Gilbert DURAND parle de conscient collectif mais il semble que la notion d'inconscient décrive mieux le phénomène dans la mesure où les mécanismes profonds du discours dominant échappent au sujet.²⁷⁴

Ainsi, le fantasme d'un retour à un état pur, proche de l'état supposé des origines, a sans doute été utile au régime nazi dans la mesure où il s'appuie sur un "état mental général" affaibli mais aussi sur le fantasme fondateur de l'identité humaine, fantasme dont il tire toute sa force. Ce fantasme fondateur, ou premier, englobe différentes catégories : celle des fantasmes des profondeurs, issus soit de l'histoire personnelle de chacun, soit du bagage mental commun aux *Homo sapiens*. Plus difficiles à identifier, sauf au prix d'un effort d'introspection exigeant, ils occupent les parties les plus secrètes de la personnalité et agitent souvent l'inconscient dans la plus grande discrétion. Dans le premier cas, ils signent la manière dont l'individu s'est accommodé des difficultés particulières qu'il a rencontrées au cours de sa vie, en particulier pendant son enfance. Ce genre de fantasme est généralement révélateur de souffrances dont il est parfois possible de se débarrasser. Dans le second cas, les fantasmes partagés par l'ensemble de l'humanité sont révélateurs de l'identité humaine et ne peuvent pas être évités. S'ils entraînent également des souffrances, celles-ci participent pleinement des structures de base de l'être humain et doivent donc être reconnues comme des aiguillons positifs, dans la mesure où elles ne submergent pas totalement les individus. Les fantasmes constitutifs de l'humanité posent des jalons le long du chemin suivi par chacun : en indiquant ce qui écarte l'homme de sa propre nature et empêche sa réalisation, ils sont de précieux guides dont

273 "La résonance fantasmagorique entre de nombreux individus peut transformer [les fantasmes originaires] individuels en organisateurs de masse, d'aspect régressif, poussant à la disparition des particularités individuelles, surtout chez les sujets au narcissisme fragile, spécialement conformistes et dépendants des fantasmes de masse." In DUPARC François, "Pouvons-nous et devons-nous analyser le malaise dans la civilisation?" (modérateur : Delphine Schilton), article consultable sur le site de la Société psychanalytique de Paris à l'adresse suivante : <http://spp.asso.fr/Main/Perspectives/Items/6.htm>

274 "au "signifiant" ne correspond plus un signifié instauratif, une énergie créatrice, et le symbole "s'éteint" en signe conscient, conventionnel, "coque vide des archétypes" qui se groupe avec ses semblables en théories vaines – mais redoutables car elles sont des ersatz de symboles! - "doctrines, programmes, conceptions qui enténébrent et leurent notre intelligence" et alors l'individu devient l'esclave du conscient collectif, du préjugé en place, il devient "homme de masse", livré à toutes les aberrations du conscient collectif." In DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, op. cit., p.70.

chaque culture a su déceler l'intérêt, fréquemment exprimé sous la forme de mythes. Parmi les fantasmes constitutifs, il en va ainsi des fantasmes originaires, globalement considérés par FREUD comme des composants du complexe d'Œdipe et que François DUPARC classe en cinq catégories: "séduction, scène primitive, castration, retour à l'utérus maternel, incorporation cannibalique".²⁷⁵

Le fantasme d'Œdipe, considéré comme un "superfantasme" faisant la synthèse des fantasmes originaires, est parfois perçu comme la constituante majeure de l'identité humaine. Pourtant, ce fantasme ne tire sa force que de sa participation au fantasme fondateur d'un retour aux origines. Ces fantasmes premiers, dont tout un chacun est porteur, rendent possible l'émergence de l'identité aux niveaux personnel et collectif. Ils sont les aiguillons nécessaires pour que le processus complexe d'humanisation qui caractérise le parcours de chaque être humain depuis sa naissance puisse se mettre en marche. Sans eux, l'homme pourrait difficilement entrer en contact avec les autres, se mesurer à eux, nouer des alliances – séduction, ne s'intéresserait pas à ses origines biologiques et familiales – scène primitive, ne serait pas capable de résister à ses pulsions – castration, ne saurait pas où sont ses racines – retour au ventre maternel, ni ne pourrait s'affranchir de son modèle parental – incorporation cannibalique. Les lectures de ces fantasmes premiers ainsi que leurs traductions concrètes sont multiples et dépendent non seulement de chaque culture, mais également de chaque histoire familiale où, selon les circonstances historiques à la fois sociétales et privées, ces fantasmes s'expriment et cohabitent plus ou moins bien les uns avec les autres, facilitant ou gênant la réalisation de l'équilibre psychique nécessaire à la survie de chacun et du groupe. Ainsi, ces fantasmes, qui permettent de comprendre le chemin d'humanisation individuel que doit suivre tout être humain, offrent aussi des clés de compréhension des psychologies collectives, en particulier lorsque l'un d'entre eux prend le dessus sur les autres et engendre des pathologies de type groupal comme les idéologies. François DUPARC insiste beaucoup sur cet aspect "complémentaire" du fantasme collectif, comme si l'expression groupale d'un fantasme n'était que la réplique, amplifiée et déviée, d'un fantasme individuel.²⁷⁶

275"Les fantasmes originaires, ou fantasmes des origines (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, 1974), sont au cœur des problématiques de l'identité et des idéologies. FREUD les considérerait comme des morceaux du complexe d'Œdipe dont il pensait qu'ils constituaient un héritage phylogénétique, c'est-à-dire un reste de l'acquis de l'espèce humaine au cours des générations. Le complexe d'Œdipe lui-même serait une sorte de superfantasme originaire, somme et combinaison de tous les fantasmes primitifs dans leur interrelation et leurs variations multiples d'une société à l'autre, d'une famille à l'autre (comme le montrent les anthropologues). Il est lui-même la somme des cinq fantasmes originaires que sont la séduction, la scène primitive, la castration, le retour à l'utérus maternel, et l'incorporation cannibalique (meurtre du père rival)." In DUPARC François, *Le mal des idéologies*, Le fil rouge, Presses Universitaires de France, Paris, 2004, p.12.

276"Si les fantasmes des origines sont la trame d'un roman familial élaboré, ils peuvent aussi constituer des "protopensées" ou des "hypothèses de base", pour reprendre les termes de W.R. Bion qui les a découverts comme organisateurs et agents pathologiques dans les groupes (1961). Les hypothèses de base sont : naissance, dépendance, couplage et attaque-fuite. Je les ai reliées aux fantasmes originaires de retour intra-utérin (naissance), d'incorporation cannibalique (dépendance), de scène primitive (couplage) et de séduction (attaque-fuite). Pour le fantasme de castration, je l'ai relié au "fantasme de casse" dans les groupes, étudié par D. Anzieu (1975). Il existe

La santé psychique repose ainsi sur différents mécanismes de l'imaginaire permettant à l'individu de conserver un équilibre satisfaisant malgré les nombreuses turbulences qu'il traverse tout au long de sa vie. Parmi ces dispositifs, les fantasmes occupent une place majeure : en offrant un espace d'expression propre aux désirs refoulés, ils structurent l'individu autour des notions de possible et d'impossible, d'intimité et de vie sociale, un peu à la manière d'un coffre-fort psychique offrant un refuge à l'inexprimable, que ce soit devant autrui ou, fréquemment, devant soi-même. Cet équilibre des pulsions qui régit la vie humaine forme le blason protecteur de tout individu. Mais compte tenu de leur rôle de premier plan dans la constitution de l'identité humaine, les fantasmes originaires peuvent également, lorsque leur rapport de force est déséquilibré, entraîner des déviances amplifiées par les phénomènes de masse à l'échelle de la société. Il en va ainsi du fantasme de retour à la nature, sorte de super fantasme s'appuyant sur l'idée d'un refuge salvateur dans la matrice des origines. Construction fantasmatique enrichie des caractéristiques de chaque culture, le fantasme de retour à la nature prend ainsi la forme soit d'une quête de paradis terrestre, soit d'un engloutissement dans un grand Tout, où l'être individuel se fondrait dans l'Etre universel, et entraîne nécessairement au niveau d'une société des déviances pathologiques sévères.

donc une forte similitude entre la pensée idéologique et les formes originaires". *Idem*, pp.12-13.

Le retour à la nature :

point de contact de tous les fantasmes originaires

Le fantasme de fusion dans la nature, fantasme premier de retour intra-utérin plus ou moins amalgamé aux autres fantasmes premiers, en particulier celui de la castration au sens où il est refus d'agir, a beaucoup intéressé FREUD qui l'analyse notamment au début de *Malaise dans la civilisation*. L'interprétation proposée par FREUD trouve son point de départ dans une description du sentiment religieux que lui soumet l'un de ses amis et qui semble pouvoir s'appliquer également à l'émotion esthétique. D'ailleurs, si l'émotion esthétique peut être considérée comme l'une des sources possibles de la spiritualité, il est bien normal que ses manifestations soient proches de celles que peut provoquer l'émotion mystique. L'emploi interchangeable des termes émotion et sentiment est ici une facilité. Mais si le sentiment est une impression, un ressenti, l'origine étymologique du terme émotion qui sous-entend le mouvement est sans doute plus proche de la réalité : l'émotion mystique ou esthétique submergeant le sujet comme une vague. Le sentiment vient ensuite, construit à partir d'une intuition. Il semble donc que, bien qu'il soit possible d'utiliser les deux termes l'un pour l'autre, il est toutefois plus juste de parler d'émotion suscitant le sentiment d'un ailleurs, l'intuition d'un autre degré de réalité.

La définition rapportée par FREUD définit ainsi le sentiment religieux – ou mystique - comme une évidence pour l'esprit humain : un appel vers quelque chose de plus grand, quelque chose d'infini. Ce sentiment religieux, cet appel vers un ailleurs que procure aussi l'émotion esthétique, dont le syndrome de Stendhal est l'une des manifestations les plus extrêmes, serait ainsi inné à tout un chacun et se caractériserait par le sentiment de sortir de son propre corps pour se fondre dans un ensemble²⁷⁷ ; une sorte d'expérience "océanique", c'est-à-dire primordiale, englobante et décisive, pouvant permettre à l'individu de se déclarer religieux même s'il ne partage aucune croyance collective et se montre rétif à tout élan spirituel.²⁷⁸ Dans sa définition, l'ami de FREUD souligne l'absence de "promesse" de survie après la mort. Cette précision appuie l'hypothèse que la mort n'est

277Le syndrome de Jérusalem fait pendant au syndrome de Stendhal. Tandis que ce dernier se "borne" à un état limite d'exaltation lié à une "overdose" d'émotion artistique, les malaises regroupés sous le terme syndrome de Jérusalem sont liés à un trop plein d'émotion religieuse. L'origine de ces manifestations pourrait bien être unique : à savoir le sentiment de sortir de soi doublé du sentiment de renouer avec un état ancestral, un retour aux origines, à la racine de la nature humaine.

278"Je lui avait adressé le petit livre où je traite la religion d'illusion; il me répondit qu'il serait entièrement d'accord avec moi s'il ne devait regretter que je n'eusse tenu aucun compte de la source réelle de la religiosité. Celle-ci résiderait, à ses yeux, dans un sentiment particulier dont lui-même était constamment animé, dont beaucoup d'autres lui avaient confirmé la réalité, dont enfin il était en droit de supposer l'existence chez des millions d'êtres humains. Ce sentiment, il l'appellerait volontiers la sensation de l'éternité, il y verrait le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d' "océanique". Il en ferait ainsi une donnée purement subjective et non un article de foi. Aucune promesse de survie personnelle ne s'y rattacherait. Et pourtant, telle serait la source de l'énergie religieuse [...]. Enfin, la seule existence de ce sentiment océanique autoriserait à se déclarer religieux, alors même qu'on répudierait toute croyance ou toute illusion." In FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, 1929, Bibliothèque de Psychanalyse, PUF, Paris, 1992, pp.5-6.

pas le plus grand fléau de l'homme. La participation à quelque chose de plus grand l'intéresse bien davantage que d'acquérir l'immortalité, comme le rappelle, entre autres, le récit de la *Genèse*. En effet, bien plus que de survie personnelle, la définition proposée insiste sur la perméabilité de l'être à un autre état de la réalité : il ne s'agit pas de prolonger indéfiniment la vie terrestre, mais de se laisser envahir par un autre niveau de conscience.

Cet ailleurs entrevu, soupçonné, ne se livre jamais dans sa globalité et son attrait réside en partie dans son aspect mystérieux. L'expérience de l'ailleurs n'est ainsi jamais totalement éclaircie : les manifestations qu'elle engendre, au premier rang desquelles la pensée symbolique et ses multiples déclinaisons en pensées religieuses, aident l'individu à reconnaître et à apprivoiser le manque, mais jamais elles ne permettent de le comprendre ni de le compenser entièrement. La confusion courante, dont cette définition se fait également l'écho, entre infini et éternité souligne à quel point l'être humain est dépassé par ce qu'il ressent. Alors que l'éternité signifie plénitude et immobilité, l'infini est, quant à lui, fuite en avant, mouvement perpétuel, immortalité dans le sens où l'absence de mort permet une prolongation sans borne des péripéties de la vie. Alors que l'éternité est de l'ordre de l'épaisseur et de l'être, l'infini est étalement et existence. L'éternité est le propre du monde cosmique fantasmé, l'homme n'y participe qu'occasionnellement. Il peut ainsi l'entrevoir de temps en temps lorsqu'il transcende sa propre condition par des actes qui l'inscrivent dans cet ordre cosmique et lui ouvrent, pour un bref instant, les portes de cet ailleurs dont il se sent orphelin. Malgré l'erreur qu'elle recèle, cette confusion est bien compréhensible : l'éternité fantasmée ne pouvant être perçue, imparfaitement, qu'à travers l'infini du monde.

Ce passage est ainsi révélateur du caractère incomplet, tronqué, de la nature humaine et de ses élans vers autre chose. Car si le "sentiment océanique" dont parle le correspondant de FREUD apparaît comme le témoin de la spiritualité qui anime tout un chacun, il est aussi la marque d'un regret, d'une coupure que FREUD analyse en termes purement analytiques de développement de la perception de soi et du monde en fonction des contours mouvants du moi.²⁷⁹ Bien que, pour FREUD, la seule explication d'un effacement non pathologique des limites du moi, reste l'amour et non l'émotion esthétique ou religieuse, cette vision de la perception du moi met au jour le caractère foncièrement plastique de l'identité. Si les limites du moi peuvent fluctuer, il devient plus difficile de poser une fois pour toutes les bornes de l'individu et de sa personnalité. Alors que l'individu se reconnaît

279 "considéré de l'extérieur tout au moins, le Moi paraît comporter des limites nettes et précises. Il n'est qu'un seul état – exceptionnel il est vrai, mais qu'on ne saurait pour cela qualifier de morbide – qui soit de nature à modifier cette situation : au plus fort de l'état amoureux, la démarcation entre le Moi et l'objet risque de s'effacer. A l'encontre de tous les témoignages des sens, l'amoureux soutiendra que Moi et Toi ne font qu'un, et il est tout prêt à se comporter comme s'il en était réellement ainsi. Ce qu'une fonction physiologique peut suspendre momentanément doit naturellement aussi pouvoir être troublé par des processus morbides. [...] Ainsi donc, le sentiment du Moi est lui-même soumis à des altérations, et ses limites ne sont pas constantes." *Idem*, pp.7-8.

comme une entité particulière dans le monde qui l'entoure, il peut aussi s'imaginer en totale fusion avec son environnement. Dans ce cas, l'environnement dans lequel l'être se fond n'est bien sûr pas réductible à la réalité physique immédiatement perceptible, celle-ci n'étant qu'un moyen d'atteindre l'autre côté du miroir, une sorte d'échelle servant de support momentané à la transcendance. La plasticité de l'individu est ainsi bien mise en évidence avec les sentiments amoureux : alors que l'individu pense toujours, sur le moment, ne jamais pouvoir se détacher de l'objet aimé, il découvre avec soulagement au cours de sa vie qu'il est tout à fait capable de mobiliser ses "capacités" d'attachement amoureux sur différents objets ; l'état amoureux n'étant finalement qu'une cristallisation passagère de son énergie sur un individu particulier. Lorsque l'amour s'en va, avec ou sans souffrance, le temps, grand allié des hommes quoi qu'ils en pensent, transforme et/ou dissout par le travail de la mémoire les traces de l'attachement pour permettre à l'individu de se focaliser sur un nouvel objet, comme s'il revivait une émotion neuve, alors qu'il ne s'agit pour l'esprit que de nouer et dénouer successivement les mêmes liens avec des sujets différents. Là encore, comme pour la mémoire et ses capacités à oublier ou transformer les mauvaises expériences en souvenirs supportables, l'amour démontre à quel point l'être humain dispose de ressources pour se soustraire à des situations sclérosantes. Malgré le caractère répétitif des expériences successives, "c'est toujours comme la première fois" clairotte la sagesse populaire et elle a raison : l'être humain a, fort heureusement, une forte capacité à oublier et à reconstruire le passé.

Pour expliquer les différentes étapes de la formation des limites du moi, FREUD s'appuie sur le développement de l'enfant en soulignant que c'est l'apprentissage des limites qui va permettre au nourrisson de prendre conscience de la différence entre sa personne et le monde qui l'entoure.²⁸⁰ De nombreux travaux ont été menés depuis sur la perception du monde par les très jeunes enfants. Mais la vision de FREUD reste intéressante pour comprendre le fonctionnement symbolique de l'esprit humain. D'un point de vue strictement psychologique, elle est ainsi certainement à amender, modifier, affiner mais d'un point de vue symbolique, elle résume bien cette sensation de se fondre directement dans l'être du monde où tout désir est comblé et donc inexistant, où la vie ne serait que plénitude.

La naissance signifierait ainsi l'expulsion d'un monde sans besoins ni désirs : tous étant satisfaits par avance grâce au lien physique entre le fœtus et sa mère. Une fois hors du ventre maternel, l'enfant serait désormais dans l'obligation de réclamer pour être satisfait. Cette vision idéalisée de la vie *in utero* est contredite par la réalité, car si un grand nombre de grossesses se déroule sans problème, certaines sont loin du schéma proposé. Qu'il s'agisse d'un déni de grossesse "pur et simple" ou d'un

²⁸⁰"Le nourrisson ne différencie pas encore son Moi d'un monde extérieur qu'il considère comme la source des multiples sensations affluant en lui. Il n'apprend à le faire que peu à peu, qu'en vertu d'incitations diverses venues du dehors." *Id.*, p.8.

blocage momentané entraînant un arrêt dans le développement du fœtus, la vie *in utero* ne ressemble pas toujours à un séjour au paradis.

Avec cette nécessaire expression des besoins et des désirs, apparaît le déplaisir et la douleur; FREUD y voit les deux sources principales de la construction du moi.²⁸¹ Grandir signifierait ainsi apprendre ses limites. Jusque-là, ce raisonnement n'a rien d'extraordinaire. Et pour cause, puisqu'il constitue la voie imposée à tous dès la venue au monde. Rien n'est certainement aussi banal que ce sentiment d'étroitesse ressenti dans les limites de son moi. L'être humain doit apprendre à vivre avec et apprivoiser ses élans vers l'extérieur pour ne pas perdre totalement pied, mais également pour leur faire une petite place dans sa vie : une place sur mesure et plus ou moins consciente, en fonction de son appartenance à une culture particulière, de son histoire familiale et de ses aspirations profondes. FREUD envisage le moi adulte comme une réalité étriquée, réduite à la personne au-fur-et-à-mesure qu'elle se construit.²⁸² Le moi rétréci n'est donc pas amputé, mais bien resserré, desséché. Il peut ainsi être regardé comme un fruit sec ayant perdu l'essentiel de son humidité mais rien de ses saveurs, où comme un fruit trop mûr, sur la voie du pourrissement. La première lecture est plus réjouissante, elle laisse entrevoir des capacités simplement réfugiées dans les zones obscures du cerveau et endormies, voire une perception du monde plus condensée donc plus riche et plus signifiante. La seconde souligne le caractère négatif de la coupure d'avec le monde, source de souffrance et de mort; la mort étant paradoxalement portée à son paroxysme lorsque l'être disparaît et qu'il rejoint très littéralement le monde organique en une "fusion" qui n'est autre qu'une coupure définitive d'avec la vie. L'homme se trouve ainsi sur cette brèche, sans que ses élans vers un ailleurs ne soient pleinement satisfaits ni que ses efforts pour se sentir chez lui sur la terre ne soient entièrement concluants.

L'expression de "sentiment océanique" traduit bien cette double dimension de la nature fantasmée. Les eaux premières de la matrice sont à la fois symbole de vie mais aussi d'engloutissement et de perte. Les fantasmes, qui reposent pour une grande part sur la pensée symbolique des origines,

281 "La tendance se développe à isoler du Moi, à expulser au-dehors tout ce qui peut devenir source de déplaisir, à former ainsi un Moi purement hédonique auquel s'oppose un monde extérieur, un "dehors" étranger et menaçant. Les limites de Moi hédonique primitif ne pourront échapper à une rectification imposée par l'expérience. [...] On apprend alors à connaître un procédé permettant, au moyen d'une orientation intentionnelle de l'activité des organes des sens et, d'autre part, d'une action musculaire appropriée, de distinguer l'Interne – se rapportant au Moi – de l'Externe – provenant du monde extérieur – et c'est en franchissant cette étape qu'on assimile pour la première fois le "principe de réalité" qui doit dominer l'évolution ultérieure." *Ibidem*, p.9.

282 "à l'origine, le Moi inclut tout, plus tard il exclut de lui le monde extérieur. Par conséquent, notre sentiment actuel du Moi n'est rien de plus que le résidu pour ainsi dire rétréci d'un sentiment d'une étendue bien plus vaste, si vaste qu'il embrassait tout, et qui correspondait à une union plus intime du Moi avec son milieu. Si nous admettons que ce sentiment primaire du Moi s'est conservé – en plus ou moins large mesure – dans l'âme de beaucoup d'individus, il s'opposerait en quelque sorte au sentiment du Moi propre à l'âge mûr, et dont la délimitation est plus étroite et plus précise. Et les représentations qui lui sont propres auraient précisément pour contenu les mêmes notions d'illimité et d'union avec le grand Tout, auxquelles recourait mon ami pour définir le sentiment "océanique"." *Ibid.*, p.10.

ont comme elle deux aspects. Cette distinction binaire est très schématique et ne décrit pas la réalité de manière très précise, mais elle permet de saisir à quel point ces fantasmes peuvent tout à la fois fasciner parce qu'ils exaltent et parce qu'ils inquiètent. Gilbert DURAND a bien montré ce fonctionnement à double niveau des symboles fondateurs de la psyché. Dans son analyse de l'eau, il distingue les eaux fertiles et saines des eaux troubles et dangereuses, symboles du temps qui passe et détruit, symboles de mort plus que d'accomplissement. L'océan n'échappe pas à la règle : les notions d'infini et de complétude, de berceau de la vie qu'il véhicule, en souvenir tout particulièrement de la vie intra-utérine plus sans doute que des démonstrations scientifiques des origines de la vie sur terre, se doublent de celles d'immensité - où il est facile de se perdre - et de profondeur - royaume de l'ombre angoissante et destructrice. Dans sa forme négative, et bien que ses représentations soient assez éloignées de celles des eaux vives des rivières et des fleuves, l'océan peut néanmoins être rapproché de l'eau noire analysée par Gilbert DURAND : l'eau du temps qui emporte tout.²⁸³

Les courants qui agitent l'océan présentent des similitudes avec les eaux circulantes des rivières. Mais surtout, si l'eau qui court est symbole de temps, l'océan est avant tout dans l'imaginaire un lieu de mort par étouffement, par anéantissement, un lieu où le temps serait figé, arrêté au moment de la création originelle sans possibilité d'accomplissement. Considéré sous cet angle, il présente une sorte de double négatif du nirvana des Orientaux, une sorte de retour à la nature par la mort : un pied de nez fait au devenir. La fuite dans la nature trouve ainsi, avec l'océan, un symbole puissant à la fois de complétude mais aussi de rigidité et d'asphyxie. Le rapprochement de l'océan avec le ventre maternel permet ainsi de mieux saisir combien ce dernier est non seulement un refuge mais aussi un lieu d'engloutissement : un ventre dévorant dont la chaleur peut brûler autant que réchauffer.

Bien qu'il puisse se déchaîner en tempêtes monstrueuses, le danger de l'océan réside avant tout dans son immensité insondable et la noirceur de ses profondeurs. L'océan qui effraie et rassure est ainsi un lieu d'immobilité et de plénitude, d'équilibre dans la mesure où, comme dans le ventre maternel, l'être humain n'y subit pas les effets de la pesanteur – en tout cas dans sa transcription imaginaire. Il y est plus léger et ses actions ont peu de conséquences : il est difficile de se blesser et tout à fait impossible de tomber. L'eau, image du temps qui s'écoule, tout comme l'océan, symbole de son

283"La première qualité de l'eau sombre est son caractère héraklitéen. L'eau sombre est "devenir hydrique". L'eau qui s'écoule est amère invitation au voyage sans retour : jamais deux fois l'on ne se baigne dans le même fleuve et les rivières ne remontent point à leur source. L'eau qui coule est la figure de l'irrévocable. [...] L'eau est épiphanie du malheur du temps, elle est clepsydre définitive. Ce devenir est chargé d'effroi, il est l'expression même de l'effroi. Dali le peintre a d'ailleurs retrouvé, en un célèbre tableau, cette intuition de la liquéfaction temporelle en représentant des pendules "molles" et coulantes comme de l'eau." In DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, 1969, Dunod, Paris, 1992, p.104.

immobilité malgré l'agitation en surface, entre ainsi en correspondance avec le symbolisme de la chute et de la déchéance. Avec la naissance, l'être humain est propulsé dans un univers dont les règles sont radicalement différentes de celui où il était abrité pendant la grossesse. L'air y est froid pour la peau, douloureux pour les poumons. Les sensations de faim et de manque lui deviennent familières alors qu'elles lui étaient a priori étrangères. Tandis qu'il était libre de ses mouvements dans le ventre de sa mère,²⁸⁴ il se retrouve dépendant des adultes pour quitter son berceau ou se redresser. Surtout, il apprend la pesanteur et ses dangers.²⁸⁵ Cette expérience de la chute à la naissance permet d'envisager un peu mieux l'universalité du mythe du paradis perdu, qu'il prenne la forme d'un paradis terrestre ou d'une fusion dans le grand Tout. Alors que la preuve d'un souvenir mythique de la grande dispersion d'*Homo sapiens* ne sera peut-être jamais faite, l'expérience universelle de la naissance permet d'envisager que la nature, dont tous les êtres humains sont nostalgiques, puisse avoir pour modèle, sinon une contrée réelle abandonnée lors de la grande dispersion d'*Homo sapiens*, du moins l'espace *in utero* du ventre maternel réinvesti par l'imaginaire. Cette expérience de la chute au moment de la naissance, renouvelée tout au long de l'apprentissage de la marche, renforce le caractère vertical de l'homme. La dominante posturale verticale dont Gilbert DURAND fait l'un des piliers constitutifs de l'identité humaine²⁸⁶ – l'homme étant un axe cosmique en miniature – trouverait, avec la chute, son double nécessaire : l'élévation vers un ailleurs étant étroitement corrélée à la conscience de la chute. Les travaux d'Olivier KELLER contredisent cependant l'universalité de cette vision de l'être humain, tout du moins son intemporalité : l'imaginaire de la verticalité et les différents schèmes qui y sont liés seraient ainsi typiquement néolithiques. L'imaginaire de l'élévation, de l'aile, du vol vers les hauteurs, l'association entre la marche vers le bien et l'ascension etc., se seraient véritablement développés à

284 Là encore, il s'agit d'une idéalisation de la vie *in utero*, dans la mesure où plus la grossesse avance, plus le fœtus est à l'étroit. Cependant, si cette vision idéale d'un être libre de ses mouvements est sans doute une reconstruction opérée à l'âge adulte, le fait d'être porté constitue une expérience d'apesanteur, dont le cerveau conserve peut-être la mémoire.

285 Après l'eau et les symboles thériomorphes - les bêtes féroces dévorantes, "la troisième grande épiphanie imaginaire de l'angoisse humaine devant la temporalité nous semble devoir être fournie par les images dynamiques de la chute. La chute apparaît même comme la quintessence vécue de toute la dynamique des ténèbres, et Bachelard a raison de voir dans ce schème catamorphe une métaphore réellement axiomatique. [...] Même si l'on conteste la réalité d'engrammes imaginaires préexistants à toute expérience, on est obligé de constater avec Betcherev ou Maria Montessori que le nouveau-né est d'emblée sensibilisé à la chute : le changement rapide de position dans le sens de la chute comme dans le sens du redressement déclenche une série réflexe dominante, c'est-à-dire inhibitrice des réflexes secondaires. [...] Pour le bipède vertical que nous sommes, le sens de la chute et de la pesanteur accompagne toutes nos premières tentatives autocinétiques et locomotrices. La chute étant d'ailleurs reliée [...] à la rapidité du mouvement, à l'accélération comme aux ténèbres, il se pourrait qu'elle soit l'expérience douloureuse fondamentale et constitue pour la conscience la composante dynamique de toute représentation du mouvement et de la temporalité." In DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, op. cit., pp.123-124.

286 La bipédie n'est cependant pas le propre de l'homme moderne, c'est-à-dire *Homo sapiens*. La verticalité au sens de pilier constitutif de l'identité humaine ne joue que dans la mesure où il s'agit d'une verticalité appréhendée par le biais de la pensée symbolique. La notion de bipédie et son "histoire" évolutive seront abordées plus loin dans la troisième partie.

partir de la sédentarisation et de l'installation au centre du monde, préalable nécessaire à l'investissement imaginaire de la verticalité. Bien sûr, *Homo sapiens* est le même partout. Les enfants doivent tous apprendre à marcher, mais cette station debout qui caractérise l'homme n'a sans doute pas constitué un critère fondamental pour la formation de la pensée symbolique : la perception de la verticalité de l'homme en résonance avec la verticalité de l'axe cosmique ne daterait donc que de quelques milliers d'années, autrement dit d'hier.

Cette capacité à classer les mythes et images d'un côté ou de l'autre de la frontière que représente la fin de la dernière période glaciaire est l'un des grands apports des travaux d'Olivier KELLER. En permettant, sur le temps long, de sortir de l'intemporalité des définitions, les travaux de cet historien des mathématiques ouvrent des perspectives étonnantes et extraordinairement fertiles en terme de compréhension de l'imaginaire et donc de l'esprit humain. Pour envisager l'imaginaire depuis les origines, il faudrait donc oublier la verticalité et se focaliser sur la chute et les profondeurs, même si la verticalité marque un tournant majeur dans le fonctionnement de la pensée symbolique, à partir du Néolithique et notamment avec les premières cités-Etats de la haute Antiquité.

L'émotion esthétique, origine probable du sentiment religieux, dans la mesure où celui-ci est simplement défini comme un sentiment d'étrangeté sur la terre, pourrait quant à elle être conditionnée par cette expérience universelle de rupture de niveau que constitue la naissance et qui pousserait l'homme à rechercher toujours et partout la plénitude perdue. En envisageant la chute et le redressement comme une expérimentation d'une rupture de niveau plus que comme une découverte de la verticalité et donc de l'axe du monde, il est alors possible d'envisager l'universalité de l'expérience de la naissance avant et après la fracture néolithique.

Que l'état de plénitude attribué à la vie *in utero* prenne l'apparence du beau dans le cadre de l'émotion esthétique implique que le sentiment du beau soit lié intimement dans l'inconscient avec un état bénéfique : celui d'avant la naissance. D'ailleurs, si le beau peut parfois effrayer, il a en général un impact plutôt positif sur les esprits. A une moindre échelle, le joli n'est qu'agréable, il rassure. Le beau, quant à lui, transporte et transcende. Il est lui-même rupture de niveau. En tant que dépassement du joli dans un état supérieur, il a plus de valeur, mais cette supériorité se paye par le risque dont le beau est doublé : l'émotion esthétique étant tout à la fois ravissement et déchirement, sentiment intense de la vie et perception plus aiguë de la petitesse du quotidien. De ce point de vue, tous les êtres vivants devant passer par le phénomène de la naissance – éclosion ou sortie d'un ventre – devraient alors être en mesure d'éprouver ce regret d'un état antérieur. Il se peut que cela soit le cas, mais globalement, la nature s'arrange pour que les petits grandissent vite et soient autonomes rapidement, oubliant dans la majeure partie des cas les liens qui les unissent à leurs géniteurs. Mais cet oubli implique-t-il nécessairement celui d'un état antérieur où la vie était plus

facile? Du fait des exigences de la survie, la plupart des animaux n'ont guère le loisir de se laisser aller à philosopher, mais se pourrait-il que leur inconscient garde des traces de souvenirs antérieurs à leur naissance, les aidant ainsi à rechercher leur bien-être? Les animaux domestiques conservent des traits juvéniles que leurs homologues sauvages perdent rapidement. Est-ce seulement pour plaire à leur maître? En effet, il semble que l'être humain ait une préférence marquée pour les animaux présentant des traits juvéniles à la fois physiques (tête ronde par exemple) et comportementaux (miaulements et ronronnements, pédalage, etc.). Cette préférence peut avoir entraîné une sélection des animaux conservant des traits juvéniles à l'âge adulte. Mais les animaux domestiques, et notamment de compagnie, ne sont pas forcément seulement conditionnés par les humains. Ils trouvent aussi leur compte dans cette relation et, d'un point de vue inconscient, ils revivent peut-être en partie des émotions liées à un état antérieur. Concernant ses géniteurs, l'homme n'a pas la même capacité à oublier. La connaissance de ses origines semble même nécessaire pour une construction harmonieuse et sans trop de souffrances de la personnalité. Cette différence trouve peut-être sa source dans une erreur de la nature. Les hasards de l'évolution laissent la place en effet aux essais et aux erreurs, tout du moins aux surprises. Le souvenir de la filiation en fait peut-être partie. Bien sûr, il existe des animaux sociaux, dont les relations sont régies strictement en fonction des liens de parenté. Cependant, il est très difficile de définir cette conscience familiale des animaux. La recherche des origines, que définit bien le fantasme premier de la scène primitive, semble ainsi être réservée à des animaux dont l'organisation sociale offre à l'individu suffisamment de sécurité pour échapper à l'urgence du quotidien de la nature.

L'être humain est ainsi un être de rupture : rupture de la naissance, nostalgie d'un ailleurs, rupture avec le quotidien dont l'homme sait s'affranchir. Les fantasmes premiers apparaissent ainsi comme des guides à l'usage de tout un chacun. A ce titre, le fantasme de retour à la nature, agrégat plus ou moins conscient et équilibré de ces différents fantasmes, éclaire le sentiment d'étrangeté de l'être humain et son obligation à s'élever, sinon vers un ailleurs inaccessible, du moins au-dessus des règles de la vie sauvage : l'homme se doit d'échapper à la nature, de sortir de l'urgence et d'abolir la loi du plus fort. La nostalgie du paradis lui sert de guide pour répondre à l'obligation qui lui est faite: se libérer des contingences naturelles, c'est-à-dire des strictes limites de la survie.

Cependant, les différentes stratégies développées par les espèces – végétales comme animales – de même que l'ingéniosité des individus à les perfectionner et à les faire évoluer peuvent également être considérées comme des efforts pour se soustraire à l'ordre naturel. Nul, en effet, ne peut affirmer que la loi du plus fort soit acceptée passivement : les animaux, par exemple, tentent toujours d'échapper à leur prédateur. L'être humain pourrait ainsi avoir réussi à développer plus que les autres espèces du monde vivant cette tendance naturelle commune à toutes : se soustraire aux

lois de la vie sauvage pour survivre plus longtemps. Bien sûr, les être humains savent se faire la guerre et assassiner leur prochain. Mais cette capacité à s'entretuer ne diminue en rien le pas franchi par *Homo sapiens* – et certainement par ses prédécesseurs au moins depuis les débuts du genre *Homo* : sortir de la nature sauvage pour maîtriser son devenir et assurer sa survie. L'échappée hors de la nature pourrait ainsi n'être, au final, que l'accomplissement d'une tendance naturelle. Si l'être humain cherche à mieux vivre depuis les origines, il y est certainement aidé par son histoire génétique et évolutive orientant ses aspirations profondes à la survie. Mais une fois dépassé cet état de survie, il reste à donner du sens à la vie. La voie est alors ouverte pour un développement spectaculaire des capacités cérébrales et l'émergence de la pensée symbolique. Plus que d'imaginer l'homme coupé de la nature, il serait ainsi sans doute plus juste, d'un point de vue géométrique, de l'imaginer sur un même plan que l'ensemble du vivant, ce plan étant la nature, mais séparé des autres espèces par une droite délimitant un espace où la survie n'est plus, ou ne devrait plus être, la préoccupation quotidienne. En imaginant la sécurité comme une droite asymptote et les espèces vivantes placées sur une courbe tendant à se rapprocher à l'infini de cette droite, il faudrait situer l'homme en dernière position, du côté de la courbe se rapprochant de l'asymptote. Cette visualisation élimine les représentations en échelle et donc les échelles de valeurs pour signaler l'unité du vivant et indiquer que l'être humain est peut-être, pour l'instant, l'espèce se rapprochant le plus de l'état de sécurité idéal poursuivi par l'ensemble du vivant.

Universalité du paradis et spécificité occidentale

L'idée consciente d'une nature avec laquelle il faudrait renouer doit ainsi trouver, en partie, sa source dans la quête de survie ainsi que dans l'histoire biologique de chaque individu, en particulier sa naissance. Renforcée peut-être par le souvenir de la terre originelle d'avant la grande dispersion d'*Homo Sapiens*, probablement le seul souvenir antédiluvien au sens strict, la nostalgie d'un monde où le devenir du temps n'aurait pas sa place apparaît ainsi comme une construction tout à fait normale pour l'esprit humain. Prenant appui sur les fantasmes originaires qui, chacun d'une façon spécifique, déclinent les différents aspects de l'identité humaine et donnent les clés de la liberté inhérente au statut d'homme, l'idée d'un état de bonheur absolu qu'il faudrait retrouver s'ancre dans les esprits jusqu'à faire partie du bagage mental constitutif de tout être humain.

A l'échelle du groupe, cette construction de l'esprit, à la fois parade contre les difficultés de la vie mais aussi support d'actions, va se traduire par des versions différentes en fonction des cultures et des mythes qui les sous-tendent. En schématisant et en simplifiant la réalité, il est possible de définir deux grands types de récits : d'un côté l'évocation d'un paradis terrestre très localisé géographiquement où la vie humaine garde son apparence habituelle, d'un autre celui d'un paradis très dématérialisé caractérisé par une fusion dans le grand Tout.

Le premier récit est traditionnellement porté par l'Occident ; le second, par l'Orient. Alors que l'individualité est préservée dans le premier, que son sauvetage par rapport au cours du temps semble même la priorité dans le cas de la version occidentale du paradis, la vision prépondérante de l'Orient se singularise par son apparente absence d'intérêt pour les individus : l'accès au paradis signifiant avant tout se fondre dans l'Etre et gagner ainsi, en renonçant aux petites choses de l'incarnation, les espaces sacrés de la transcendance. Cette vision est d'ailleurs assez proche de celle de la Grèce ancienne : le "paradis" de Platon était ainsi bien plus proche de celui des Orientaux. A l'inverse, l'Occident semble préférer l'existence à l'essence et confère ainsi au caractère unique de la personne humaine une dimension sacrée que le paradis doit permettre de sauvegarder. Symbolisée par le corps, la personnalité semble être avant tout le résultat de l'incarnation. En ce cas, les débats sur l'unité du corps et de l'âme qui ont traversé l'Occident semblent bien surprenants : la préférence pour un paradis terrestre impliquant que l'union du corps et de l'esprit représente l'alchimie nécessaire pour garantir le caractère unique de la personne. Avec l'idée de paradis terrestre, l'Occident semble ainsi prédisposé à considérer que corps et âme ne font qu'un. En simplifiant à outrance, ce raisonnement aboutit à une classification très grossière mais cependant éclairante : tandis que l'Orient miserait d'abord sur la transcendance et la fusion dans la sphère sacrée, l'Occident s'intéresserait en premier lieu à la grandeur que chacun se doit de conquérir sur la grande scène de la vie en société.

Mais cette classification pose un problème majeur : où classer l'Afrique et les Amériques? La reconstitution du peuplement des Amériques à la préhistoire permet de classer ces territoires dans une sorte d'Extrême Orient supplémentaire, encore plus à l'est que l'actuelle région du monde baptisée de la sorte par une Europe tentant de se constituer une vision globale de la planète en se donnant une position centrale. Par facilité, il est donc possible de classer les Amériques d'avant l'arrivée des Européens dans l'Orient. Ce classement est beaucoup plus contestable pour l'Afrique. Car, si l'Afrique n'est pas l'Occident, elle n'entre pas mécaniquement dans l'Orient en fonction d'un classement qui, du simple point de vue de la logique, devrait pourtant s'imposer. Dans la mesure où l'Afrique est certainement le berceau de l'humanité, il est possible de considérer qu'elle constitue une sorte de matrice première aux deux mondes.

Malgré les différences, la notion de paradis peut se définir, quelle que soit sa traduction culturelle, par un état de satisfaction inconditionnelle des désirs : désirs les plus fous et les plus personnels comme cela est sans doute le cas dans la version occidentale populaire du paradis comme expérience terrestre protégée et prolongée à l'infini, désir de bonheur et de perte des désirs dans la fréquentation permanente de la divinité comme cela transparaît de la version orientale la plus élémentaire. L'idée d'une satisfaction immédiate et permanente des désirs, voire le désir d'absence de désirs comme chez les Orientaux, a permis la consolidation d'une vision protectrice et englobante de la nature, initiée par le cycle de la vie intra-utérine et de la naissance. A partir de là, tout est en place pour faire du paradis, un lieu d'enfance et d'irresponsabilité permanente où l'être humain est pris en charge intégralement par un environnement prévenant. Cette conception de la nature et du paradis impose également de laisser de côté la vision orientale de ce dernier : le fantasme d'irresponsabilité étant beaucoup plus flagrant chez les Occidentaux. L'idée d'un paradis terrestre repose en effet sur un espoir fou, celui de prolonger indéfiniment la vie humaine sous sa forme habituelle, fantasme que l'idée d'un paradis fusion dans l'Etre ne permet pas. Cette apparente immaturité des Occidentaux repose ainsi sur la recherche de l'immortalité : cette quête paraissant en effet bien puérile face à la recherche de bonheur suprême de l'Orient et à son renoncement à l'incarnation, donc à son acceptation de la mort. Si la mort n'est pas le plus grand fléau de l'homme – celui-ci devant réussir sa vie quelle que soit sa culture - , l'espoir d'un paradis terrestre traduit un refus de la mort consubstantiel à la nature de l'Occident qui n'est pas sans conséquences sur la santé mentale des individus.

A côté de cette immortalité désirée plus que de raison, d'autres caractéristiques du paradis occidental permettent de mieux saisir à quel point la vision du monde de l'Occident est avant tout celle d'un combat permanent. Pour que l'existence soit douce dans ce paradis fantasmé, il faut en effet qu'elle soit à la fois facile – il n'est pas question de vivre indéfiniment dans la peine et la

souffrance – et parfaite – les errements et les erreurs que permet la liberté n'étant pas tolérés dans le monde de la nature. Ainsi, très globalement, trois caractères principaux émergent du paradis occidental : d'une part un fantasme d'immortalité qui, malgré ses aspects négatifs, fonctionne comme un aiguillon dans la vie de chacun, d'autre part un double fantasme plutôt inhibiteur alliant les deux qualités a priori inconciliables que sont la facilité et la perfection. Ainsi, superposées aux fantasmes originaires issus du complexe d'Œdipe,²⁸⁷ les fantasmes composant celui de retour à la nature offrent une grille de lecture supplémentaire pour comprendre l'identité humaine. Analysés sous le seul angle du paradis terrestre, ces fantasmes permettent de dresser le profil fantasmatique type de la pensée occidentale et d'entrevoir quelques uns des fondamentaux de l'identité de l'Occident.

287Gilbert DURAND, s'appuyant notamment sur l'ethnologie, récuse l'universalité du complexe d'Œdipe qu'il réduit au seul désir d'inceste : "L'enquête ethnographique apprend que le symbolisme œdipien sur lequel repose tout le système freudien, n'est qu'un épisode culturel strictement localisé dans l'espace et probablement dans le temps. L'anthropologie culturelle dans son ensemble va remettre en question l'unité des modes de refoulement, l'unité de la pédagogie parentale. La réduction primaire à un traumatisme œdipien, clef de voûte de la psychanalyse freudienne, ne peut plus être maintenue." In DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, op. cit., p.50.

Or, c'est méconnaître ce que la psychanalyse met derrière le concept de complexe d'Œdipe : "on a cru pouvoir "démontrer" que le complexe d'Œdipe "n'existe pas" dans telle société où les fonctions d'autorité sont exercées, non par le père biologique, mais par l'oncle maternel, par un autre homme, voire par une femme "époux" de la mère. C'est méconnaître qu'au contraire de tels cas confirment le caractère fondamental d'une distribution des rôles, des images, des pôles du fantasme, au sein d'un couple assumant des fonctions parentales différenciées. [...] La différence des générations est universellement constituante des sociétés humaines, du fait du nécessaire élevage des enfants par la mère tout au long du premier âge, puis du passage dans le monde des adultes. Ceci se combine avec la différenciation de la maternité et de la paternité. [...] Toute société cadre donc le développement de ses enfants par référence à cette double différence, des sexes et des générations : il s'agit là des préconditions de tout développement psychique, en toute société humaine. De ces préconditions découlent des conflits qui peuvent prendre des modalités différentes d'une culture à l'autre, mais dont la structure de base est toujours ainsi donnée : l'universalité de l'Œdipe c'est cela..." In PERRON Roger, PERRON-BORELLI Michèle, *Le complexe d'Œdipe*, 1994, Que sais-je?, PUF, Paris, 2005, pp.12-15.

Chapitre 5 Immortalité, facilité et perfection : le triptyque fondamental du paradis occidental

La quête d'immortalité

Le fantasme d'une perpétuelle jeunesse

La recherche d'immortalité est peut-être l'une des caractéristiques les plus importantes de la pensée occidentale. Avantage primordial de la vie au sein du paradis terrestre, elle représente à la fois l'absence de mort mais surtout la garantie d'une jeunesse prolongée indéfiniment – personne, sans doute, n'ayant jamais rêvé de vivre une vieillesse où la dégradation du corps et des facultés mentales se poursuivraient à l'infini. D'ailleurs, il n'y a peut-être que les personnes d'âge mûr qui puissent rêver d'une jeunesse sans fin : les plus jeunes sont tout occupés à en profiter et n'imaginent pas un instant qu'elle puisse finir, tandis que, confrontés au temps qui s'écoule et amoindrit leurs forces, les plus âgés regardent souvent la mort avec d'autant moins d'appréhension qu'elle est plus proche. A un niveau très superficiel, les rêves d'une perpétuelle jeunesse correspondent sous doute à un passage normal dans la vie de chacun : celui où l'individu prend conscience qu'il a entamé la seconde moitié de sa vie et que cette moitié sera, quoi qu'en pense la logique, certainement plus courte que la première. La notion de milieu dans la perception que chacun se fait de sa vie est donc une notion fluctuante qui pourrait être résumée par celle de passage à une étape de vie moins active et généralement moins riche en surprises et en défis que tout ce que l'individu a pu vivre jusque-là. La seconde étape de vie qui s'ouvre avec le sentiment de cette bascule de l'autre côté de la pente est ainsi marquée par l'idée d'achèvement : elle est, en général, celle où l'individu va récolter ce qu'il a semé tout au long de sa première période de vie. Ce découpage en deux parties est arbitraire et d'autres cycles viennent s'y superposer, mais il permet peut-être de mettre en lumière le moment où l'être humain admet consciemment qu'il va mourir, l'accepte et commence à s'y préparer, même si la mort est encore bien lointaine. Ce passage du milieu de la vie rend ainsi perceptible à chacun sa nature de migrant sur la terre. Il n'est donc pas étonnant que cette étape se singularise par une nostalgie accrue de la jeunesse avant que le quotidien reprenne le dessus et permette à l'individu de s'accommoder de sa nouvelle position sur la courbe du temps. Ainsi, la réussite personnelle pourrait consister à ne pas rêver de la jeunesse : tout comme un passage réussi à la vie d'adulte annule peu à peu tous les regrets de la vie d'enfant en ancrant résolument l'individu dans le présent. Vouloir retrouver un état de jeunesse idéalisé relève donc d'un fantasme très banal significatif de l'évolution personnelle de tout un chacun au cours du temps.

Cette association de la jeunesse à l'immortalité souligne également à quel point la mort n'est certainement pas le problème numéro un de l'être humain. Car lorsque la vie a été bien remplie et a rendu de nombreuses satisfactions, la mort arrive comme le point final de toute une série d'épreuves passées avec succès : elle est synonyme de repos et de bilan positif. La perception de sa propre mort

ne constitue donc pas pour l'individu le fardeau le plus lourd. La mort des proches est autrement plus difficile à supporter. Et quoi qu'il puisse se passer au moment de mourir – panique, soulagement ou simple passage de l'autre côté du sommeil pour les plus chanceux, la mort est avant tout la fin de la lutte menée tous les jours pour accorder sa vie avec ses devoirs ou ses aspirations profondes, les uns prenant plus ou moins le pas sur les autres selon l'époque, les cultures, les personnalités et les histoires individuelles. La recherche d'immortalité pourrait ainsi correspondre bien plus à une fuite en avant pour échapper au bilan définitif que la mort ne manque pas de tracer qu'à une volonté réelle de se soustraire à son statut de mortel. Loin d'être un refus de la mort, le fantasme d'immortalité est donc celui d'une jeunesse perpétuelle prolongeant indéfiniment les surprises de la vie : un rêve d'inachèvement permettant de ne jamais établir de bilan définitif. Tout au contraire, les personnes sereines à l'approche de la mort ont généralement accepté leur bilan et, pour la plupart, ne voudraient sans doute pas revenir en arrière et risquer peut-être d'échouer là où elles ont réussi.

La quête d'une jeunesse sans fin a traversé les âges comme l'attestent de nombreux mythes. La littérature en a donné, à chaque époque, une lecture adaptée aux mentalités de chaque culture, mais toujours il s'est agi de retrouver la jeunesse bien plus que d'arrêter le cours du temps et d'accepter de vivre à jamais à l'âge auquel le héros parvient à se procurer l'immortalité. Le premier récit écrit connu de l'humanité ne dit pas autre chose : Gilgamesh souhaite trouver la fleur de jouvence pour retrouver la jeunesse et permettre aux autres habitants de sa cité d'inverser le cours du temps.²⁸⁸

Si la volonté de partage affichée par Gilgamesh est plutôt rare concernant un tel don dans toute la littérature, sa conception de l'immortalité est, en revanche, conforme à la norme : elle est avant tout une quête de jeunesse. La jeunesse fantasmée dont rêve Gilgamesh est le symbole de sa force physique mais aussi de son pouvoir sur son peuple : au niveau de chaque individu, ce fantasme de jeunesse traduit à la fois la peur de perdre la maîtrise de sa vie et sa place parmi les hommes. Dans les sociétés occidentales contemporaines où le culte du corps traduit cette recherche éperdue de jeunesse, le fantasme d'immortalité est ainsi sans doute révélateur de la peur d'être hors-jeu.

Dans la mesure où les Occidentaux misent avant tout sur la grandeur, le fantasme d'une perpétuelle jeunesse dévoile leur crainte de se voir mis au rebut de la société lorsque les forces leur manqueront pour tenir leur place dans le groupe. La fin des modes de vie communautaires avec l'essor de la modernité, l'isolement croissant des individus et les aléas économiques ajoutent une peur supplémentaire : celle de ne plus pouvoir vivre décemment. D'un point de vue très

288 "Gilgamesh dit alors à Our-Shanabi : - vois cette plante : elle est le secret du mal de la mort. Par elle l'homme peut renouveler le souffle de la vie. Je la rapporterai dans Ourouk-l'Enclose, j'en mangerai et la partagerai. Son nom sera *Fleur de jouvence*. J'en mangerai et reviendrai au temps de ma jeunesse." in *Le chant de Gilgamesh, Chant 11, op. cit.*, p.68.

pragmatique, les Occidentaux tentent d'enrayer le vieillissement, de camoufler les effets du temps, pour rester dans la course, s'interdisant ainsi tout repos jusqu'à la mort. L'un des effets les plus pervers de cette lutte contre le temps réside dans le rejet de la vieillesse : non acceptée pour soi-même, elle l'est encore moins pour les autres. Et ceux qui devraient bénéficier de la protection des plus jeunes se trouvent éjectés du cercle social. Or, personne n'est dupe : la vieillesse est le lot de chacun. Ainsi, tout effort pour la retarder représente une assurance sur la vie garantissant un curieux répit à l'individu : les efforts pour rester jeune – donc beau et actif – sont épuisants et, en mobilisant toute l'énergie dont peut disposer un individu, l'empêchent non seulement de profiter pleinement de sa jeunesse – la peur de la perdre venant gâcher l'instant présent – mais aussi de se préparer une fin de vie sereine, c'est-à-dire de réfléchir au sens de la vie. La jeunesse, ce temps de formation, de prise de risques et d'essais, dont l'intérêt n'est véritablement mesurable qu'en fonction de la qualité de la vie d'adulte qu'elle a précédée et préparée, se trouve ainsi mise sur un piédestal, isolée du cycle normal de l'être humain et parée de toutes les vertus. De passage nécessaire, elle devient finalité et, au lieu de jouer son rôle, brouille les cartes de la personnalité en persuadant l'individu qu'il doit rester dans l'inachevé et donc dans une sorte de vie fantasmée au détriment de sa vie réelle, réduite à néant si l'individu refuse complètement d'exercer sa capacité à faire des choix, quitte à se tromper. Cette jeunesse qui est encensée est donc avant tout la prime jeunesse : la jeunesse folle qui se permet tous les excès. En oubliant qu'elle n'est qu'un passage, l'individu s'enfonce dans des rêves de jeunesse où il ne s'agit pas de profiter de la pleine possession de ses moyens pour les mettre au service des premiers discernements de la vie d'adulte, mais bien d'un renoncement à la construction réelle de la personnalité. Le fantasme de jeunesse perpétuelle véhiculé par celui d'immortalité est à l'heure actuelle bien plus un véritable culte rendu à une jeunesse ivre de tous ses excès, plutôt que la mise en valeur d'une jeunesse sage où les tendances autodestructrices cèdent la place à une recherche plus calme et plus efficace d'une vie en accord avec sa personnalité.

Ainsi, et malgré son apparente agitation, cette immortalité fantasmée est en elle-même un paradoxe : car la jeunesse qu'elle est censée préserver s'y trouve comme figée, éternelle, alors que le propre de la vie humaine, et c'est son grand intérêt, réside surtout dans sa capacité de changement et d'évolution : la jeunesse n'a ainsi de valeur que dans la mesure où elle finit par passer. L'intérêt supposé de la jeunesse éternelle entre ainsi en contradiction avec les enseignements les plus élémentaires de la vie quotidienne. Car, si la jeunesse perpétuelle est censée garantir à l'être humain un prolongement infini des péripéties de la vie, ce prolongement est en lui-même un arrêt sur image : l'agitation, lorsqu'elle ne mène nulle part, est aussi vaine que l'immobilisme. Le mouvement perpétuel fantasmé dans cette recherche de jeunesse pervertie se trouve ainsi annihilé par la nature

même de l'immortalité : paradoxalement, les surprises de la vie n'en sont plus lorsqu'elles se suivent sans jamais s'arrêter. Elles en deviennent même pénibles. Le fantasme d'immortalité entre ainsi en collision avec celui d'éternité. Or, l'éternité, cette plénitude qui est aussi absence de mouvement, est stérile quand l'être humain s'y égare. L'immortalité traduit donc une contradiction majeure : la recherche de jeunesse perpétuelle aboutit à un arrêt du développement de l'individu à un stade de sa vie qui devient indépassable et n'a, par conséquent, plus aucun sens. D'immortelle, la jeunesse devient éternelle et donc contraire à toutes les aspirations des hommes : l'éternité correspond au divin, au sacré auquel les hommes ne peuvent accéder réellement sauf à se perdre irrémédiablement. Elle est semblable au silence angoissant de l'espace, celui où, pour l'être humain, rien ne se passe. Et nul salut n'est à attendre de ce côté-là.

Pour être bien vivant, l'homme doit donc renoncer à ce fantasme d'immortalité. Le mythe du Seigneur des Anneaux illustre particulièrement bien cette obligation, notamment à travers le parcours de deux personnages : Arwen - surtout dans l'adaptation cinématographique de Peter Jackson - , et Bilbon. Bien sûr, ces deux personnages n'appartiennent pas au monde des hommes, mais leur étrangeté par rapport au genre humain souligne encore plus à quel point l'immortalité n'est pas faite pour l'être humain. Arwen, l'Elfe, renonce à l'immortalité par amour pour Aragorn, le futur roi des hommes.²⁸⁹ Son renoncement est volontaire et lui garantit un présent heureux, largement préférable à une immortalité subie dans la solitude. Mais le bon sens pourrait laisser penser qu'Arwen a tort : l'expérience prouvant en effet qu'il ne faut pas trop miser sur les relations amoureuses qui ne résistent que rarement au temps. Un autre argument pourrait également condamner le choix de l'Elfe : l'amour s'essouffle et finit par passer, mais l'individu est capable d'aimer à nouveau. Si Arwen avait choisi la voie de la logique, elle aurait laissé Aragorn au motif que le temps adoucit les peines et qu'il y eût de fortes probabilités pour qu'elle rencontrât une autre âme sœur, quitte à attendre quelques décennies, soit un laps de temps ridicule pour une Elfe. Mais l'obstination d'Arwen porte un message clair aux simples mortels : pour être pleinement vivant, il faut renoncer au fantasme de vie immortelle et profiter du bref instant octroyé à chacun. Il faut

²⁸⁹L'histoire d'Arwen et d'Aragorn est très détaillée dans le film. Dans le livre, elle n'apparaît vraiment qu'en appendice (A-V). Arwen n'a ainsi véritablement de poids et d'intérêt qu'au moment où elle épouse Aragorn. Mais au lieu de réunir un couple séparé par la guerre que se livrent le bien et le mal, il s'agit d'unir la nuit au jour, la lune au soleil, dans le plus pur respect d'une symbolique ultra classique venue de la profondeur des âges : "Ce fut la veille du Solstice d'été que des messagers vinrent d'Amon Dîn à la Cité pour annoncer qu'il y avait une chevauchée de belles gens du Nord [...] ; et enfin arrivaient Maître Elrond, puissant parmi les Elfes et les hommes, portant le sceptre d'Annuminas, et à son côté, montée sur un palefroi gris, sa fille Arwen, Etoile du Soir de son peuple. Et Frodon, la voyant approcher, rayonnante dans le soir [...], dit à Gandalf : "Je comprends enfin la raison de votre attente! Ceci est l'achèvement. Dorénavant, ce ne sera pas seulement le jour qui sera animé, mais la nuit aussi sera belle et bénie, et toute peur en sera bannie!" Le Roi accueillit alors ses hôtes, et ils mirent pied à terre; et Elrond rendit le sceptre et mit la main de sa fille dans celle du Roi; ils montèrent ensemble à la Cité Haute, et toutes les étoiles fleurirent dans le ciel." In TOLKIEN John Ronald Reuel, *Le Seigneur des anneaux, Livre III, Le Retour du roi*, 1966, traduction Francis LEDOUX, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 1995, pp.1036-1037.

s'écouter et tenter de vivre en accord avec ses aspirations profondes : un précepte plutôt banal pour l'homme de la postmodernité sommé d'atteindre le bonheur dans cette vie, mais bien difficile à traduire dans la réalité. Toutefois, si une Elfe pense que le temps présent est préférable aux paris sur l'avenir, comment pourrait-il en être autrement pour les hommes? Quant à Bilbon, son renoncement est forcé : sans l'aide de Gandalf, il serait resté prisonnier de l'anneau maléfique. Il aurait profité, non pas d'une réelle immortalité, plutôt d'un allongement supplémentaire et spectaculaire de sa vie. Mais à quel prix? Aigri, le cœur desséché, Bilbon aurait vécu encore longtemps sans profiter de la vie: tout occupé à protéger son précieux trésor.²⁹⁰ L'immortalité semble donc bien peu enviable et assez inutile : la vie humaine, grâce à son point final, a plus d'intérêt. Arwen et Bilbon, en personnalisant des immortalités malheureuses, illustrent ainsi, chacun à sa manière, les effets pervers d'une quête mal orientée : l'immortalité n'ayant de valeur que lorsque l'être humain y renonce pour investir la seule dimension qui lui appartienne vraiment, c'est-à-dire le présent.

290"Un mortel qui conserve un des Grands Anneaux [...] ne meurt point, mais il ne croît pas ni n'obtient un supplément de vie; il continue simplement jusqu'à ce qu'enfin chaque minute lui devienne lassitude." *Idem, Livre I, La Communauté de l'anneau*, p.63.

La fuite de la réalité

Mais le présent fait peur : il exige la vérité, c'est-à-dire d'ouvrir les yeux sur le réel et de s'y mesurer. Pour échapper au présent, il faut ainsi fuir soit dans le passé, soit dans un futur idéalisé, soit se réfugier dans l'action. Alors que la pensée consciente – ou articulée pour reprendre les termes de la linguistique – est en elle-même une action, mais une action intérieure au service de l'individu, et qu'elle doit, pour assurer la réussite, commander la plupart des actes du quotidien et guider les choix opérés au fil du temps, la pensée consciente représente également un danger : celui de la confrontation avec la réalité et surtout avec soi-même, ce qui oblige les individus à tirer régulièrement des bilans. De surcroît, l'activité de pensée est fatigante et demande un long entraînement avant d'être non seulement utile, mais aussi agréable.

L'évolution de l'homme n'est pas terminée : sa bipédie, par exemple, n'est pas encore optimale.²⁹¹ Quant à la pensée, il est possible qu'elle soit aussi un phénomène trop récent pour ne pas être difficile à exercer. Pour échapper au travail de la pensée, l'être humain dispose de plusieurs solutions qui, toutes, contribuent à le raccrocher au règne naturel de la nécessité. L'une des plus répandues consiste à se plonger dans le quotidien en subissant jour après jour les nouveautés, ou leur absence, sans jamais relever la tête pour s'interroger sur la cohérence de son parcours. Cette solution qui permet à l'individu de s'exempter du travail de la pensée constitue le lot de la grande majorité. D'ailleurs, même ceux qui parviennent à s'extirper du flot continu du quotidien ne s'en échappent que par moments, y compris dans les sociétés où la population n'est majoritairement pas astreinte à se battre pour sa survie jour après jour. En effet, lorsque les conditions d'une vie digne ne sont pas réunies, l'être humain n'a presque aucune chance de s'y soustraire : il reste dans l'urgence et se voit donc refuser l'accès à une véritable vie humaine où la pensée doit permettre d'orienter un minimum le quotidien. Lorsque l'homme bénéficie d'une vie normale, c'est-à-dire qu'il n'a pas à

²⁹¹"l'homme est adapté à la station debout ; mais dans ses structures, il conserve la trace de son ancienne position horizontale. Parmi les imperfections liées à la verticalité, citons : sur le plan viscéral, la fréquence des ptoses (descente d'organes imparfaitement accrochés dans le sens de la hauteur) ; sur le plan vasculaire, la faiblesse des parois veineuses des membres inférieurs obligés de supporter une pression sanguine accrue du fait de la position verticale (varices) ; sur le plan ostéo-articulaire, l'insuffisance de la voûte plantaire entraînant les pieds plats, la fréquence des coxarthroses, des hernies discales des 4ème et 5ème vertèbres lombaires et, d'une manière générale, la fragilité de toutes les articulations qui ont à supporter le poids du corps. [...] D'ailleurs, si la posture et la marche horizontale sont innées chez tous les animaux, la station et la marche verticale sont le résultat d'un apprentissage. [...] La station debout est sans doute trop récente pour avoir été totalement intégrée au génome." In RUFFIE Jacques, *De la biologie à la culture*, tome I, Champs, Flammarion, Paris, 1983, p.282.

La bipédie semble avoir été maîtrisée bien avant le genre *Homo*, comme il sera vu plus loin en troisième partie. L'homme n'a sans doute pas fini de s'y adapter, mais le terme "récent" du phénomène doit être compris à la lumière des dernières découvertes : à savoir que l'ancêtre commun à tous les primates était sans doute bipède. Toumaï, dont les restes fossiles remontent à 7 millions d'années, montre ainsi que la bipédie de l'homme moderne dérive d'un long processus d'adaptation. L'interprétation de Jacques RUFFIE concernant le génome doit donc être prise avec précaution, et mise en regard des dernières découvertes : plus qu'un phénomène récent, il se pourrait bien que la bipédie fasse partie du bagage génétique et comportemental de l'ancêtre de tous les primates actuelles. Bien sûr, comparées aux temps géologiques, 7 millions d'années sont un laps de temps extrêmement court et c'est certainement comme cela que le terme "récent" doit être compris aujourd'hui.

s'inquiéter pour le lendemain, il peut également se laisser submerger par l'action au point d'oublier qu'il doit lever les yeux de temps en temps pour rester aux commandes. Dans les sociétés occidentales contemporaines, cet abandon est surtout le signe de la difficulté à trouver de l'intérêt dans sa vie, voire l'indice d'un faible pouvoir de contrôle sur sa destinée. Aux prises avec les nécessités économiques, de nombreux citoyens européens se trouvent ainsi aujourd'hui soumis à des vies où l'action est prépondérante. Mais loin de signifier qu'ils vivent des vies palpitantes, cette action est, tout au contraire, synonyme de répétitions et d'ennui : les individus sont prisonniers de l'action dans la mesure où ils courent après leur vie tous les jours, sans jamais disposer de suffisamment de force ni de loisir pour arrêter un instant le cours du quotidien et s'octroyer le temps de la réflexion.²⁹²

Lorsqu'elle est délibérée, la plongée dans l'action peut aussi se transformer en impasse si elle n'est pas interrompue par des moments de pause dans la vie de l'individu. La figure du travailleur acharné, qui ne doit sa réussite qu'à lui-même, a ainsi constitué pendant longtemps un modèle en Occident. Ce modèle est en train de perdre son emprise dans le monde du travail, mais il n'a pas totalement disparu. A un autre niveau, il est également facile de le repérer dans la mode de la minceur qui déclare aussi, d'une certaine manière, qu'il ne dépend que de chacun d'avoir une belle apparence : la valeur de celle-ci reposant avant tout sur l'épaisseur de son propriétaire. Un individu mince afficherait ainsi, par son physique, à quel point il maîtrise sa vie. La perversion de l'idée de jeunesse à travers le fantasme d'immortalité a pris une ampleur considérable à l'époque contemporaine en Occident : l'avènement de la modernité ayant rendu les individus seuls maîtres de leur destin, ces derniers ont surinvesti l'apparence dans un monde où la grandeur a pris le pas sur la transcendance et où l'existence sociale est donc bien plus valorisée que les progrès de la vie

292 Les écrivains et les artistes ressentent en général d'une manière très aiguë la différence entre le temps de la vie de tous les jours et celui de la création. Ce dernier, qu'il faut arracher au quotidien, est un temps à part, hors norme, entièrement dévolu à leur œuvre et qui n'est pas sur le même rythme que les activités quotidiennes. Il s'agit alors de trouver un équilibre entre temps de l'œuvre et temps de la vie, le premier étant plus fort en intensité et permettant de rendre supportable, voire agréable le second. J.R.R. TOLKIEN en donne une parfaite illustration dans sa correspondance où les plaintes concernant les interférences du quotidien avec le temps consacré à ses écrits sont récurrentes :

"La routine quotidienne et les obligations communes +++ qui occupent tellement plus que ce que l'on demande vraiment." In TOLKIEN John Ronald Reuel, *Lettres*, 1981, traduit de l'anglais par MARTIN Delphine et FERRE Vincent, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 2005, p.99 ;

"J'ai des 'examens spéciaux' jusqu'à Pâques, et quelques soucis avec l'Université du pays de Galles. Ainsi que le souci dû à la mort de mon collègue H.C.K. Wyld [...] J'ai un souci avec Blackwell [...] J'ai un souci avec la veuve du professeur E.V. Gordon [...] Si l'on pouvait à la place du B.D.S.T. [heure d'été], inventer un procédé pour doubler la journée (et me décharger de mes corvées domestiques), je vous noierais sous mes écrits", *idem*, pp.167-168 ;

"Je serais, bien entendu, ravi si vous voyiez une possibilité de publier *Le Fermier Gilles de Ham*... Un peu de temps libre me permettrait de lui trouver des compagnons, mais je connais une période difficile sur le plan universitaire, et je ne vois aucune perspective de temps libre avant l'arrivée de nouveaux enseignants. Je ne peux rien promettre de terminer dans l'immédiat. Du moins, je le pourrais, j'imagine, mais ce serait difficile", *id.*, p.173.

Bien sûr, le rapport extrême des écrivains et des artistes aux deux temps que sont celui de la création et celui du quotidien n'embarrasse pas la majorité des individus, mais il met bien en évidence cette différence de qualité entre temps pour soi et temps de la vie, au sens le plus plat du terme, c'est-à-dire celui des obligations et des habitudes.

intérieure. Les êtres qui s'accrochent à l'immortalité courent ainsi après une jeunesse qui, conformément à sa nature, se dérobe sous leurs pieds. Le peu qu'ils parviennent à en retenir est une apparence de mouvement et de vie, gonflée par les efforts pour maintenir le corps en accord avec leurs projections intérieures qui font de la jeunesse le seul étalon de la réussite. Or, dans cette lutte désespérée contre le temps, les hommes se condamnent à fuir en permanence. Et loin d'aboutir, leur longue course ne les mène nulle part. Il s'agit simplement de s'échapper et non plus de viser un objectif.²⁹³ Même si LEVINAS voit dans l'évasion le désir d'échapper à la nature finie de l'être humain et donc une manifestation de son besoin de transcendance, la description qu'il en fait correspond néanmoins plus à une fuite en sens inverse.²⁹⁴ L'évasion est une perte, plus que la marque de la grandeur pascalienne de l'être humain, bien que cette dernière soit fondée également sur la souffrance d'exister.²⁹⁵ L'évasion, ou plutôt l'illusion d'évasion, est ainsi une fuite en avant où les satisfactions d'un instant sont balayées par le tourbillon de l'action perpétuelle : aussitôt vécues, aussitôt oubliées. Rien n'est à gagner dans l'évasion quand celle-ci s'installe comme mode de vie et non plus comme expérience ponctuelle, et donc comme une volonté passagère de se mettre en retrait par rapport à la vie réelle grâce au jeu de l'action vécue pour elle-même. Ce genre de passage au cours de l'existence peut être bénéfique s'il est envisagé dans sa dimension véritable : celle d'une étape parmi d'autres. Ainsi, plus qu'une marque d'humanité, l'évasion est sans doute le signe d'une révolte par rapport à la condition humaine. Et comme toutes les révoltes, elle doit être dépassée pour ne pas détruire. Le fantasme d'immortalité traduit donc, à travers la quête de cette jeunesse perpétuelle, toujours en ébullition, une résistance de l'être humain à son humanité.²⁹⁶

Lorsque le fantasme prend de l'importance au niveau du groupe et qu'il entraîne des réactions collectives de masse, comme le surinvestissement de la jeunesse dans les sociétés occidentales contemporaines, il entraîne des phénomènes de régressions collectives dont se nourrissent les idéologies.²⁹⁷ L'idéologie de la jeunesse, ou le fantasme d'immortalité dévoyé, se manifeste en

293 "Dans l'élan vital nous allons vers l'inconnu, mais nous allons quelque part, tandis que dans l'évasion nous n'aspérons qu'à sortir." In LEVINAS Emmanuel, *De l'évasion*, 1935, Biblio Essais, Le Livre de Poche, Paris, 1998, p.97.

294 "Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même*." *Idem*, 98.

295 "Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéanti ou malheureux." In PASCAL Blaise, *Pensées*, posthume 1670, Classique, Le livre de poche, Paris, 1965, p.158.

296 "Cette expression de la fuite de soi, caractéristique d'une société publicitaire, répond au désir immémorial et si humain de la réconciliation de l'individu avec soi-même. Car ce qui se cache, c'est toujours l'inquiétude de l'existence vécue dans le tragique." In DELSOL Chantal, *Eloge de la singularité, Essai sur la modernité tardive*, Contretemps, La Table Ronde, Paris, 2000, p.240.

297 "L'idéologie est certes un discours, mais un discours dont l'apparence rationnelle et logique cache une infiltration par l'image et par les processus primaires de l'inconscient, un noyau relevant des processus de figuration du rêve ou du slogan publicitaire. [...] Il existe une parenté de cette pensée idéologique avec la forme primitive, peu élaborée,

Occident par une volonté de retour à un état antérieur à l'homme : une sorte "d'en deçà civilisationnel" qui se traduit par la valorisation d'une mobilité à outrance, sorte de nomadisme à tendance communautariste, en fonction des goûts et des attentes du moment. Le nomadisme qui frappe les sociétés contemporaines des pays riches, pourrait ainsi être l'une des formes les plus récentes prise, en Occident, par le fantasme d'immortalité transformé en idéologie de la mobilité et des attachements à la carte : une sorte d'ensauvagement selon Michel MAFFESOLI.²⁹⁸

Cet ensauvagement n'a cependant pas que des inconvénients et le modèle dont il permet de s'écarter n'a pas non plus que des bons côtés. Cependant, il s'agit bien d'un retour en force de l'immaturité élevée au rang de qualité première. Car en restant flexible et sensible à toutes les modes, en se laissant guider par son seul plaisir, l'homme postmoderne renoue avec une sorte d'état d'enfance où tout serait permis, où la vie serait un jeu pouvant être rejoué inlassablement sans contraintes ni conséquences, ce que Michel Maffesoli appelle le "retour de l'*homo ludens*, de l'*homo demens* à côté de l'*homo sapiens*",²⁹⁹ comme si les individus se débarrassaient des carcans de la vie d'adulte pour revivre une éternelle insouciance.

Ce fonctionnement fondé sur la recherche du plaisir pour le plaisir – le quotidien étant une prison dont il faut s'évader par tous les moyens, est particulièrement propice à réveiller le fantasme du paradis originel et se trouve tout particulièrement en accord avec l'époque actuelle. La modernité a signifié l'avènement de l'individu. Avec la postmodernité, celui-ci, toujours livré à lui-même, avoue ses insuffisances et ses doutes. Car vouloir rester dans un monde où tout est possible signifie renoncer à faire des choix et se condamner à rester en marge de la vie. Alain EHRENBURG souligne ainsi que la ligne de partage entre ce qui est autorisé et ce qui ne l'est pas s'est déplacée et transformée en frontière entre le possible et l'impossible.³⁰⁰ Dans ce partage, seul l'individu peut trancher. Le fantasme d'immortalité se trouve ainsi revivifié aujourd'hui dans la mesure où vivre une jeunesse perpétuelle permettrait de bénéficier d'une "vie à choix multiples" où les erreurs

des fantasmes originaires : "catégories primitives de la pensée" selon FREUD [...]. L'intérêt de l'idéologie est de permettre une structuration psychique et sociale sous un registre totémique, mais le danger est qu'elle devienne exclusive, ne visant pas la complémentarité comme les fantasmes originaires dans l'Œdipe normal, mais dominance absolue, totalitaire, sur les autres "formes" de pensée." In DUPARC François, *Le mal des idéologies*, op. cit., p.26.

298"De diverses manières l'on assiste à un ensauvagement de l'existence. Une duplicité structurelle qu'avait bien comprise l'illuminé Rimbaud, mais qui tend, de nos jours, à se capillariser dans l'ensemble du corps social. A l'individu unique succède la personne plurielle. De même les représentations deviennent poreuses. Et tout un chacun a à sa disposition des idéologies portatives faites de syncrétisme, de relativisme et autres patchworks conceptuels. [...] L'accent étant mis sur la création en son aspect divagant et non finalisé. En bref, le désir de l'ailleurs. L'exploration de toutes les potentialités que tout un chacun rêve et vit. [...] Il y a de l'ensauvagement dans l'air du temps." In MAFFESOLI Michel, *Du nomadisme, Vagabondages initiatiques*, La Table Ronde, Paris, 2006, p.12.

299Idem, p.13.

300"Le droit de choisir sa vie et l'injonction à devenir soi-même placent l'individualité dans un mouvement permanent. Cela conduit à poser autrement le problème des limites régulatrices de l'ordre intérieur : le partage entre le permis et le défendu décline au profit d'un déchirement entre possible et impossible." In EHRENBURG Alain, *La Fatigue d'être soi, Dépression et société*, 1998, Poches, Odile Jacob, Paris, 2000, p.15.

d'appréciation seraient atténuées par les nombreuses tentatives autorisées et par un renouvellement permanent des expériences. Le refus de choisir qui sous-tend la quête d'immortalité est ainsi également un refus d'exercer véritablement sa liberté – c'est-à-dire celle de se choisir un chemin – au profit d'une vie d'errance habillée des oripeaux de la liberté que sont l'illusion de liberté de mouvement et celle de recommencement, d'autant plus lorsqu'elles ont pour guide unique la recherche du plaisir immédiat. Au lieu d'orienter leur vie, en prenant le risque de se tromper – mais l'erreur a aussi des avantages – , les individus font les girouettes au gré de leurs envies, dans un monde où le quotidien est désormais indépassable puisque réduit à la satisfaction des plaisirs immédiats. Il n'est donc pas étonnant que cette peur d'échouer ait donné naissance à des générations prédisposées à la dépression, maladie par excellence du temps présent.³⁰¹ Obligé de définir lui-même sa norme, l'individu est ainsi susceptible soit de sombrer dans la souffrance, soit de tenter de retarder son entrée dans le temps de la responsabilité en s'enfermant dans une période de jeunesse sans fin où tout serait permis.

Un moyen radical de plonger à corps perdu dans ce fantasme d'irresponsabilité est offert par les sectes. Dans son analyse du fonctionnement sectaire, François DUPARC insiste sur le caractère infantilisant de l'endoctrinement, reposant en grande partie sur le fantasme de retour au ventre maternel. Prenant l'exemple des sectes contemporaines héritières du New Age, le psychanalyste souligne à quel point la fusion avec la matrice première se retrouve également dans les mouvements les plus récents.³⁰² Le New-Age n'est pas l'inventeur du phénomène sectaire, mais il en a facilité la propagation en Occident. En introduisant et en adaptant des techniques – parfois tout à fait bénéfiques à l'origine – et des idéologies venues d'Orient, le New-Age a favorisé l'essor d'une sorte de syncrétisme entre Orient et Occident où les sectes ont puisé sans réserve. Combinées à une certaine foi en la science, ces idéologies ont permis l'émergence d'une véritable nébuleuse sectaire où sont allés se perdre de nombreux Occidentaux en difficulté avec leur identité. Malgré leur grande diversité, il est ainsi frappant de remarquer que, si le but affiché est toujours celui d'aider l'individu

301 "La dépression amorce sa réussite au moment où le modèle disciplinaire de gestion des conduites, les règles d'autorité et de conformité aux interdits qui assignaient aux classes sociales comme aux deux sexes un destin ont cédé devant des normes qui incitent chacun à l'initiative individuelle en l'enjoignant à devenir lui-même. [...] Si la névrose est le drame de la culpabilité, la dépression est une tragédie de l'insuffisance. Elle est l'ombre familière de l'homme sans guide, fatigué d'entreprendre de devenir seulement lui-même et tenté de se soutenir jusqu'à la compulsion par des produits ou des comportements." *Idem*, pp.10 et 19.

302 "toutes les sectes partagent plus ou moins un langage idéologique commun, dont une bonne part vient directement de ce qu'on a appelé l'idéologie du New-Age, née aux Etats-Unis dans les années 1970, qui constitue un vaste bazar idéologique et religieux, mais dans lequel on peut relever quelques caractéristiques dominantes. La première est le refus de la séparation, du dualisme cartésien opposant l'âme et le corps, l'individu et le groupe, la nature et la psyché. Ainsi le sujet ne souffrira plus de la solitude, de la peur de la mort, ni de l'aspect impitoyable des temps modernes. Dans l'hypothèse Gaïa, inspirée par James Lovelock, la terre entière est un être vivant (on reconnaît les tendances à venir de l'écologie profonde), une sorte de déesse-mère dans le sein duquel l'individu aspire à se retrouver et à se fondre. [...] Le fantasme originel de retour intra-utérin dans la matrice mystique ou communautaire est évidemment au premier plan." In DUPARC François, *Le mal des idéologies*, op. cit., pp.124-125.

à mieux vivre, ce "mieux vivre" passe presque systématiquement par une exacerbation du fantasme de retour à la nature, c'est-à-dire de retour à la matrice originelle rendu possible par un isolement au sein d'un groupe fermé au reste du monde.

L'un des romans les plus célèbres des années 1930 dans le monde anglophone décrypte ce fonctionnement adopté par les sectes en mettant en lumière les ressorts de cette volonté d'échapper au quotidien. *Lost horizon* présente ainsi l'histoire d'un être en constant décalage avec la réalité – une sorte d'individu lambda finalement – qui croit avoir trouvé le salut dans un monastère perdu de l'Himalaya où, non seulement l'individu est pris en charge totalement, mais où il bénéficie également d'une vie considérablement allongée. Cependant, malgré l'attrance éprouvée par son héros pour cette vie en retrait, hors du monde et du temps, James Hilton dépeint ce qui pourrait être à la fois un paradis et une prison. L'ambiguïté de la fin du roman laisse ainsi penser que le héros s'est laissé séduire par une idéologie du retrait et de l'irresponsabilité finalement dangereuse. Se réveillant de sa torpeur, il finit par s'échapper et revenir, brisé mais vivant, à la vie réelle. Même si James Hilton laisse planer le doute sur l'immortalité des habitants de Shangri-la, et donc sur la nature de son roman – registre fantastique ou description d'un phénomène sectaire banal? - il permet néanmoins à son héros de s'échapper de ce haut lieu, au sens premier du terme, où l'oxygène est rare et où la vie peut donc être étirée, puisqu'elle est ralentie et considérablement étiolée. Tiré de sa torpeur par un jeune "prisonnier" - tous les compagnons de voyage ont été kidnappés pour être amenés au monastère, Conway symbolise à la perfection l'être humain écrasé par sa souffrance d'être perdu entre deux mondes.³⁰³

Fasciné par la transcendance qu'il a cru trouver à Shangri-la, Conway est néanmoins tenu de réintégrer la vie réelle. Pour aider Mallinson qui refuse la captivité douillette du monastère, Conway s'arrache lui-aussi de la vie retirée qu'il avait acceptée. Son histoire est celle de tout un chacun : toujours entre deux mondes, l'être humain n'a pas d'autre choix que d'accéder par instant à la transcendance, le reste de sa vie étant voué à son existence parmi ses semblables, existence placée sous le signe de la grandeur à laquelle il aspire également mais dont la poursuite l'éloigne souvent de sa recherche spirituelle. La vie humaine est ainsi faite de cet équilibre entre intériorité et extériorité, intimité et vie sociale. Mais le roman de James Hilton ne se contente pas de rappeler cette vérité "banale", qui sonne à l'époque actuelle évidente et normale, au sens peut-être le plus fort du terme, c'est-à-dire forgée par la norme dominante. Il permet, et c'est tout l'intérêt de la littérature,

303 "Il errait entre deux mondes et ne s'arrêterait jamais d'errer. Mais pour le moment, à travers le vide qui se faisait en lui, il ressentait seulement qu'il aimait bien Mallinson et se devait de l'aider. Il était condamné, comme des millions d'autres, à fuir la sagesse et à être un héros.", Traduction personnelle de : "*He was a wanderer between two worlds and must ever wander; but for the present, in a deepening inward void, all he felt was that he liked Mallinson and must help him; he was doomed, like millions, to flee from wisdom and be a hero.*" In HILTON James, *Lost Horizon*, 1933, Classic, Pocket Books, New York, USA, 1939, pp.217-218.

de s'identifier aux personnages et d'expérimenter le trajet psychologique du héros. Comme lui, le lecteur est profondément bousculé et déstabilisé, dans un état proche de celui d'une personne réveillée trop brutalement. La fin du roman n'impose aucune piste plus qu'une autre. Le lecteur est abandonné à ses interrogations et nulle aide ne lui est apportée pour lui permettre de décider si le récit qu'il vient de lire est celui d'une dérive sectaire, donc dangereuse pour les individus, ou s'il relève du registre fantastique. Le lecteur s'est laissé conduire d'un bout à l'autre et s'aperçoit à la fin qu'il a peut-être été la victime, au même titre que le héros, d'un discours déviant. A-t-il été manipulé comme Conway, ou plutôt s'est-il laissé manipuler ou, au contraire, a-t-il été le témoin privilégié d'une expérience hors du commun, à proprement parler fantastique dans la mesure où tout à coup l'étrange et l'explicable viennent s'immiscer dans le quotidien? L'expérience de perte de contrôle proposée par *Lost Horizon* met ainsi particulièrement bien en lumière à quel point l'esprit humain est vulnérable dès qu'un discours malveillant s'appuie sur un fantasme structurant du psychisme humain qui en amplifie la force et le pouvoir de persuasion.

De la quête de sens au dépassement de soi

A l'immortalité qui fige et qui étire les expériences au point de les rendre insignifiantes, l'homme doit préférer le bouillonnement de sa vie de mortel. Mais cette ébullition permanente n'a de sens que dans la mesure où l'être humain en garde le contrôle. Le refus des responsabilités et des choix que traduit le fantasme d'immortalité doit ainsi être dépassé pour se muer en force créatrice. Alors que le fantasme infantilisant d'une vie de jeunesse perpétuelle entraîne un étiolement de la vie, la véritable immortalité n'est atteinte que lorsque l'homme y renonce pour se consacrer au temps présent et se bâtir une vie qui lui convient. La seule immortalité à laquelle l'homme peut prétendre est celle que lui assurent les traces qu'il aura laissées tout au long de sa vie. Cette immortalité peut emprunter plusieurs voies. Elle peut passer par les enfants - la descendance permettant d'injecter un peu de soi dans les générations à venir, par une confrontation frontale avec la mort : soit négativement en s'exposant délibérément au danger – attitude qui relève plus de la jeunesse folle poursuivie dans l'immortalité immature, soit encore par goût du risque – le versant positif de l'aventure.

L'exposition au danger ou au risque relève, malgré les apparences, beaucoup plus de l'intimité que le problème d'avoir ou non une descendance. En effet, au lieu d'inscrire l'individu dans un cycle cosmique englobant, le danger et le risque mettent en avant les qualités intrinsèques de la personne. Hormis pour les personnes qui souffrent de stérilité, faire des enfants n'a rien de difficile – les élever est un autre problème - , mais pour la conception, l'être humain n'a pas grand chose à faire : une fois la fécondation réussie, la nature s'occupe toute seule d'amener l'œuf jusqu'à la naissance. Moins universelle que la mort – certains êtres humains n'ayant jamais d'enfants, la procréation reste une expérience banale au niveau du groupe. Quels que soient le contentement ou les craintes qu'elle peut engendrer au niveau personnel, elle n'en reste pas moins une expérience largement partagée et finalement à peu près identique partout d'un point de vue physiologique comme culturel. Le processus biologique est en effet le même et, d'un point de vue culturel et sociétal, il s'agit toujours d'accueillir le nouveau venu et de lui permettre de démarrer sa vie sous de bons auspices. Mais alors que le fait d'engendrer inscrit l'individu dans l'ordre cosmique et souligne son appartenance au groupe, l'exposition au risque ou au danger traduit une autre recherche: celle de ses propres limites. En effet, si la prise de risque permet d'accéder à une forme de reconnaissance par la différence, sa principale motivation réside sans doute plus dans le cadre d'une quête intérieure que dans la volonté de se distinguer des autres. En schématisant, la prise de risque répondrait, en priorité, à un besoin d'individualisation tandis que la procréation reviendrait à vouloir confirmer son appartenance au groupe.

Il faut distinguer le risque du danger : alors que le danger doit être impérativement évité – sauf en cas de situation-limite, le risque permet de se confronter à ses limites et de se dépasser sans

s'autodétruire. Ces dernières années, le phénoménal essor des sports dits à risque et des voyages à dominante sportive dans des contrées exotiques ont fait ressurgir la figure de l'aventurier. La fascination exercée par les aventuriers repose, en grande partie, sur le caractère extraordinaire de leur mode de vie et sur l'apparente liberté dont ils semblent profiter. Pourtant, l'aventure ne dure qu'un temps : les professionnels de l'aventure préparent soigneusement chaque nouveau défi et passent souvent plus de temps à réunir des fonds qu'à réaliser leurs exploits. Bien sûr, ce type d'existence est dominé par l'action et nombre d'aventuriers sombrent dans l'ennui le plus profond dès qu'ils reprennent une vie "normale". Mais là encore, malgré le caractère extraordinaire de leurs actions, l'intérêt qu'ils suscitent semble reposer avant tout sur une recherche d'authenticité, d'accord avec soi-même, très palpable dans les sociétés occidentales contemporaines. Les aventuriers sont ainsi les héros des sociétés modernes et, surtout, postmodernes, parce qu'ils semblent ne pas dépendre de normes extérieures. Ils incarnent ainsi une sorte de liberté extrême où l'élaboration de la personnalité passe par une mise en retrait du monde des hommes pour laisser la place, le plus souvent, à une confrontation avec le monde naturel : comme si l'aventure véritable devait forcément se faire en dehors de la société. Or, si elle relève souvent plus de la quête intérieure et donc de la transcendance, cette confrontation avec le monde sauvage garantit généralement l'admiration et la considération de ses semblables. Entreprendre d'affronter la nature pourrait ainsi être interprété comme une volonté d'accéder, par des voies extrêmes, à une certaine reconnaissance : l'être humain a beau jouer les solitaires, il a toujours besoin du regard des autres.

Mais il est possible d'insuffler de l'aventure dans sa vie sans se lancer dans des expéditions au bout du monde. D'ailleurs, l'aventure pourrait même être considérée comme le propre de l'homme : celui-ci devant se forger ses propres normes du fait de sa liberté. La transposition de l'aventure dans le quotidien tient ainsi dans la capacité d'invention : elle est avant tout synonyme d'adaptation, de création et de prise de distance avec les normes du groupe. Elle ménage du jeu entre les différents rouages de la société et permet à l'individu de s'octroyer une certaine autonomie, c'est-à-dire d'adapter les contraintes à ses aspirations. Mais derrière ces tentatives pour vivre autrement, pour vivre mieux, se trouve toujours la volonté de renouer avec un principe vital dont l'enchevêtrement de normes sociales sous lequel se déroule la vie quotidienne rend la présence moins palpable. L'ensauvagement dont parle Michel Maffesoli a donc deux facettes : l'une destructrice, l'autre consistant à renouer avec une vie plus intense. Là encore, il s'agit de rupture de niveau et la quête de grandeur se termine toujours en quête de transcendance.³⁰⁴

304"On peut dire [...] que l'Odyssée qu'est toute vie fait qu'en vivant aventureusement on accède à un plus être [...] dépassant les limites propres à l'identité fonctionnelle imposée par l'idéologie utilitaire de la modernité. Il est des moments où le moi empirique, l' "ego" cartésien, apparaît pour ce qu'il est : une simple fiction. Dès lors on peut accéder à ce que Peter Sloterdijk nomme le "vacuum préindividuel". Ce qu'on peut rapprocher de la matière

Il est intéressant de voir à quel point, derrière la quête individuelle et la volonté d'exister, se dissimule toujours la recherche d'une participation à un ordre plus grand, d'une fusion avec un autre niveau de réalité. Ainsi, alors que paradoxalement, l'aventure est censée renforcer l'individualité, elle favorise surtout la communion avec cet ailleurs dont l'homme nourrit la nostalgie. Quoi qu'il fasse – qu'il reste dans le cocon des règles établies ou qu'il cherche à s'en affranchir – , l'être humain est toujours à la recherche de cette nature à laquelle il se sent appartenir. La grandeur que tout un chacun poursuit, à un niveau plus ou moins marqué – le degré zéro de cette grandeur résidant dans une intégration réussie dans le groupe – est ainsi une quête de transcendance mise en scène socialement. Alors que la transcendance stricte relève du sacré et du privé, la grandeur est une recherche qui s'affirme et se réalise dans la vie sociale – ou par rapport à elle – mais qui contribue à donner plus de valeur à la vie individuelle également d'un point de vue sacré. Tandis que la transcendance se suffit, la grandeur s'en nourrit. D'ailleurs, les héros pratiquent les deux comme le rappelle l'exemple des chevaliers en Occident pour qui la grandeur sur le champ de bataille était majorée - ou non - en fonction de leur fidélité à certains principes intérieurs, parmi lesquels peut-être le plus puissant d'entre eux : le respect de la parole donnée. Leur grandeur n'était ainsi qu'un moyen d'accéder d'une manière profane au niveau du sacré.

Vivre en accord avec soi-même au quotidien représente donc, malgré les apparences, une sorte de quintessence de l'aventure : car il s'agit de s'emparer de sa liberté et non plus de la subir. L'immortalité obtenue par une vie heureuse réside ainsi dans l'oubli de la mort : chaque instant étant vécu avec plénitude et non dans l'appréhension de la fin, chaque instant étant envisagé comme un bonus et non plus comme un sursis. Aussi banale qu'elle puisse paraître, la vie libre au quotidien porte ainsi en elle tous les ingrédients de la grandeur et de la transcendance. L'être humain n'a donc plus besoin d'être immortel. Au contraire, en multipliant les mises à l'épreuve et les risques d'erreur, une vie trop longue pourrait lui nuire. Le dépassement de soi, à la portée de chacun dans la mesure où l'individu s'attache à véritablement identifier ses aspirations profondes et à les combiner à son mode de vie, est une aventure de tous les jours qui, contrairement aux exploits des aventuriers, met rarement l'individu en danger. Bien au contraire, vivre en accord avec soi-même, quelles que puissent être les difficultés et les peurs au départ, est une victoire permanente sur la mort qui se voit, en bonne logique, reléguée à sa place : après l'ultime instant de la vie. Dans cette manière de vivre, la mort ne vient donc plus hanter la vie et retrouve de plus justes dimensions : elle peut alors être envisagée sans crainte comme un point final venant "à propos", après une vie non pas idéale, mais

primordiale (Anaximandre) ou de l'inconscient collectif (C.G. Jung). Energie première qu'on peut retrouver au bout d'un long processus au terme duquel l'individuel s'est progressivement débarrassé des étiquettes, injonctions, postures intellectuelles et corporelles imposées par la société." In MAFFESOLI Michel, *Du nomadisme, Vagabondages initiatiques*, op. cit., pp.129-130.

enthousiasmante et sereine à la fois, donc réussie.

Le fantasme de la vie facile

L'illusion de la liberté

Dans la mesure où les choix effectués par l'être humain sont le reflet de sa liberté, la tentation est grande de tomber dans ce qui semble être la facilité, c'est-à-dire de se laisser porter par le quotidien au gré de ses envies. Pourtant, il s'agit d'un choix en négatif, une sorte de mise en retrait par rapport aux difficultés du quotidien: quelle que soit l'habileté de l'individu à se cacher la vérité, le choix de la facilité n'est rien de moins qu'un abandon. La facilité, entendue dans son sens commun,³⁰⁵ se résume ainsi à prendre la vie comme elle vient. Rien de plus sage de prime abord. Mais cette acceptation de l'existence telle qu'elle se présente est en réalité une soumission à la fatalité : fatalité de la vie quand elle est subie, fatalité de l'ordre social quand l'individu s'y plie sans le questionner. Ainsi, l'être qui vit dans la facilité se retranche dans une sorte d'état léthargique où tout ce qui lui arrive ne relève en rien de sa volonté propre. Il y a renoncé d'ailleurs : sa seule volonté étant de coller à un état présent censé lui éviter tout travail de projection dans l'avenir et de ne vouloir que ce qu'il peut obtenir sans efforts.

Cette vie sans efforts rappelle encore une fois l'univers du ventre maternel où le fœtus est nourri et protégé de l'extérieur sans qu'aucune contre-partie ne soit exigée de lui. Cette idéalisation de la vie facile constitue également une autre caractéristique du paradis terrestre occidental dans sa dimension d'oasis. Héritée des peuples du désert du bassin méditerranéen, en particulier des pensées égyptienne, juive et musulmane, cette vision du paradis terrestre comme oasis s'est imposée en Occident comme le référent par excellence de la nature, matrice originelle dont l'homme serait exclu. Perdue au milieu d'un univers hostile, l'oasis semble offrir sans difficulté eau et nourriture, mais aussi calme et sérénité, repos et méditation. Protégé du milieu extérieur, le paradis est donc un lieu clos, un abri. Mais cet abri n'est pas un bout de terre sauvage. Il est organisé pour rendre agréable le séjour des hommes. Adapté à leurs besoins, cet oasis a donc souvent pris les traits d'un jardin merveilleux.³⁰⁶

Au-delà de l'adéquation avec les fantasmes structurants les imaginaires, les conditions climatiques de l'Europe ont sans doute favorisé l'adoption de cette vision du paradis. Le climat européen est

305La définition la plus courante qui fait de la facilité une sorte de pis-aller du quotidien est un écran masquant la réalité. En effet, lorsque les premiers obstacles sont franchis, l'individu qui se risque à vivre en fonction de ses aspirations profondes accède sans doute à la véritable facilité, c'est-à-dire à une "légèreté" de l'être qui lui permet d'appréhender la vie et ses péripéties avec bien plus de succès et de plaisir que celui qui s'abandonne aux aléas du quotidien et se laisse enfermer dans un univers de frustrations.

306"Dans les mentalités de jadis un lien quasi structurel unissait bonheur et jardin : ce qui ressort, en ce domaine, des traditions gréco-romaines avec lesquelles fusionnèrent, au moins partiellement, à partir de l'ère chrétienne, les évocations bibliques du verger d'Eden. A l'intérieur d'un périmètre béni, la générosité de la nature se trouvait associée à l'eau, aux effluves parfumées, à l'égalité printanière du climat, à l'absence de souffrance, à la paix entre les hommes et les animaux." In DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, op. cit., p.15.

globalement tempéré mais, dans bien des endroits, les rigueurs de l'hiver et les grandes chaleurs de l'été ne facilitent pas la vie du plus grand nombre. Le fantasme d'une vie dans un milieu épargné par les excès, où la température serait toujours douce et l'eau abondante, a ainsi certainement joué, tout comme il jouera plus tard au moment des grandes entreprises de colonisation, lorsque les Occidentaux croiront découvrir le paradis terrestre partout où des hommes, "à moitié nus", leur sembleront vivre sans travailler sous un soleil apparemment égal à lui-même toute l'année.

La chaleur permettant de vivre sans être trop vêtu présente un grand confort pour l'individu quand elle ne monte pas trop. Dans les îles de la Caraïbe, de l'Océan indien et du Pacifique, le vent amenuise la sensation de chaleur et la rend supportable. Il est probable que le fait de pouvoir s'habiller sans devoir se protéger des intempéries réveille chez l'être humain, et peut-être encore plus cruellement chez le voyageur, le souvenir du confort dont il bénéficiait dans le ventre de sa mère ou, du moins, rend plus aigu le souvenir qu'il en a reconstruit à partir de sa propre sensibilité et de la permanence des mythes de l'âge d'or dans la mémoire collective de son époque. Ainsi, pour Mircea ELIADE, si le mythe du paradis terrestre s'est répandu et perpétué, c'est parce que l'homme n'a jamais cessé de le chercher, comme en témoignent les écrits consacrés au mythe du paradis océanien depuis le XIXe siècle.³⁰⁷ Le fantasme de facilité relève donc bien du fantasme fondateur de retour à la nature, décliné en Occident sous la forme du paradis terrestre : une sorte de communion avec le temps cosmique de la fondation du monde. Comme la quête d'immortalité, le rêve fou de la vie sans efforts rejoint ainsi celui de la matrice première où l'homme ne serait pas sommé de devenir lui-même mais profiterait sans contre-partie de sa condition d'homme.³⁰⁸

Alors que le fantasme d'immortalité est, dans sa forme la plus primitive, un rejet de la mort, celui de la vie facile est un rejet de la condition humaine en tant que telle dans la mesure où il représente un rejet du travail au sens large³⁰⁹. Pourtant, si le travail apparaît dans la plupart des mythes des

307 "C'est ainsi que le mythe du Paradis Terrestre a survécu jusqu'à nos jours sous la forme adaptée du "paradis océanien"; depuis cent cinquante ans, toutes les grandes littératures européennes ont célébré à l'envie les îles paradisiaques du Grand Océan, refuges de toutes les félicités, alors que la réalité était très différente : "paysages plats et monotones, femmes laides et obèses, etc.". Aussi bien l'Image de ce "paradis océanien" était à l'épreuve de n'importe quelle "réalité" géographique ou autre. Les réalités objectives n'avaient rien à voir avec le "paradis océanien": celui-ci était d'ordre théologique; il avait reçu, assimilé et réadapté toutes les images paradisiaques refoulées par le positivisme et le scientisme. Le Paradis Terrestre, auquel croyait encore Christophe COLOMB (n'avait-il pas pensé l'avoir découvert !) était devenu, au XIXème siècle, une île océanienne, mais sa fonction dans l'économie de la psyché humaine restait la même : là-bas, dans l' "île", dans le "Paradis", l'existence se déroulait hors du Temps et de l'Histoire." In ELIADE Mircea, *Images et symboles*, op. cit., pp.12-13.

308 Ainsi, hors du Temps et de l'Histoire, "l'homme était heureux, libre, non conditionné ; il n'avait pas à travailler pour vivre ; les femmes étaient belles, éternellement jeunes, aucune "loi" ne pesait sur leurs amours. Jusqu'à la nudité qui retrouvait, dans l'île lointaine, son sens métaphysique : condition de l'homme parfait, de l'Adam avant la chute. La "réalité" géographique pouvait démentir ce paysage paradisiaque, des femmes laides et obèses pouvaient défiler devant les voyageurs : on ne les voyait pas ; chacun ne voyait que l'image apportée avec soi." *Idem*, p.13.

309 Le terme travail est, dans son sens actuel courant, souvent réduit à l'activité professionnelle, c'est-à-dire à l'exercice de fonctions qui rendent l'individu visible sur la scène sociale et lui confèrent les moyens de subsister. Du fait de sa forte réduction à la vie professionnelle, ce terme est sans doute assez impropre et même anachronique pour décrire la perception de cette réalité, notamment pendant l'Antiquité. Il serait peut-être préférable de parler de tâches

origines comme un fardeau dévolu à l'homme en paiement de sa faute, le travail est avant tout salvateur : par son travail, l'homme s'affranchit des urgences naturelles en s'offrant peu à peu une certaine sécurité alimentaire et en se fabriquant un abri sûr, où il profite non seulement d'un peu d'intimité mais également d'une protection contre les intempéries, les variations saisonnières, les animaux sauvages et, si possible, contre ses ennemis. Or, le simple fait d'échapper à l'urgence de l'ordre naturel – le minimum de base de la vie d'homme - exige des efforts incessants tant physiques que mentaux. L'homme doit ainsi faire preuve de suffisamment d'intelligence et de force pour se prémunir des aléas du monde naturel avant de pouvoir mener sa vie d'homme, tout aussi prenante et épuisante s'il veut tenir son rang parmi ses semblables. Le fantasme d'une vie où l'homme ne serait pas soumis aux contraintes naturelles apparaît donc comme un fantasme consubstantiel à la nature humaine. L'identité de l'homme résidant dans sa liberté et donc dans l'identité que lui seul se forgera, l'idéal d'une vie sans efforts, ne serait-ce que pour assurer la vie biologique, est en soi un fantasme de vie infra-humaine.³¹⁰ L'expulsion du Jardin d'Eden représente d'ailleurs ce don de la liberté fait aux hommes. En croquant le fruit défendu, Eve a ouvert les portes d'un paradis où l'homme n'avait pas atteint sa pleine mesure, où il n'était sans doute pas encore tout à fait humain. La vie humaine commence avec l'intelligence déployée pour parer à tous les besoins. En suivant la pensée d'Emmanuel ANATI qui fait du paradis terrestre un souvenir du territoire originel d'*Homo sapiens*, il est possible de considérer Eve comme le symbole de l'élan vital qui entraîna la grande dispersion des premiers hommes modernes et leur assura la conquête de la planète. En obligeant l'être humain à quitter l'univers douillet dans lequel il végétait, Eve a montré la voie de l'humanisation : celle des efforts incessants, mais aussi et surtout celle de l'intelligence.

Il est vrai néanmoins que ce premier travail destiné à satisfaire les besoins naturels du corps a des aspects pénibles, et si, en Occident, le problème de la survie immédiate ne se pose plus en termes pressants – hormis pour les exclus - , il a longtemps constitué le souci le plus important d'une majorité des populations. La véritable vie humaine débutant une fois que la question de la survie est réglée, il n'est pas étonnant que le travail permettant de satisfaire les besoins les plus fondamentaux ait été largement déprécié. Les trois ordres identifiés par Georges DUMEZIL comme étant l'organisation fondamentale des sociétés indo-européennes à travers les âges, et dont le long Moyen Age de Jacques LE GOFF reste l'un des symboles les plus forts, fonctionnent ainsi sur un mode complémentaire mais strictement hiérarchisé : indispensable, le travail de la terre reste le moins

obligatoires en ce qui concerne le travail permettant la satisfaction des besoins élémentaires et de tâches libératoires pour celles qui offrent plus de liberté et de maîtrise sur le chemin individuel.

310"La condition humaine est telle que la peine et l'effort ne sont pas simplement des symptômes que l'on peut faire disparaître sans changer la vie ; ce sont plutôt des modalités d'expression de la vie elle-même, en même temps que la nécessité à laquelle elle est liée. Pour les mortels, la "vie facile des dieux" serait une vie sans vie." In ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, 1958, Agora Pocket, Calmann-Levy, 1983, p.169.

valorisé. Soutien de toute la pyramide, il est néanmoins regardé comme le moins noble puisque le reste du monde vivant doit lui aussi se battre pour sa survie. Réduit au sens de travail alimentaire, le travail n'aurait pas de valeur proprement humaine. Dans la crise de sens qu'il traverse, le monde occidental contemporain se trouve également confronté à cette dépréciation du travail nécessaire mais accaparant : le travail alimentaire qui compose le quotidien de la majorité, dans la mesure où ce travail ne remplit pas les attentes des individus et leur sert seulement à ne pas perdre pied dans la société, joue ainsi désormais le rôle du travail pénible des agriculteurs du Moyen Âge, relayés au début des Temps modernes par la figure de l'ouvrier brisé par le travail à la chaîne. Au XIX^{ème} siècle, l'ampleur de l'industrialisation des pays européens a ainsi sans doute accru ce besoin de paradis sans travail dont rêvaient les voyageurs.

Mais si le travail manuel, encore largement assimilé aujourd'hui à des tâches répétitives n'exigeant aucune intelligence, est toujours très dévalorisé, le travail non manuel n'en est pas pour autant l'exact opposé. Il est même fort probable que les voyageurs qui fuyaient, au XIX^e siècle, une Europe laborieuse souhaitaient s'affranchir de tous les types de travail. Ils manifestaient par leur volonté de vivre autrement leur opposition à un système qui faisait du travail la pierre angulaire de la vie. Le refus de s'insérer dans une société où la véritable dimension de la vie humaine est reléguée aux temps de loisir se traduit alors, chez les voyageurs, par une fuite vers des horizons où le fonctionnement encore traditionnel des sociétés laisse penser, à première vue, que les hommes vivent sans contraintes autres que celles imposées par la vie biologique, et donc, que leur société tente de minimiser le plus possible son impact sur chaque individu pour lui garantir une liberté presque absolue. Cette lecture des sociétés traditionnelles est bien sûr erronée. Peu d'Occidentaux se plaignant de l'agitation et de l'anonymat de leur vie citadine se plaindraient véritablement dans une société traditionnelle où le fonctionnement communautaire limite considérablement l'intimité et où les choix du groupe prennent souvent le pas sur les préférences individuelles ; cette dernière notion n'ayant même, pour certains peuples, aucun sens. Observé de loin, ce type de société peut cependant avoir du charme pour des Occidentaux fatigués par leur combat quotidien pour l'existence dans un monde où l'individu ne bénéficie plus de la protection automatique de sa communauté d'origine. Essentiellement, cette fascination pour les sociétés traditionnelles se fonde sur l'idée que ces sociétés consacrent peu de temps au superflu et laissent donc à leurs membres tout le temps nécessaire pour se préoccuper des questions fondamentales de la psyché humaine.

BAUDELAIRE exprime parfaitement ce rejet d'une vie écrite par avance, entièrement dévouée au fonctionnement d'une société qui montre peu d'intérêt pour les aspirations profondes de chacun. Avec les excès qui lui sont familiers, et toute la mauvaise foi qui peut le caractériser, il vilipende ses

contemporains pour leur oubli de l'essentiel.³¹¹ Son mépris pour la société peut ainsi être compris comme un rejet de "l'esprit utilitariste" qu'il reproche à son époque.³¹² L'organisation complexe des sociétés modernes et postmodernes oblige l'individu à s'insérer dans un système où il doit trouver une activité rémunérée pour subvenir à ses besoins : une vie sans argent étant presque partout impossible dans le monde occidental. Il est logique alors que des tentatives de contournement se mettent en place et que les fantasmes les animent. Mais là encore, des confusions opèrent et viennent brouiller les pistes et transformer en déviance ce qui aurait très bien pu n'être qu'une tentative parmi d'autres pour vivre en accord avec soi-même. Pris dans les mailles de la société, l'homme occidental se prend à rêver d'une liberté équivalente à des vacances permanentes. Mais ces vacances, loin d'être envisagées comme l'*ōtium* - ou *σχολή* - studieux des Anciens, ne sont plus qu'un moment d'abandon au plaisir, une manière de créer du vide entre la société et l'individu, vide dans lequel ce dernier est censé se ressourcer et recouvrer ses forces pour mieux remplir son rôle, une fois réinséré dans le quotidien. Les vacances sont ainsi devenues, non plus des brèches destinées à renouer avec soi-même, des instants propices à l'éveil et à l'expression de la personnalité, mais bien un abandon à un état improbable de pur plaisir. Au lieu de permettre de réaliser son humanité, les vacances deviennent un moment de pure "évasion" au sens où l'entendait LEVINAS.

En Occident, il semble que le besoin de repos exprimé par les individus soit avant tout un besoin de se soustraire à la société des hommes et de n'être plus confronté constamment à leurs œuvres. L'homme postmoderne en vacances est ainsi souvent un être qui a mis son humanité de côté, en tout cas ce qu'il pense être son humanité : l'agitation du monde du travail. Or, si le souhait de vivre à un rythme moins soutenu pour mieux profiter de la vie est tout à fait compréhensible, il faut veiller à ne pas confondre simplicité et facilité. Trop souvent, en effet, pour compenser la complexité du monde dans lequel ils vivent, les êtres humains se prennent à rêver d'un monde où la vie ne serait pas simple, mais facile. Or, la facilité n'est qu'une fuite en avant : une sorte de tentative pour oublier son désarroi : l'enterrer sous une accumulation d'actions dédiées au plaisir afin de contrer le rythme

311 "Presque toute notre vie est employée à des curiosités niaises. En revanche il y a des choses qui devraient exciter la curiosité des hommes au plus haut degré, et qui, à en juger par leur train de vie ordinaire, ne leur inspire [sic] aucune. Où sont nos amis morts? Pourquoi sommes-nous ici? Venons-nous de quelque part? Qu'est-ce que la liberté? Peut-elle s'accorder avec la loi providentielle? Le nombre des âmes est-il fini ou infini? Et le nombre des terres habitables? Etc., etc." In *"Mon cœur mis à nu", VIII*, in BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1961, pp.1275-1276.

312 "Qu'est-ce que le monde a désormais à faire sous le ciel? [...] Nouvel exemple et nouvelles victimes des inexorables lois morales, nous périrons par où nous avons cru vivre. [...] Alors, le fils fuira la famille, non pas à dix-huit ans, mais à douze, émancipé par sa précocité gloutonne; il la fuira, non pas pour chercher des aventures héroïques, non pas pour délivrer une beauté prisonnière dans une tour, non pas pour immortaliser un galetas par de sublimes pensées, mais pour fonder un commerce, pour s'enrichir, et pour faire concurrence à son infâme papa" In *"Journaux intimes", "Fusées", XV*, *idem*, pp.1263-1264.

trépidant imposé par le quotidien. Tout au contraire, la simplicité implique la sérénité, mais pour y parvenir, il faut aborder de front les questions fondamentales que la facilité évite. Pour vivre simplement, être en accord avec soi-même, il faut accepter de chercher et d'errer sur des chemins qui sont loin d'être toujours agréables à arpenter, puisqu'ils confrontent l'individu à ses propres faiblesses et le mènent tout droit au cœur des difficultés inhérentes à la vie humaine. Arriver à vivre simplement et sereinement est donc un travail de longue haleine car rien de ce qui est véritablement valable pour l'être humain ne peut être acquis dans l'urgence ni dans la facilité. Il ne faut certes pas forcément souffrir pour parvenir au bonheur d'une vie libre et sereine, mais il faut accepter de fournir les efforts nécessaires. Dans la tradition orale occidentale, le conte des Trois petits cochons en est l'une des illustrations : seul le troisième petit cochon est capable de regarder la réalité en face et de remettre son envie de jouer à plus tard pour se construire un abri digne de ce nom. Le message du conte tient ainsi dans la nécessité de se protéger contre les dangers du monde, mais surtout contre ses pulsions les plus profondes pour pouvoir se réaliser. Le message du conte des Trois petits cochons indique ainsi clairement qu'il faut se protéger des pulsions qui tirent l'être humain hors du monde des hommes, non seulement pour rester en vie, mais aussi pour grandir et prendre sa place dans la société.³¹³ Aucune vie adulte, donc libre, n'est possible lorsque l'individu s'enferme dans des rêves d'irresponsabilité et de vie facile. Là encore, comme avec l'aspect négatif du fantasme d'immortalité, le fantasme de la vie facile traduit un refus de se saisir de sa vie et donc un refus d'être libre et pleinement heureux.³¹⁴ Car contrairement à ce que pensent les individus enfermés dans le fantasme de facilité, l'acceptation des difficultés permet de garantir et d'accroître les différentes formes de plaisirs qui donnent son relief à la vie.³¹⁵

313 "Le plus petit des trois héros construit sa maison en paille, sans le moindre soin ; le deuxième utilise des bâtons ; ils édifient tous les deux leur abri aussi vite qu'ils le peuvent, et avec le minimum d'efforts, pour pouvoir jouer pendant tout le reste de la journée. Vivant selon le principe de plaisir, les plus jeunes cherchent des satisfactions immédiates sans penser une seconde à l'avenir ni aux dangers de la réalité [...]. Seul le troisième, le plus âgé, a appris à se comporter en accord avec le principe de réalité : il est capable de remettre à plus tard son désir de jouer et agit conformément à son aptitude à prévoir ce qui peut arriver. Il est même capable de prédire correctement le comportement du loup, l'ennemi, ou l'étranger qui est en nous et qui essaye de nous séduire et de nous prendre à son piège ; le troisième petit cochon est donc capable de mettre en échec des êtres plus forts et plus féroces que lui. Le loup sauvage et destructeur représente toutes les puissances asociales, inconscientes et dévorantes, contre lesquelles on doit apprendre à se protéger et que l'on peut détruire par la force du moi." In BETTELHEIM Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, 1976, traduction de Théo CARLIER pour les éditions Robert Laffont, réédition Pocket n° 10770, Paris, 1999, pp.67-68.

314 "la réappropriation de la condition humaine représenterait un abandon du possible en vue de l'être, un abandon de la puissance en vue de l'acte. L'indétermination présente, qui poursuit les logiques utopiques, préfère la pure liberté à la détermination qui toujours ferme une porte. [...] La puissance de l'individu contemporain demeure entière, grosse de toutes les virtualités, mais vide d'être. [...] L'indétermination est volonté d'errance, non-choix, ou plutôt choix du possible contre le réel, du vraisemblable contre le vrai, du bien-être contre le bien, de l'instant contre le temps. La liberté toute puissante est ambitieuse mais sans ambition affichée." In DELSOL Chantal, *Eloge de la singularité, Essai sur la modernité tardive*, op. cit., p.88.

315 "En s'identifiant avec les petits cochons, l'enfant apprend qu'une évolution est possible, que l'on peut passer du principe de plaisir au principe de réalité qui, après tout, n'est qu'une modification du premier. L'histoire des trois petits cochons évoque une transformation qui permet un accroissement du plaisir, parce que la satisfaction est alors

Le fantasme de la vie parfaite

Le fantasme d'une vie supra-humaine

Le fantasme de perfection est un autre facteur inhibiteur qui peut parasiter considérablement le développement de l'enfant et paralyser la vie d'adulte. Mais alors que le fantasme de facilité relève surtout de la sphère personnelle – l'individu cherchant son propre plaisir avant tout, le fantasme de la vie parfaite traduit, quant à lui, la peur de l'échec, non seulement vis-à-vis de soi-même, mais aussi de la société. Pendant longtemps, la vie sans erreurs a signifié pour les Occidentaux une vie sans péchés. Le problème était alors relativement simple : il "suffisait" de suivre les prescriptions de Dieu, explicitées et rendues accessibles à la compréhension de tous par l'Eglise. Il ne s'agissait ainsi "que" de respecter des normes et de circonscrire ses actions au domaine du permis. La possibilité de confesser ses fautes et d'être pardonné offrait en outre une garantie supplémentaire au croyant. De l'Antiquité tardive jusqu'au XIX^{ème} siècle, et ce malgré les efforts des Lumières, la foi va représenter pour la grande masse de la population européenne l'un des seuls repères intangibles. Les excès induits par le respect des dogmes religieux se trouvent alors encouragés, dans la mesure où ils inscrivent la vie individuelle dans l'ordre sacré du divin.

Parmi les figures littéraires les plus symptomatiques de ce sacrifice des aspirations personnelles aux prescriptions religieuses, la princesse de Clèves occupe une place de premier ordre. Sous l'emprise d'un Surmoi façonné par des normes sociales qui faisaient de l'honneur l'une des clés de la réussite, le personnage de Madame de La Fayette est surtout assujéti à un idéal de perfection féminine caractérisé par la fidélité au mariage, la soumission au mari, l'indifférence au plaisir et la seule recherche de la procréation. Incapable de s'écouter, la princesse de Clèves va ainsi faire non seulement son propre malheur, mais aussi celui des deux hommes qu'elle aime. Après la mort de son mari, écrasée par le sens du devoir et un sentiment de culpabilité paralysant, elle va préférer s'enfermer dans une existence sans relief plutôt que d'accepter le mariage que lui propose M. de Nemours, afin de se consacrer à la préparation de "l'autre vie".³¹⁶

Or, la princesse de Clèves est veuve et pourrait sans déshonneur épouser l'homme qu'elle aime. Mais contrairement à la marquise de Merteuil qui fit l'expérience de la liberté et se rebella contre les normes sociales qui faisaient des femmes plus des objets que des personnes,³¹⁷ la princesse de

recherchée en tenant compte des exigences de la réalité." In BETTELHEIM Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, op. cit., p.69.

316"Elle fit dire [à M. de Nemours], par une personne de mérite qu'elle aimait et qu'elle avait alors auprès d'elle, qu'elle le priaît de ne pas trouver étrange si elle ne s'exposait point au péril de le voir et de détruire, par sa présence, des sentiments qu'elle devait conserver ; qu'elle voulait bien qu'il sût, qu'ayant trouvé que son devoir et son repos s'opposaient au penchant qu'elle avait d'être à lui, les autres choses du monde lui avaient paru si indifférentes qu'elle y avait renoncé pour jamais ; qu'elle ne pensait plus qu'à celles de l'autre vie et qu'il ne lui restait aucun sentiment que le désir de le voir dans les mêmes dispositions où elle était." In Madame De LA FAYETTE, *La Princesse de Clèves*, 1678, Le Livre de Poche n°374, Librairie Générale Française, 1972, p.268.

317L'un des textes les plus forts en faveur de l'égalité des sexes se trouve dans *Les Liaisons dangereuses*. Dans la lettre

Clèves est incapable d'accepter le bonheur qui lui est offert : son zèle pousse ainsi beaucoup plus loin que nécessaire les obligations fixées par la société et la religion catholique. Les dernières lignes du roman de Madame de La Fayette dépeignent ainsi une morte parmi les vivants : rien ne retient la princesse de Clèves à la vie. D'ailleurs, la romancière précise qu'elle ne vécut pas longtemps.³¹⁸ La vie parfaite est en effet impossible à concilier avec une existence normale, faite d'équilibre et de compromis. Intransigeante, la perfection se situe du côté de l'immobilisme et de l'éternité qui n'est pas faite pour l'être humain : elle transforme ses adeptes en statues de pierre et les exclut du monde des hommes.

Imposées à l'ensemble de la société, les normes religieuses se sont doublées pendant de longs siècles du respect strict de la hiérarchie sociale, qui donnait à chacun une place plus ou moins fixe dans le corps social et posait sans équivoque les limites de la liberté personnelle. Les sociétés traditionnelles contemporaines fonctionnent encore largement sur ce schéma : si la personne y a peu d'importance en tant qu'individualité, elle trouve un cadre rassurant, validé par les traditions et les croyances pour se développer. Si elle s'accommode des règles communes – d'autant moins difficiles à suivre qu'elles s'imposent à tous –, elle occupera une place pérenne dans le groupe. Le respect de soi passe ainsi d'abord par une soumission aux règles sociales; tout débordement étant considéré comme dangereux, à la fois pour la personne, mais aussi pour la société dans son ensemble. Sur ce modèle, la fidélité a ainsi constitué, jusqu'aux premiers frémissements de la modernité, l'une des valeurs cardinales des sociétés européennes. L'engagement des chevaliers par rapport à leur suzerain en est l'un des exemples les plus extrêmes,³¹⁹ même si derrière l'idéal, la réalité était parfois plus souvent faite de rébellion et de trahison que d'un respect sans faille de la parole donnée.³²⁰ Mais si les plus hautes catégories sociales pouvaient aménager un tant soit peu les règles, il n'en allait pas

n°81, la marquise de Merteuil dresse pour le Vicomte de Valmont un tableau très réaliste de la condition féminine au sein de l'aristocratie et explique comment elle s'est soustraite aux règles étouffantes imposées aux femmes : « [M. de Merteuil] mourut, comme vous savez [...] ; et quoique, à tout prendre, je n'eusse pas à me plaindre de lui, je n'en sentis pas moins vivement le prix de la liberté qu'allait me donner mon veuvage, et je me promis bien d'en profiter." In CHODERLOS DE LACLOS Pierre, *Les Liaisons dangereuses*, 1782, Les éditions de la Renaissance, Paris, 1966, p.222.

318"Elle passait une partie de l'année dans cette maison religieuse et l'autre chez elle, mais dans une retraite et des occupations plus saintes que celles des couvents les plus austères ; et sa vie, qui fut assez courte, laissa des exemples de vertu inimitables." In Madame de La Fayette, *La Princesse de Clèves*, op. cit., p.269.

319"Si les rois et empereurs entre le Xème et le XIIIème siècles parvinrent à conserver quelques prérogatives souveraines, ils le durent surtout à ce que les grands, devenus leurs vassaux, ne purent se soustraire à leurs devoirs jurés par serment de fidélité. [...] L'homme antique devait être juste ou droit, l'homme médiéval devra être fidèle." In LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, op. cit., p.41.

320"Tout au long de son histoire, la chevalerie n'a cessé de vénérer des valeurs que l'Eglise officielle condamnait. Celle-ci pouvait certes approuver la fidélité vassalique ou monarchique, les vertus du compagnonnage, l'exaltation du courage moral et physique des guerriers mettant leur épée au service de la patrie ou de la Chrétienté. Mais, à ces vertus se mêlèrent toujours des aspects plus aristocratiques, plus nettement profanes, comme la quête exacerbée de la prouesse guerrière, le souci de la gloire et du nom, le sens excessif de l'honneur et du lignage débouchant sur la *faide*, la vendetta, les mœurs mondaines de la courtoisie, son exaltation de l'amour comme valeur suprême, son mépris du mariage, etc." In FLORI Jean, "Chevalerie", in LE GOFF Jacques et SCHMITT Jean-Claude (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Fayard, Paris, 1999, p.212.

de même pour le commun des Européens. Son obéissance aux normes sociales et religieuses était son assurance sur la vie. Dans un monde où la loi du plus fort constituait généralement la règle, mieux valait se placer sous la protection d'un plus grand. Des traces de ce respect de la loi du plus fort sont également visibles dans les sociétés occidentales contemporaines : en général, cette soumission au plus fort prend la forme d'un culte de la performance plaçant les individus dans une situation de compétition permanente. L'emprise religieuse étant actuellement nettement moins prégnante en Europe que par le passé, l'idéal d'une vie sans péchés s'est reporté sur celui d'une vie sans erreurs par rapport aux normes sociales, soudainement investies d'un caractère sacré qui les rend indépassables.

Or, pour les respecter et ne pas se rendre coupable d'un écart, l'être humain s'interdit les essais et les erreurs, pourtant inhérents à tout apprentissage. Lorsqu'il gouverne l'inconscient, le fantasme de perfection finit généralement par inhiber totalement l'individu qui, pour ne pas perdre la face, se trouve obligé de singer une vie réussie. Soumis à la tyrannie des apparences renforcée par une peur panique du jugement de l'autre, l'être poursuivant la perfection ne trouve pas assez en lui-même pour asseoir l'estime de soi : il a sans cesse besoin du regard de l'autre et semble en dépendre comme si sa vie devait basculer à la moindre réprobation. Dans ces conditions, il est difficile de mener une vie heureuse. S'oubliant lui-même comme la princesse de Clèves, l'individu se contente du regard des autres et se satisfait lorsqu'il croit y trouver un soutien à sa conduite. Il vit ainsi en représentation constante sur la scène du théâtre social et, faute de pouvoir être parfait, finit par jouer sa vie sans la vivre. Dans son dernier film, Stanley Kubrick, cinéaste de la perfection, a lui-même déclaré forfait et reconnu qu'une vie parfaite était invivable. A la fin de *Eyes wide shut*, le couple autour duquel s'organise le scénario finit par renoncer à ses fantasmes et à s'accepter l'un l'autre sans masques ni faux-semblants. La proposition du personnage interprété par Nicole Kidman est même très étonnante pour un personnage de l'univers de Kubrick puisqu'il propose à l'autre de recommencer une vie de couple normale. Cette fin qui aboutit à une réconciliation avec la chaire, donc avec la partie la plus périssable de l'être humain est extraordinaire de la part d'un cinéaste qui s'est fait le champion d'une intellectualisation à outrance de la vie humaine. L'homme est un être hybride qui ne peut espérer de salut ni en oubliant sa part terrestre, ni en renonçant à son besoin de transcendance. Il doit ainsi composer sans cesse pour trouver un équilibre entre ses diverses tendances et tenter de préserver l'unité de son être, toujours menacé d'éclatement. La voie de la perfection n'est en effet pas pour lui : elle est réservée au monde du divin et du surnaturel. A l'exact opposé de la facilité qui représente une vie infra-humaine, la perfection est une vie supra-humaine. Les mythes le rappellent fort à propos : les héros participant généralement de la nature des dieux plus que de celle des hommes. Gilgamesh, premier héros connu du patrimoine littéraire mondial ne

déroge pas à la règle.³²¹

Pour accomplir sa tâche, Gilgamesh doit avoir plus de qualités divines qu'humaines : son aventure, même si elle évoque la condition de l'homme, ne peut pas être le fait d'un simple mortel. Les êtres humains sont ainsi pris entre deux fantasmes, parfois deux perversions : d'un côté, un abandon à la facilité qui les ampute du caractère extraterrestre de la vie humaine que représente essentiellement la transcendance, de l'autre, une poursuite désespérée de la perfection qui les enferme dans des comportements incompatibles avec la vie humaine, puisqu'ils sont une négation des besoins de l'être humain. L'homme a besoin des deux parties de son être. Aucune des deux ne peut le satisfaire complètement et les cheminements qu'elles proposent sont totalement dissociés. A moins que l'être humain ne parvienne à compartimenter sa vie pour profiter et développer, tour à tour, ses deux aspects de son identité, il est voué à un écartèlement sans fin. Alors que la poursuite de l'immortalité peut présenter des avantages quand elle se traduit par une recherche de dépassement de soi et non par une simple fuite devant la mort, le fantasme de la vie facile et celui de la perfection ne présentent pour leur part que des inconvénients quand ils sont promus au rang de désir à réaliser. Contrairement à l'immortalité, ces deux fantasmes sont avant tout inhibiteurs, l'un par l'unique recherche du plaisir, l'autre par la peur de l'échec.

321 "Le corps de Gilgamesh est fait, pour les deux tiers, de divinité et fait, pour l'autre tiers, de pure humanité." in *Le chant de Gilgamesh, Chant 1, op. cit.*, p.13.

Résoudre les oppositions

Puisque la vie est combinaison des contraires, l'homme se doit de trouver une formule pour équilibrer ses différentes aspirations, sans que l'une d'entre elles ne prenne le dessus sur les autres et n'entraîne psychoses, névroses ou idéologies dangereuses. Pour vivre et vivre bien, l'homme n'a d'autre choix que de fuir les extrêmes et de chercher le juste milieu. Ce besoin d'équilibre est d'abord biologique : l'être humain doit harmoniser son alimentation avec ses besoins, varier ses activités pour éviter l'ennui tout en veillant à se ménager des phases de repos, diversifier ses contacts pour augmenter ses alliances en restant autonome... La survie impose ainsi déjà de viser l'équilibre. Il n'en va pas autrement pour la vie psychique. L'homme, éternellement pris entre deux mondes, ne peut totalement s'abandonner à l'un ou à l'autre : il ne peut pas, et ne doit pas, choisir l'un ou l'autre, chacun de ces mondes étant nécessaire à son équilibre et donc à son bonheur. Les êtres qui négligent leur besoin de transcendance vivent une vie sans horizon, étreinte et strictement délimitée par la dimension terrestre de leur être. A l'inverse, ceux qui rejettent trop violemment la part terrestre de leur identité sont voués à être en décalage permanent avec la société : inadaptés au monde des hommes, ils ne peuvent pas pour autant se fondre entièrement dans celui des dieux. Leur aspiration à une vie plus grande, plus riche, plus transcendante, leur ferme les portes du quotidien quand elle devient trop prégnante. Ce besoin d'équilibre a été tout particulièrement mis en exergue par la Grèce ancienne, où le monde humain devait refléter l'harmonie du monde céleste et surtout se garder des excès punis par les dieux. Aristote s'est tout particulièrement intéressé à cette notion de juste milieu qu'il faisait coïncider avec celle de vertu.³²²

Le mythe du *Seigneur des anneaux* élaboré par J.R.R. Tolkien illustre également très clairement cette nécessité de trouver les chemins menant à cette fameuse voie du milieu. La répartition des personnages par paires et triades rappelle ainsi à quel point un seul penchant ne permet pas de réussir. Il est possible, en effet, de classer les protagonistes principaux par deux : {Frodon ; Sam}, {Merry ; Pippin} pour les Hobbits, {l'Elfe Légolas ; le Nain Gimli} pour les autres créatures surnaturelles, {Aragorn ; Boromir} pour les Hommes. Chacune de ces paires constitue une alliance des contraires : Frodon l'aventurier est, malgré lui mais malgré tout, en quête de grandeur et de transcendance tandis que Sam, son jardinier, a tout au contraire les deux pieds bien sur terre. L'un sans l'autre, ils ne seraient pas allés au bout de leur aventure. Merry est astucieux et avisé, Pippin est insouciant et étourdi. Ils symbolisent ainsi deux tendances fortes chez l'être humain : l'une visant la prudence, l'autre le divertissement. L'Elfe Légolas est grand et raffiné, le Nain est petit et plus

322"la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. [...] elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien restent en deçà, ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions, alors que la vertu découvre le milieu et le choisit." In ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, GF Flammarion, Paris, 2004, pp.116-117.

rustre. Il n'empêche, ces deux-là s'aiment d'une profonde amitié et leur complémentarité contribuera à leur garantir la vie sauve jusqu'à la fin de l'histoire. Enfin, Aragorn, l'héritier en mal de trône, ne cherche pas son intérêt immédiat. Il agit avec héroïsme sans se préoccuper de lui-même pour le bien de tous. A l'inverse, Boromir est moins admirable, mais sans doute plus humain aussi : égoïste et fanfaron, il est loin d'afficher l'attitude digne et détachée d'Aragorn. Pourtant, là encore, ils auront besoin l'un de l'autre du début de leur quête jusqu'à la mort de Boromir. Leur alliance permet également de dessiner le portrait de l'homme ordinaire : grand par moment, plus souvent peureux et soucieux de préserver son seul intérêt le reste du temps.

A côté de ce classement par paires, il est possible de dégager une organisation par triade qui rend encore plus évidente la nécessité de chercher le milieu en toute chose. Plusieurs solutions existent et d'autres classifications et connexions entre les personnages peuvent aussi s'y superposer ; la force du récit résidant dans sa polysémie, découverte et établie par le lecteur au fur et à mesure de sa lecture et de ses relectures et, surtout, de sa propre évolution sur la courbe du temps. Un des classements envisageables pourrait ainsi être effectué à partir de la répartition dans les embarcations à la sortie du pays de la Lothlorien dans le premier opus : *"La Compagnie se répartit ainsi : Aragorn, Frodon et Sam étaient dans un bateau ; Boromir, Merry et Pippin dans un autre ; et dans le troisième se trouvait Légolas et Gimli, maintenant grands amis."*³²³ Le troisième bateau n'emporte que deux passagers. Mais la Communauté était composée de neuf compagnons au départ. La place vacante est celle de Gandalf, laissé pour mort dans les mines de la Moria, mais que la Compagnie retrouvera dans la deuxième partie de l'histoire.

Ce troisième bateau est donc dédié aux créatures surnaturelles – Gandalf le magicien étant un homme à part. Le deuxième bateau semble, quant à lui, réservé aux représentants de la vie terrestre : Boromir étant englué dans des préoccupations tout à fait terre à terre, Merry et Pippin symbolisant l'astuce, la curiosité et le jeu qui agrémentent et facilitent la vie terrienne. Le premier bateau est celui des guerriers : Aragorn est un combattant, Frodon et Sam également et ce, malgré eux. Ils seront d'ailleurs les seuls à s'aventurer aussi loin en Mordor et le mérite d'avoir détruit l'anneau unique leur reviendra entièrement. Pour schématiser, Aragorn, Frodon et Sam sont du côté de la grandeur, des exploits. Boromir, Merry et Pippin du côté du quotidien, sans relief particulier mais non dénué d'intérêt. Enfin, Légolas, Gimli et Gandalf sont du côté des forces magiques, donc de la transcendance, dans la mesure où ils participent pleinement du surnaturel. Bien que n'étant pas des êtres humains, les Hobbits ne sont jamais perçus dans le récit comme des êtres très différents des hommes : au contraire, il est possible de reconnaître derrière leurs petites silhouettes celles des heureux habitants de la campagne anglaise, fiers de leur terre et peu soucieux de se tourner vers

³²³TOLKIEN John Ronald Reuel, *Le Seigneur des anneaux, Livre II, La Communauté de l'Anneau*; op. cit., p.406.

l'extérieur. Cette organisation par trois illustre ainsi combien l'alliance des contraires est nécessaire pour être réellement humain. D'ailleurs, excepté dans la troisième embarcation où manque Gandalf, il y a un être humain dans chacune : Aragorn pourrait ainsi être considéré comme la synthèse réussie des aspirations à l'aventure et à la grandeur – Frodon – et des aspirations à revenir chez soi, à vivre calmement – Sam - ; Boromir est un mélange de bon sens – Merry – et de déraison parfois dangereuse – Pippin - ; Gandalf pourrait, même s'il n'est pas dans la troisième embarcation, être considéré comme l'union de la magie aérienne et céleste des Elfes avec celle très chthonienne des Nains, une sorte d'union des trois mondes céleste, terrestre et souterrain.

Cette répartition évoque, de surcroît, la répartition trifonctionnelle des peuples indo-européens : les occupants de la première embarcation représentant les guerriers, ceux de la deuxième les êtres "ordinaires" globalement ceux qui travaillent la terre, ceux de la troisième pouvant représenter, pour leur part, la catégorie des prêtres, en tout cas celle des êtres capables d'établir une relation avec l'au-delà. Ainsi, cette classification {guerre ; terre ; magie} se superpose et vient compléter celle qui unit dans un même ensemble cohérent la grandeur, la vie terrestre et la transcendance. La transcendance et la grandeur pouvant représenter la vie parfaite et l'univers terrestre celui de la facilité – s'il n'est vu que sous l'angle d'un abandon aux désirs purement terrestres - , il est alors facile de dire que la vie réussie est un savant mélange de ces trois niveaux de réalité. Ce n'est ainsi pas un hasard si un homme se trouve – ou devrait se trouver – dans chacun de ces embarcations : l'être humain véritable participant de ces trois natures.

Or, bien souvent, l'équilibre est confondu avec l'immobilisme : cela donne des vies toutes entières dominées par l'une de ces trois dimensions de la vie humaine et donc des vies très peu satisfaisantes. Les vies placées sous la coupe de l'obsession de la grandeur se jouent entièrement sur la scène sociale : l'individu n'ayant que peu d'intimité et donc peu de vie intérieure. Ces vies fabriquent des individus insatiables, toujours en quête de reconnaissance, incapable d'évaluer par eux-mêmes quelle est leur valeur intrinsèque, ou au contraire, la surestimant sans arrêt. En général, la chute est brutale. Les vies dédiées à la transcendance sont entièrement vouées à l'intériorité. Elles sont souvent moins pénibles à supporter pour l'entourage mais ne permettent pas d'établir les ponts nécessaires entre vie intérieure et vie sociale : parfois marquées par un certain mépris pour la société, elles font des individus des étrangers permanents. Les vies consacrées à la dimension terrestre de l'existence fabriquent des bons vivants tournés uniquement vers les plaisirs immédiats et la facilité. Celles-ci, au contraire des deux types précédents placés sous le signe de la perfection, sont marquées par une facilité excessive qui, malgré les efforts des individus pour se masquer la vérité et s'enivrer du quotidien, finissent toujours par un grand vide intérieur que peinent à combler les expériences répétées de la vie terrestre. Elles sont caractérisées par un brouhaha permanent et

sont comme des diversions : les individus fuyant dans le divertissement les questions fondamentales qui hantent nécessairement l'être humain. Elles sont symptomatiques d'une certaine "société du spectacle" dénoncée par Guy DEBORD et dont PASCAL avait déjà identifié les racines profondes.³²⁴

Equilibrer ses différentes tendances n'est pas aisé. Mais cela le devient encore moins quand l'être humain se persuade qu'il doit tout faire en même temps. Bien au contraire, la vie est faite de moments, d'étapes et de haltes. Son découpage classique en trois âges souligne bien cette nécessité d'accorder à chacune de ces tendances la place et le temps qu'elle mérite : ainsi la segmentation de la vie en trois périodes – jeunesse, maturité, vieillesse – correspond à ces trois grands groupes de tendances : apprentissage et divertissement, action et grandeur, méditation et transcendance. Ce fractionnement symbolique de la vie humaine n'implique pas que la jeunesse n'ait pas accès à la grandeur ni à la transcendance, ni que la vieillesse doive renoncer à l'agréable : il indique seulement que, globalement, chacune de ces tendance s'impose aux autres à différentes étapes de la vie sans pour autant exiger que les autres dimensions de l'existence ne soient négligées. Loin d'être un facteur d'immobilisme, l'équilibre est bien plutôt la conjugaison dynamique des différentes forces animant l'être humain. De même que l'équilibre de la toupie ne l'empêche pas forcément d'avancer, l'homme doit veiller à contenter chacune de ses grandes aspirations, s'il ne veut pas se condamner à une vie trop facile ou trop parfaite, et donc dans tous les cas inhumaine puisque privée de sens.³²⁵

324 "J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. [...] Mais quand j'ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près. [...] [Les hommes] ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte ; et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation [...] Ainsi l'homme est si malheureux, qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion ; et il est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir." In PASCAL Blaise, *Pensées*, op. cit., pp. 101 à 106.

325 "Il n'y a pas de chemin entre soi et soi. Aussi la désertion du sens annonce-t-elle l'avènement d'une existence fade et déroutée, c'est-à-dire, dépouillé de sa route. Celui dont l'existence est privée de sens se trouve laissé à soi. Autrement dit : il n'a pas le courage d'être vraiment soi, n'ayant rien à démontrer ni à faire exister. Rien ne le dépasse ni ne l'appelle du dehors. Il n'attend ni n'espère rien de plus que soi. Et paradoxalement, il se trouve abandonné dans cette indépendance." In DELSOL Chantal, *Le souci contemporain*, 1996, La Petite Vermillon, La Table Ronde, Paris, 2004, p.37.

Chapitre 6 - Réalité de la nature

Le retour à la nature tel qu'il est envisagé dans ce travail correspond à un retour au paradis perdu, à l'âge d'or des origines. La nature fantasmée dont il est question a donc bien peu à voir avec la réalité du monde naturel. Cependant, la force et la dangerosité du fantasme de retour à la nature reposant, en partie, sur leur confusion, il semble nécessaire, avant d'aller plus loin, de proposer une définition du monde naturel un peu plus approfondie que les quelques lignes présentées en introduction. Cet essai de définition vise ainsi à mettre en lumière quelques-uns des mécanismes imaginaires qui entretiennent et aggravent le fantasme de retour à une matrice primordiale.

Identité

La définition de la nature ne pose pas de problème au sens commun. Dans l'Occident contemporain, la nature représente l'ensemble des réalités terrestres, organisées classiquement en trois règnes. L'homme en est issu mais s'en est désolidarisé. La nature apparaît ainsi comme tout ce qui est non humain sur cette terre : monde sauvage mais aussi nature plus ou moins domestiquée à l'intérieur des zones habitées et/ou exploitées par l'être humain. La nature s'invite ainsi jusque dans les maisons des hommes : sous forme d'aliments principalement, mais aussi de mobilier ou de tissus, plus visiblement sous la forme d'animaux familiers, de jardins, voire sous l'apparence modeste de simples fleurs dans une jardinière. Pourtant, les éléments naturels utilisés par l'être humain pour subvenir à ses besoins sont rarement rangés dans la "case nature" : les transformations qu'ils subissent en font des produits humains dans lesquels les hommes ne reconnaissent pas la nature, qu'ils circonscrivent généralement aux éléments naturels vivants de leur environnement comme les animaux domestiques ou les plantes. Ainsi limitée, la nature est donc, dans les sociétés européennes, vouée à n'occuper qu'une place d'agrément. Cette nature apprivoisée est source de repos et de bien-être : l'être humain y trouve un refuge contre les agressions de la vie en société. Oubliant à quel point la nature qu'il autorise à partager son quotidien est une nature inoffensive, transformée et élaborée pour lui servir et lui plaire, l'Européen de l'Occident postmoderne se recrée à sa mesure une sorte de paradis terrestre dont il est le seul chef d'orchestre. Cette vision de la nature contribue à nourrir l'idée que l'être humain serait dénaturé et qu'il devrait d'urgence rechercher l'herbe verte foulée par ses ancêtres. Or, si la nature aménagée pour les besoins et les plaisirs des humains semble un parfait remède contre les maux des sociétés contemporaines, ce n'est pas parce qu'elle permet de renouer avec sa propre nature, mais bien au contraire parce qu'elle permet de s'en échapper.

Le "vert" repose et rassure car il substitue des objets naturels à ceux façonnés par les hommes. Le fait d'être bien dans la nature est, en lui-même, la preuve que l'homme, pour être soumis à des

besoins biologiques, n'en est pas moins séparé de la nature depuis les origines. La nature n'est bienfaisante que dans la mesure où une escapade dans son univers représente une mise en retrait du monde des hommes. L'être humain dans la nature est en vacances de son humanité. Bien sûr, la recherche de l'isolement peut signifier une quête de transcendance et donc une recherche de plus d'humanité. Mais dans ce cas, la nature n'est qu'un support pour faciliter les efforts devant permettre d'accéder à un autre niveau de réalité. Schématiquement, la vie citadine, qui constitue le lot de la majorité des Occidentaux, et les rythmes de vie qu'elle impose, entraînent des contraintes auxquelles les individus arrivent plus ou moins à faire face. L'intensité de leur besoin de nature est ainsi proportionnelle à leur malaise. Le goût pour la nature traduisant avant tout un besoin d'évasion, la définir implique donc d'en exclure l'être humain.

Pour autant, il n'est pas forcément possible de l'imaginer comme l'ensemble du réel non-humain. Il est ainsi très difficile pour l'esprit occidental moyen de faire coïncider les notions de nature et d'univers. Car si seul l'homme n'en fait pas partie, il serait logique d'y inclure les autres planètes du système solaire, les galaxies ainsi que les hypothétiques univers parallèles. Mais une définition de ce type se heurte rapidement à des résistances : la nature, aussi grandiose et terrifiante qu'elle puisse paraître parfois sur la terre, semble un concept trop étriqué pour pouvoir recouvrir entièrement celui d'univers voire celui regroupant la totalité des univers possibles. Quels que soient les progrès effectués, les découvertes des sciences peinent à modifier considérablement la vision du monde. Car, même s'il fournit des efforts incessants, l'être humain parvient difficilement, pour ne pas dire jamais, à s'affranchir des normes terrestres de son imaginaire. Si le géocentrisme qui mettait la terre au centre de l'univers n'est plus un dogme scientifique et que l'immense majorité des Occidentaux sait que cette théorie est fausse, ses traductions symboliques, sans doute très proches des conceptions des origines, sont encore prégnantes. La pensée symbolique, bien qu'elle jette des ponts entre le monde habité par l'homme et un ailleurs dont il se sent exilé, n'en reste pas moins soumise à l'expérience des sens. Cette imprégnation première se retrouve encore certainement dans toutes les langues humaines : le français, pour sa part, continue de remarquer que le soleil se lève et se couche ou que la ligne droite est le plus court chemin³²⁶ et ce, avec la plus profonde indifférence vis-à-vis de connaissances scientifiques pourtant largement vulgarisées. Compte tenu de l'imprégnation terrestre de l'imaginaire, il est donc difficile d'étendre le concept de nature à l'ensemble de l'univers ou des univers. Bien qu'il se sente attiré par un autre monde, l'homme est ainsi "soumis" à des

326La nature sphérique de la terre rend impossible de se mouvoir à sa surface en ligne droite. Pourtant, bien que tout un chacun, en Occident, sache que la terre est plus ou moins ronde, l'impossibilité de s'en rendre compte dans la vie de tous les jours impose des représentations à l'échelle humaine : d'un point de vue humain, et hormis pour l'horizon ou dans le cadre d'un voyage en avion par exemple, le caractère sphérique de la terre n'est pas appréhendable par les sens. Le quotidien reste ainsi soumis aux représentations des sens au lieu de se conformer à des connaissances dont l'idée générale – la terre n'est pas plate – est admise par tous.

représentations imaginaires façonnées par la nature qu'il côtoie sur la terre. Pour lui, il n'est même pas possible d'en imaginer une autre : la nature est strictement terrestre. Il est ainsi presque impossible de définir la nature en faisant abstraction des représentations primaires qui structurent le psychisme humain. La somme des connaissances accumulées ne permet pas de la définir : elle reste étroitement liée aux témoignages des sens sur lesquels s'appuie tout l'édifice de l'imaginaire.³²⁷ Le concept de nature peut donc être raisonnablement restreint à celui de nature terrestre excluant l'être humain.

Mais il est très difficile de saisir ce qui est complètement étranger. Car pour le définir, il faudrait déjà se connaître soi-même et s'affranchir des "particularismes" de sa propre représentation du monde. Le concept de nature, peut-être le plus concret de tous et le plus évident pour le sens commun, est ainsi également l'un des plus flous de tout l'univers mental de l'être humain. Pour expliquer cette énigme, certains choisissent, comme Clément ROSSET, non pas de considérer que la réalité de la nature est inaccessible à l'homme, mais que l'idée de nature elle-même n'est qu'un pur mirage de l'esprit humain.³²⁸

Cette dénonciation de l'idée de nature est surprenante à plus d'un titre. Tout d'abord, l'hypothèse que l'homme serait coupé du réel par sa pensée est un thème rebattu au moins depuis l'Antiquité et la caverne platonicienne. Il est évident que l'être humain n'a accès au monde qu'à travers ses représentations. Ce fonctionnement est en premier lieu celui de la vision : le cerveau construit les images à partir de la lumière perçue par l'œil. Rien que dans son fonctionnement physiologique, l'être humain est déjà, et nécessairement, coupé de la réalité qu'il ne perçoit qu'à travers le prisme de ses représentations. Cette réalité est aussi celle des autres animaux : tout être vivant animé a une vision du monde propre à son espèce, en fonction de son biotope et de ses capacités physiques à

327 Il est probable que les structures fondamentales de l'imaginaire auraient été complètement autres si les conditions de la vie sur terre avaient été différentes : par exemple, en l'absence de pesanteur. Une force gravitationnelle différente, des champs magnétiques évoluant selon d'autres modèles, etc, et le fonctionnement du cerveau humain en serait totalement changé. D'ailleurs, il y a de fortes chances que, dans un univers si différent, la vie aurait pris d'autres chemins et que l'être humain n'existerait sans doute pas. [Ce thème est développé plus loin en partie trois, à partir notamment des ouvrages du grand biologiste de l'évolution disparu prématurément en 2002 : Stephen JAY GOULD.] Gilbert DURAND, en se fondant sur les dominantes posturale, digestive et rythmique, insiste particulièrement sur ces contraintes terrestres qui donnent à l'imaginaire ses structures fondamentales : "nous admettons les trois dominantes réflexes, "chaînons intermédiaires entre les réflexes simples et les réflexes associés", comme matrices sensori-motrices dans lesquelles les représentations vont naturellement s'intégrer, à plus forte raison si certains schémas perceptifs viennent cadrer et s'assimiler aux schémas moteurs primitifs, si les dominantes posturales, d'avalage ou rythmiques se trouvent en concordance avec les données de certaines expériences perceptives. C'est à ce niveau que les grands symboles vont se former par une double motivation qui va leur donner cet aspect impératif de surdétermination si caractéristique." In DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, op. cit., p.51.

328 "L'homme sera "naturisé" le jour où il assumera pleinement l'artifice en renonçant à l'idée de nature elle-même, qui peut-être considérée comme une des principales "ombres de Dieu", sinon comme le principe de toutes les idées contribuant à "diviniser" l'existence (et à la déprécier en tant que telle). [...] L'idée de nature [...] apparaît comme un des écrans majeurs qui isolent l'homme par rapport au réel, en substituant à la simplicité chaotique de l'existence la complication ordonnée d'un monde." In ROSSET Clément, *L'anti-nature*, 1973, Quadrige Grands textes, PUF, Paris, 2004, p.5.

percevoir le monde qui l'entoure.³²⁹ Clément ROSSET semble ainsi redécouvrir une vérité admise depuis des millénaires et sans cesse rappelée, de surcroît, par les sciences. Mais, à partir de cette évidence qui doit inciter à la mesure et à l'humilité, il en déduit non pas que le rapport au réel est *particulier*, mais qu'il est simplement inexistant. Or, une fois posée l'impossibilité d'accéder au réel, autant renoncer tout de suite à penser. Clément ROSSET condamne ainsi les tentatives visant à comprendre le monde au prétexte qu'il s'agirait notamment de substituer de la complexité à la simplicité de l'existant. Or, tout au contraire, la pensée fonctionne toujours sur un principe de simplification. Pour saisir le réel, il faut en négliger certains aspects et se concentrer sur quelques éléments. Stephen HAWKING regrette dans son premier ouvrage de vulgarisation publié en 1988 que le principe d'incertitude formulé par Werner HEISENBERG en 1926 soit à ce point ignoré par les autres disciplines, particulièrement par la philosophie, qui continue ainsi – au moins en France - de maintenir un certain isolement aristocratique, comme si le fait d'être du côté de la métaphysique l'exemptait de se pencher sur les descriptions de la réalité proposées par les sciences dites "dures".³³⁰ L'idée de Clément ROSSET, selon laquelle le chaos serait simple et préférable à toute tentative de conceptualisation, est ainsi la preuve d'une soumission totale à un préjugé qui constitue pourtant l'une de ses cibles préférées : l'idée d'une supériorité absolue de la nature sur l'être humain. L'homme n'a sans doute pas un accès direct à la réalité, mais il doit cependant s'en faire une représentation, ne serait-ce que pour y survivre. L'élan curieux qui caractérise les animaux les plus complexes est en lui-même la preuve que le besoin d'exploration et de compréhension du monde relève avant tout d'une nécessité naturelle : la curiosité humaine est ainsi un cadeau de l'évolution. L'idée, absurde s'il en est, que l'homme puisse se contenter de l'idée de chaos et non chercher un sens et des explications aux mouvements de la nature témoigne d'une incompréhension totale de l'identité humaine.³³¹

329 Dans la mesure où le rapport au réel est toujours indirect, il est aussi possible de considérer que le réel n'est pas unique mais qu'il est découvert partiellement par chaque type d'animal. Sa caractéristique principale résiderait alors dans une absence de prédétermination : chaque espèce le recréant selon ses besoins en en révélant les seuls aspects qui lui sont nécessaires ou accessibles. Là encore, il s'agit d'une conception banale du réel partagée par de nombreuses disciplines.

330 "Le principe d'incertitude a eu de profondes répercussions sur la façon dont nous envisageons le monde. Même après plus de cinquante ans, ses implications n'ont pas été admises par nombres de philosophes et font encore l'objet de polémiques. Le principe d'incertitude indique la fin du rêve de Laplace d'élaborer une théorie de la science et un modèle de l'univers complètement déterminés : comment prédire les événements futurs avec exactitude si l'on n'est même pas capable de mesurer l'état présent de l'univers avec précision ! Nous pourrions encore imaginer qu'il y a un ensemble de lois qui déterminent les événements par l'intermédiaire de quelque être surnaturel qui pourrait observer l'état présent de l'univers sans le perturber [...]. Il paraît tout de même plus intéressant d'employer le principe d'économie connu sous le nom de rasoir d'Ockham et d'éliminer grâce à lui toutes les caractéristiques de la théorie qui ne peuvent être observées." In HAWKING Stephen W., *Une brève histoire du temps, Du Big Bang aux trous noirs*, 1988, Champs, Flammarion, Paris, 1989, pp.81-82.

Il ne s'agit donc pas de renoncer à penser mais de bien avoir conscience des limites de l'entendement humain afin de mieux percevoir le réel.

331 "[La] fonction essentielle [de la nature] n'est pas tant d'être un cadre "naturaliste" que de servir, de manière générale, de cadre : de figurer une instance pérenne propre à consoler l'homme qui s'y croit plongé de ne figurer lui-même

Animal complexe, l'être humain ne peut que chercher à comprendre le monde, en premier lieu parce qu'il y va de sa survie. L'avantage conféré par la curiosité n'a ainsi rien à voir avec un besoin de "consolation". La curiosité relève avant tout du jeu. La quête de transcendance a d'autres origines. En croyant la dénoncer, Clément ROSSET s'appuie lui aussi sur la confusion entre nature sauvage et fantasme d'une fusion avec une matrice originelle. Or, la recherche de connaissances sur l'univers terrestre est déconnectée du besoin de spiritualité. Même si l'homme croit reconnaître des signes d'un autre monde sur la terre, il ne confond jamais les deux. Il sait qu'il court après une partie de lui-même en s'intéressant au monde qui l'entoure mais après une partie seulement. Même dans les sociétés les plus anciennes, le profane et le sacré n'étaient jamais confondus. D'ailleurs, la réalité de la nature est impitoyable : il faut vraiment ne pas la connaître pour la considérer comme un cadre rassurant. La chaîne alimentaire, pour ne prendre que cet exemple, est sans doute l'une des règles fondamentales de l'univers naturel. Mais elle est aussi l'une des plus effrayantes : rien n'est reposant dans le monde sauvage puisque le danger y est omniprésent. Malgré les stratégies de survie mises en place par chaque espèce, aucun être vivant animé ne peut dormir sur ses deux oreilles, sauf peut-être les grands fauves. Mais là encore, si le lion semble vivre tranquillement, il ne mange pas à sa faim tous les jours et ses petits sont toujours en sursis tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge adulte et trouvé leur place dans un clan. Comprendre le monde ne le rend donc pas rassurant pour autant. A un autre niveau, les hypothèses d'univers parallèles pouvant engloutir l'univers habité par les hommes n'ont rien de bien plaisant,³³² de même que l'idée que l'univers devra peut-être connaître une fin. Les efforts en faveur de la compréhension du monde ne visent pas à créer un cadre protecteur, bien au contraire. Cependant, il est vrai qu'ils répondent à un besoin de compréhension qui peut nourrir l'illusion d'une certaine maîtrise sur le monde. Mais cette illusion est battue en brèche aujourd'hui. L'être humain sait que le climat de sa planète se dérègle et qu'il en est en partie

qu'une instance fragile et négligeable, et de ramasser pour ce faire le divers en un système qui, psychologiquement parlant, assure à l'homme un entourage aussi rassurant que la présence d'une mère." In ROSSET Clément, *L'anti-nature*, op. cit., p.6.

332 Courrier International s'est fait l'écho d'une hypothèse qui n'a rien à envier aux films catastrophes : "Robin Hanson, de l'université George Mason, à Fairfax, en Virginie [...] affirme qu'il peut exister des interactions significatives entre univers de tailles totalement différentes. Les interactions peuvent "anéantir ou mutiler les petits mondes". [...] les univers de petite taille pourraient être soit détruits, soit assimilés par les univers plus vastes [...]. "Cela pourrait agir comme une énorme fluctuation aléatoire, causant par exemple une brusque élévation de température de l'Univers, qui ferait que tout serait porté à ébullition [...]. Ou bien, cela pourrait se traduire par un phénomène plus paisible, dans lequel vous seriez transformé en quelqu'un qui aurait des souvenirs du nouvel univers dans lequel vous vivez désormais – celui qui a assimilé le vôtre."" in "Attention, les univers gloutons sont là!", extrait du *New Scientist*, Londres, in *Courrier international* n°805, du 6 au 12 avril 2006, p.55.

Traduction française par Courrier International de : "'It could act like a big random fluctuation, like suddenly making the temperature of the universe become really high and boiling everything," he told *New Scientist*. "Or it could be more peaceful, where you're simply converted into somebody who remembers stuff from the large world, so the statistics would be those of the large world." In McKEE Maggie, "Is our universe about to be mangled?", 23 février 2006, édition en ligne du *New Scientist* consultable en suivant le lien : <http://www.newscientist.com/article/dn8766-is-our-universe-about-to-be-mangled.html>

responsable. Ses rêves de maîtrise tournent au cauchemar. Comment est-il encore possible de soutenir que les tentatives pour comprendre le monde ont un effet apaisant pour l'âme humaine? Enfin, si la nature est difficile à saisir, elle n'est pas pour autant nécessairement inexistante. De même, si l'idée de nature a souvent été à l'origine de dérives dangereuses, elle n'est pas non plus obligatoirement condamnable. Il n'existe pas de fatalité liant nature et désastre. Une concession à la pensée de Clément ROSSET peut néanmoins être faite : si la nature est bien constituée de l'ensemble du réel terrestre non-humain, elle peut cependant, comme elle est identifiée par l'homme, être limitée aux manifestations observées ou devinées par l'être humain. Cela ne fait pas de la nature un pur mirage comme le voudrait le philosophe mais cela permet de la limiter à ce que peuvent en percevoir les hommes.

La notion d'environnement, qui tend à remplacer celle de nature actuellement, rend bien compte de cette nécessaire interaction de l'homme avec le réel pour que ce dernier soit doté d'une existence. Anthropocentrique, la notion d'environnement a l'avantage de souligner le caractère englobant de la nature : les sociétés humaines constituant des zones à part, disséminées dans le monde naturel. Car, même si l'environnement se limite à l'espace d'interaction entre l'homme et la nature, la notion d'environnement cherche à réintroduire l'être humain dans le monde naturel ; ce que traduit bien le terme écologie, cette "science de la maison". Derrière l'idée que l'homme peut être nuisible à la nature, il y a la croyance en une nécessité de l'action humaine sur la nature pour inverser la tendance. Alors que l'idéologie du progrès défendait l'idée que l'homme peut maîtriser la nature, l'idéologie environnementale fonctionne sur l'idée que seule l'action humaine peut réparer les préjudices causés par l'homme à la nature. Si la notion d'environnement est ainsi assez floue lorsqu'elle cherche à se substituer à la nature, elle peut cependant trouver son utilité à l'intérieur de la sphère humaine pour décrire la nature humanisée que l'homme laisse pénétrer dans son univers. D'une manière plus générale, la notion d'environnement peut également englober l'ensemble du monde humain et permettre d'en décrire les différentes facettes. Mais là, il ne s'agit plus du tout du monde naturel. La confusion entre l'environnement entendu comme nature à préserver et l'environnement décrivant les manières d'habiter l'espace et de s'y positionner n'est pas identique à la confusion entre nature et matrice originelle. Néanmoins, elle repose sur la même erreur : l'idée que l'homme serait dénaturé par son humanité. La vieille opposition entre culture et nature est toujours à l'œuvre dans la notion d'environnement lorsque celle-ci est utilisée sans discernement. Pour ne pas s'égarer inutilement, il est donc préférable de réserver le terme d'environnement à l'espace humanisé de la nature et de réserver celui de nature à l'ensemble des réalités terrestres non humaines.

Fonction

La fonction de la nature peut être envisagée sous l'angle de son utilité terrestre ou, plus globalement, de son rôle dans l'univers. Mais la place de la nature y étant infime et strictement délimitée par l'espace terrestre, le fait qu'il y ait ou non de la vie sur cette planète importe sans doute assez peu. L'apparition de la vie a modifié le visage de la terre, mais il ne semble pas qu'elle ait eu une quelconque incidence sur sa révolution autour du soleil, encore moins sur la place du système solaire dans l'univers. La nature ne joue ainsi sans doute aucun rôle dans l'univers : la terre continue de tourner sur elle-même et autour du soleil et l'activité de son noyau n'est certainement pas le moins du monde affectée par les "remous" qui agitent sa surface. L'incidence de la nature, et son éventuelle utilité, ne peut donc être posée que vis-à-vis des différents éléments qui la composent. Mais l'utilité de la nature étant évidente au sein de son propre système, celle-ci est donc quasi nulle. Il est normal, en effet, que des équilibres se créent à l'intérieur pour lui permettre de perdurer. En ce sens, la nature n'ayant d'utilité que pour elle-même peut donc être déclarée totalement inutile à la surface de la terre – sauf peut-être d'un point de vue extraterrestre, dans la mesure où le spectacle de la vie sur terre contribuerait à "embellir le tableau". En revanche, puisque les êtres humains ne sont pas intégrés dans la nature, il est possible que sa véritable fonction soit à chercher du côté de son utilité pour les hommes.

Celle-ci est tout d'abord visible dans le fonctionnement purement biologique du corps : les différents besoins qui doivent être satisfaits pour rester en vie ou encore la reproduction enracinent l'être humain dans la nature dont il est sans conteste une des créations. Mais s'il est un produit de la nature, il n'en reste pas moins un produit dérivé, toujours en devenir et dont l'évolution ne dépend que de lui. Si la nature continue de s'exprimer en lui, dans la mesure où il ne peut s'affranchir des règles biologiques, cette expression est néanmoins réduite au strict minimum : depuis les premiers hommes, les bouleversements culturels ont pris le pas sur l'évolution strictement biologique.

Il n'empêche, la nature reste essentielle pour l'être humain dans la mesure où elle continue d'assurer sa survie. Le fait même d'avoir un corps et de devoir répondre à ses besoins représente un grand avantage. Alors que certains n'y voient qu'un "esclavage" et un frein au développement des capacités proprement humaines, il semble, tout au contraire, qu'avoir un corps permette de conserver un pied dans la réalité. Répondre aux besoins naturels rappelle à l'être humain qu'il ne peut pas tout faire seul : même si son monde est un monde artificiel créé hors de la nature, cela ne fait pas pour autant de lui un démiurge. De nombreuses réalisations de la nature restent, en effet, hors de sa portée. Son alimentation ne peut ainsi pas être intégralement assurée par des aliments synthétiques. La part de produits naturels qu'il doit respecter lui signale très clairement qu'il ne maîtrise pas tout : la complexité du monde n'étant pas entièrement réductible en équations ou théories. La première

utilité que la nature peut avoir pour l'être humain réside ainsi dans une fonction nourricière doublée de celle de garde-fou, comme si l'homme avait un corps pour ne pas oublier sa part terrestre. L'être humain étant un hybride, il ne doit pas se laisser aller entièrement à son penchant pour "l'autre monde". Les excès, dans l'un et l'autre sens, ne le satisfont pas. Il se doit de garder une certaine distance vis-à-vis des deux univers entre lesquels il se partage : alors que le monde terrestre représente son lieu de résidence et lui assure sa survie, le monde extraterrestre qu'il aperçoit par le jeu de la transcendance est le lieu privilégié de la quête de sens dont il ne peut faire l'économie.

Pour subvenir à ses besoins, l'être humain explore son environnement. Ses capacités cognitives sont stimulées par ses recherches exploratoires dans lesquelles l'homme trouve tout à la fois une utilité directe – améliorer ses conditions de vie – et une source de divertissement. L'être humain, l'une des créatures les plus curieuses de la planète, trouve ainsi dans la nature à la fois un lieu pour satisfaire sa soif de connaissance, mais également un terrain de jeu particulièrement riche. La dimension ludique de la connaissance trouve son origine dans la nature. Source d'inspiration inépuisable pour les sociétés humaines, elle sert tour à tour de modèle à imiter et de repoussoir, les techniques de survie développées par les espèces animales et végétales ont certainement encouragé les processus créatifs à l'œuvre chez l'être humain. Sans qu'il puisse y être assimilé, l'homme a néanmoins trouvé avec la nature un miroir dans lequel il a pu se mesurer au reste du monde vivant et prendre peu à peu conscience de son étrangeté. Cette utilité supplémentaire de la nature pour l'être humain se double elle aussi d'une autre fonction : en tant que terrain d'exercice de la pensée, elle est une matrice pour l'imaginaire. La première forme de pensée, la pensée symbolique, trouve peut-être son origine dans l'émotion esthétique et la naissance du sentiment religieux, elle n'en reste pas moins profondément imprégnée par le monde sensible dans lequel l'homme évolue.³³³

La nature n'a ainsi pas d'autre fonction que son utilité pour l'être humain qui, pourtant, en est exclu depuis les origines. Ce paradoxe explique sans doute en partie la remise en cause de sa réalité par un certain nombre de courants. Cependant, fonder la réalité d'un élément ou d'un événement sur son utilité a peu de sens. En suivant cette logique, il faudrait ainsi renoncer à l'univers lui-même dont l'utilité est sans doute nulle, ou du moins inaccessible à l'homme. A ce titre, la vie humaine perdrait également toute réalité et se verrait reléguer au rang de chimère. Cette vision utilitariste du monde repose sur un certain déterminisme dont la philosophie ne s'est pas encore totalement débarrassée et

333 "L'art des origines témoigne du processus d'analyse logique qui caractérise l'être humain ; il nous montre que les préoccupations étaient focalisées sur des problèmes spécifiques, qui avaient un caractère existentiel et philosophique visant à chercher des solutions aux grandes questions que l'homme se posait sur son identité et sur les manifestations du monde qui l'entourait. La relation extérieure fondamentale apparaît être celle nouée avec le monde animal, dont l'homme tirait sa subsistance quotidienne, et avec la nature dont le comportement, souvent imprévisible, devait susciter maintes questions dans l'esprit de nos ancêtres." In ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, op.cit., p.111.

dont Clément ROSSET reste, malgré lui, l'un des défenseurs. Pourtant, des découvertes scientifiques ont modifié considérablement les représentations du monde depuis le début du XX^{ème} siècle, en particulier au niveau de la mécanique quantique à l'échelle de l'infiniment petit, et montré qu'il ne sera jamais possible de décrire avec exactitude le réel. Ces nouvelles théories scientifiques, au lieu d'inciter à renoncer à comprendre le monde, devraient bien au contraire stimuler l'ensemble des champs du savoir et permettre, notamment, de développer de nouveaux outils pour appréhender le réel. D'ici quelques siècles, voire seulement dans quelques décennies, les modifications profondes introduites récemment par les sciences dans la compréhension du monde seront, il faut l'espérer, largement diffusées. Elle ne modifieront sans doute pas l'imaginaire mais elle permettront une meilleure prise en compte de l'incertitude qui caractérise toute connaissance. L'Occident doit ainsi faire le deuil de l'un des rêves les plus puissants de son histoire : celui d'une connaissance parfaite du monde. Mais ce deuil est porteur de nouvelles richesses : en augmentant la complexité du réel et en brisant toute idée de déterminisme, le principe d'incertitude redonne une place centrale à la liberté. L'étude de la nature, au sens très large, aboutit ainsi à remettre au cœur de tous les savoirs la multiplicité des possibles et parmi eux, le choix d'une réalisation parmi une infinité – définition minimale de la liberté. En épargnant à l'être humain le soin de tout maîtriser, ce dont il est incapable, elle lui permet de se libérer de la tâche épuisante, et impossible, de contrôler le monde. L'évolution actuelle traduit d'une certaine manière cette préoccupation pour un "désengagement" de l'homme dans la nature. Même si les mouvements écologistes sont parfois animés par l'idée que l'être humain doit réparer ce qu'il a défait et perpétuent ainsi l'idée que l'homme détient les clés de la vie sur terre, la tendance générale semble révéler un désir de voir l'homme retourner à son univers pour laisser la nature fonctionner seule.

Fonction pour l'imaginaire :

Un bain d'imaginaire primordial

L'imaginaire est profondément marqué par l'expérience des sens : il est terrien au sens le plus fort du terme comme le montrent bien les travaux de Gaston BACHELARD et, plus encore, ceux de Gilbert DURAND. Comme il a été dit précédemment, le bien-être éprouvé dans la nature n'est pas dû à d'hypothétiques retrouvailles avec le monde sauvage, mais bien avec les symboles premiers, les archétypes les plus structurants du psychisme humain ainsi qu'à l'isolement par rapport au monde de compétition et de représentations que constitue la vie en société. La nature rassurante, réconfortante, sans danger ou presque, telle qu'elle a pu être façonnée par des millénaires d'occupation et d'agropastoralisme en Europe occidentale pourrait ainsi s'apparenter à un espace de repos et d'évasion permettant d'instaurer une coupure avec les exigences du quotidien. Il est ainsi bien compréhensible que ce bien-être éprouvé dans la nature ait été interprété comme la preuve qu'il faudrait abolir la distance entre l'homme et le monde naturel. Cette erreur d'interprétation tient non seulement à l'ignorance du fonctionnement symbolique de l'esprit humain mais relève également parfois du domaine de l'idéologie. Consciemment ou non, les idéologies, donc les déviations collectives observées au cours de l'histoire, s'appuient très largement sur des images structurantes, des mythes fondateurs ou encore des fantasmes premiers qui leur assurent une forte imprégnation dans les esprits et leur confèrent un pouvoir de manipulation extrêmement puissant. Au delà de l'analyse au cas par cas de phénomènes de déviations collectives, il faut admettre qu'une meilleure connaissance du fonctionnement de l'esprit humain, et en premier lieu, de son fonctionnement symbolique représente une assurance contre la barbarie, c'est-à-dire contre toute forme d'intégrisme qui justifierait l'exclusion d'un groupe humain de l'humanité et donc autoriserait son éradication. Outre ce cas extrême, une meilleure compréhension de l'imaginaire et l'acceptation lucide de la part de mythe qui agit chaque société et chacun de ses membres sont également des remparts contre les déviations en tout genre, quelles soient individuelles ou collectives. Prendre conscience qu'il n'existe pas de pensée rationnelle pure permet de dépister les motivations profondes qui animent chacun et, surtout, de réintroduire de la complexité là où trop souvent, les simplifications abusives aboutissent à de grossières erreurs de jugement. Il s'agit aussi de réapprendre l'humilité puisque la vérité est une construction mouvante qui s'approche avec plus ou moins de succès de la réalité.

Mais si l'intérêt de mieux cerner et comprendre le fonctionnement de l'esprit humain pour se prémunir des dérives est assez facile à admettre, il reste encore à définir ce qu'est cet imaginaire primordial à partir duquel se construit toute personnalité et sur lequel s'appuie la pensée, y compris la plus rationnelle et logique possible. Gilbert DURAND, à la suite de Gaston BACHELARD, mais aussi de JUNG, entre autres, s'est employé à élaborer ce qu'il appelle, empruntant l'expression de

NOVALIS, une "fantastique transcendante",³³⁴ c'est à dire une véritable théorie anthropologique de l'imaginaire. Le terme fantastique peut toutefois induire en erreur et laisser penser qu'il s'agit simplement de prendre en compte ce qui semble incongru, étrange au premier abord. Mais loin de se limiter à l'intrusion de l'étrange et du surnaturel dans le quotidien, la fantastique transcendante esquissée par Gilbert DURAND dépasse largement les limites imposées en littérature au genre en question. Elle englobe ainsi l'ensemble des manifestations imaginaires dans un système dynamique où les images se répondent et s'enrichissent les unes les autres. Gilbert DURAND a mis au point une classification isotopique des images à partir de leur régime – diurne ou nocturne –, de leur structure – schizomorphes, synthétiques ou mystiques – et des réflexes dominants qui imposent leur logique à ces différentes structures – respectivement dominante posturale, copulative et digestive.³³⁵ Construit à partir de l'expérience des sens, l'imaginaire primordial, dont sont issues tous les archétypes et les symboles mis au point par une culture donnée, pourrait ainsi être appréhendé comme une grammaire permettant de relier les expressions de l'imagination aux fondamentaux de l'imaginaire.

Concernant l'imaginaire du retour à la nature, il semble que le fantasme qui le sous-tend relève plus de la dominante digestive et donc du régime nocturne de l'image identifié par Gilbert DURAND. En effet, avec le retour à la nature, il s'agit toujours de réintégrer une matrice, de revenir aux sources dans un processus involutif qui implique une régression. Cette régression dans les profondeurs de la terre marque une soif d'intimité avec la création, une volonté de se fondre entièrement dans la nature, mais surtout dans la surnature. Cette réintégration souhaitée dans la matrice est aussi dangereuse : elle porte en elle la mort de l'individu. Ainsi, au plus profond du retour à la nature, se trouve une quête de repos et d'évasion par l'engloutissement : la fuite de la vie ce dont témoigne bien l'isomorphisme archétypique, autrement dit la convergence, de ce que Gilbert DURAND nomme le symbolisme de l'intimité, à savoir la mort, la demeure et le retour.³³⁶

Joseph MORSEL a montré, avec d'autres, que l'attachement à la terre plus qu'au clan est une construction sociale en Europe occidentale; construction issue des efforts de l'Eglise au fil des siècles depuis le haut Moyen Age pour s'assurer un certain contrôle de la société. Pourtant, cet

334"si nous nous sommes refusé de voir dans l'image le vulgaire signe d'une réalité psychologique ou d'une réalité extrinsèque à la conscience, il nous faut toutefois maintenant nous demander de quelle démarche ontologique le sémantisme en général peut-il être le signe. C'est passer de la morphologie classificatrice des structures de l'imaginaire à une physiologie de la fonction d'imagination. C'est esquisser une philosophie de l'imaginaire que nous pourrions appeler, comme le suggère Novalis, une *fantastique transcendante*." In DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale, op.cit.*, p.438.

335Idem, pp.506-507 : tableau récapitulatif (présenté à la fin de ce travail : ANNEXE 6).

336"Le complexe du retour à la mère vient inverser et surdéterminer la valorisation de la mort elle-même et du sépulcre. [...] "La vie n'est rien d'autre que le détachement des entrailles de la terre, la mort se réduit à un retour chez soi... le désir profane d'être enterré dans le sol de la patrie n'est qu'une forme profane de l'autochtonisme mystique, du besoin de rentrer dans sa propre maison" écrit ELIADE, marquant ainsi profondément au sein du symbolisme de l'intimité, l'isomorphisme du retour, de la mort et de la demeure." *Id.*, p.269.

attachement à la terre tel qu'il est envisagé par ELIADE ou Gilbert DURAND dépasse les strictes limites de la culture européenne dans la mesure où cet attachement correspond à un besoin profond de renouer avec la matrice supposée des origines. Ainsi, si l'attachement au village, à la terre, peut être considéré comme le résultat de l'intervention patiente de l'Eglise pour démembrer les clans pouvant prétendre au pouvoir, il semble que le succès de cette entreprise de remodelage social soit également dû, au moins partiellement, au fait qu'elle rencontrait un fantasme fondateur. D'ailleurs, les techniques d'ensevelissement des morts en position fœtale observées dans de nombreux sites paléolithiques témoignent sans doute de l'universalité de cette conception de la terre-mère ou de la nature-nourricière à laquelle l'homme doit retourner.³³⁷ Cette conception de la mort comme un grand retour, n'implique pas nécessairement la croyance en une vie ou une forme d'existence après la mort. Encore une fois, il semble qu'il s'agisse surtout, pour les vivants, de se rassurer et de faire ce qui est encore en leur pouvoir : à savoir, offrir un lieu de repos au défunt. Le fantasme de retour à la nature est donc bien synonyme non pas de plus de vie, mais de l'anéantissement de l'individu, ce qu'enseigne à tout un chacun le fonctionnement le plus fondamental et le plus ancien de la pensée symbolique. Vouloir réintégrer la nature première relève donc bien du domaine du fantasme ne devant surtout pas se réaliser.

Au delà des erreurs d'interprétations, il semble que l'intérêt fondamental de la nature pour l'imaginaire réside dans sa capacité à restaurer les fonctions symboliques les plus basiques. Le fonctionnement symbolique du cerveau humain s'est organisé autour des grands repères naturels - marche du soleil, phases de la lune, saisons, etc. Mais chaque élément naturel a pu également être investi par l'imaginaire – ainsi les figures du végétal ou du minéral. S'immerger dans la nature permet ainsi de renouer avec la part d'archaïque qui structure le psychisme humain. Tout comme le sommeil permet de restaurer la mémoire ou encore les défenses immunitaires, il semble que tout séjour dans la nature, entendu comme une phase de repos et d'évasion, permette non pas un retour à une matrice primordiale mais bien aux fondamentaux de l'imaginaire.

337"bien des peuples ensevelissent les morts dans la posture du blotissement fœtal , marquant ainsi nettement leur volonté de voir dans la mort une inversion de la terreur naturellement éprouvée et un symbole de repos primordial." *Ibidem*, p.269.

Partie III

ORIGINE EVOLUTIVE DU FANTASME DE RETOUR A LA NATURE

Dans la mesure où le fantasme de retour à la nature est considéré comme faisant partie de la nature humaine, sa généalogie débute au moins avec *Homo sapiens*. Mais ce fantasme peut-il être déduit de l'évolution du genre *Homo*? Rien n'est écrit, encore moins en ce qui concerne l'évolution du vivant. Mais, une fois déroulée, l'histoire évolutive de l'être humain permet de mieux comprendre ce qui pourrait en être la cause et pourquoi ce fantasme est si déterminant.

L'approche de ce fantasme par le biais de l'évolution est également l'occasion de confronter les lieux communs les plus ancrés dans les imaginaires à une réalité beaucoup plus nuancée et enthousiasmante. L'engouement pour les recherches sur les origines de la morale et sur le sens de l'empathie chez les animaux sociaux, en particulier chez les primates, contribue aussi à faire bouger les lignes. Désormais, il n'est plus possible de considérer, en toute bonne foi, que la civilisation permet de dompter la bête immonde qui sommeille en chacun : l'homme n'est ni bon ni mauvais par nature. Mais, du fait de sa nature de mammifère vivant en société, il a tout à gagner à se montrer coopératif avec ses congénères plutôt que de leur faire la guerre. L'histoire évolutive de l'être humain montre, ainsi, un être doué de sensibilité qui doit une grande partie de son chemin évolutif à sa capacité à anticiper et comprendre l'état émotionnel des membres de son groupe : un être qui est d'abord fait pour vivre en paix et dont l'une des caractéristiques les plus fortes est de pouvoir s'affranchir de l'arbitraire du monde sauvage en se mettant à l'abri de ses dangers. Contrairement à ce qui a pu être avancé par nombre d'Eglises, l'étude de l'évolution de l'homme est bien loin de lui porter atteinte.

Chapitre 7 - Un sentiment d'étrangeté

Un cerveau pour échapper aux lois de la nature

Vivre sain et sauf

Pour la majeure partie des Occidentaux de ce début de XXI^e siècle, le monde naturel peut se caractériser par un constant jeu de forces visant à maintenir en équilibre un édifice bâti tout entier sur une concurrence sévère entre individus. La règle essentielle de cette concurrence pourrait être résumée par le triomphe systématique de la raison du plus fort. En Occident, la loi du plus fort est ainsi élevée au rang de loi générale à laquelle nul ne pourrait se soustraire. Pourtant, tous les efforts de l'être humain, quels que soient l'époque et le lieu, tendent à garantir plus de sécurité vis-à-vis d'un monde naturel où le faible n'a pas sa chance. Les populations confrontées quotidiennement aux dangers de la nature, plus particulièrement aux dangers du monde animal, connaissent les règles à respecter pour ne pas servir de proies. Dans les régions où l'homme vit avec le crocodile par exemple, comme Madagascar, il s'établit une sorte de partage du territoire. Bien que la connaissance des habitudes de l'animal ne permette pas d'éviter tout accident, elle offre néanmoins un degré de confort suffisant pour rendre la vie supportable. Ainsi, lorsqu'il côtoie quotidiennement le danger, l'être humain s'organise pour ne pas y être soumis en permanence. Les différentes espèces du monde animal développent, elles aussi, des stratégies, mais ces stratégies ne leur offrent aucune garantie de survie individuelle sur le long terme : sauf pour quelques "privilegiés", en général les grands prédateurs, le risque de se faire dévorer est permanent. D'un point de vue universel, il est donc possible de considérer que le rapport le plus déterminant entre l'homme et la nature reste sa capacité à s'en protéger. La vision occidentale est, à ce titre, particulièrement éclairante. Les Européens d'Europe occidentale sont peut-être les êtres humains les moins au fait de la réalité naturelle, pourtant ils semblent être ceux qui la craignent le plus, comme si l'éloignement rendait les risques encourus dans la nature encore plus effrayants. Parmi les phénomènes générant le plus de peurs chez les individus les moins exposés aux dangers du monde vivant, la chaîne alimentaire fait figure de vedette. Elle apparaît ainsi comme l'une des meilleures illustrations de cette "loi du plus fort" au niveau de l'ensemble des espèces, tandis qu'à l'intérieur de chaque groupe animal, la raison du plus fort se traduit souvent par une domination d'un individu sur les autres, plus généralement par une cascade de dominations plaçant chaque animal sous l'influence d'un plus puissant. Cette hiérarchie se transmet parfois de génération en génération, mais il semble qu'elle repose avant tout, pour la grande majorité des espèces, sur la force plus que sur des conventions. L'existence, bien réelle, de formes de domination dans la nature et le risque encouru par la majorité des animaux de servir de repas à un autre a ainsi imprimé dans les esprits, principalement en Occident, une vision tragique de la nature où nulle convention ne met à l'abri les plus faibles. Chaque individu doit alors se tenir bien

au fait de la pyramide de puissances qui régit son groupe et veiller à ne pas transgresser l'ordre établi. A cette contrainte de tous les instants, s'ajoute celle de veiller à se protéger des prédateurs et des autres nombreux dangers dont regorge le monde sauvage. Pour la plupart des animaux, une blessure, même lorsqu'elle est superficielle, signifie souvent un arrêt de mort. Il est donc impossible, dans ces conditions, de baisser la garde complètement. Nul être humain ne souhaiterait vivre dans un univers aussi hostile. La grande différence entre les mondes humain et naturel semble ainsi résider dans la relative sécurité qui caractérise le premier. Sur ce point précis, les préjugés devraient être au service de la raison. Mais plus qu'une vision naïve de la nature, la simple logique permet également, à partir de connaissances scientifiques de plus en plus largement vulgarisées, d'appuyer cette conception de la nature humaine.

Cette absence de tranquillité subie par l'ensemble du monde animal, l'homme excepté, est en effet peut-être à l'origine de l'écart de développement entre l'esprit des grands singes et celui des divers représentants du genre *Homo*. Alors que les divergences évolutives aboutissant à l'être humain datent d'au moins 6 à 7 millions d'années,³³⁸ le cerveau des grands singes n'a pas abouti à une forme d'intelligence équivalente à celle développée par l'être humain. Pourtant, sur un laps de temps aussi long, les grands singes auraient eu le temps d'élaborer des formes d'intelligence, sans doute différentes, mais non moins complexes que celle qui semble propre à l'homme.³³⁹ Ce "plafond de

338 "Nous suggérons [...] que les lignées des hominins et des chimpanzés se séparèrent une première fois puis échangèrent des gènes avant de se séparer définitivement il y a moins de 6,3 millions d'années." : "*We suggest [...] that the hominin and chimpanzee lineages initially separated but then exchanged genes before finally separating less than 6,3 Myr ago.*" In Nick PATTERSON, Daniel J. RICHTER, Sante GNERRE, Eric S. LANDER & David REICH, "Genetic evidence for complex speciation of humans and chimpanzees", *Nature*, publication en ligne, n°4789, 17 mai 2006, article disponible à partir du lien suivant : <http://www.nature.com/nature/journal/vaop/ncurrent/full/nature04789.html>

339 Encore une fois, il faut être prudent. L'intelligence des grands singes est-elle réellement moindre que l'intelligence humaine? Sommes-nous assez intelligents pour comprendre les intelligences animales? Ce sont les questions que se posent de plus en plus de spécialistes : éthologues et neuropsychologues en tête.

"Si les animaux sont différents des humains, nous avons d'extraordinaires difficultés à préciser exactement en quoi, et ce notamment en raison de nos représentations biaisées. Toute notre tradition culturelle nous incite à penser que ces distinctions sont évidentes, claires, nettes et accessibles d'emblée. Or [...] il n'en [est] rien. Dès lors, l'histoire des représentations de notre intelligence est-elle adéquate pour penser *justement* et *conjointement* les intelligences de l'homme et celles de l'animal. La question, par sa formulation, est déjà bien différente de celle, classique, qui consiste à déterminer quelles sont les différences entre l'homme et l'animal. Il est donc légitime de se demander si l'homme est suffisamment intelligent pour comprendre l'intelligence des animaux, et *a fortiori* celle des grands singes." In LESTEL Dominique, "Sommes-nous assez intelligents pour comprendre l'intelligence des singes?", in PICQ Pascal, COPPENS Yves (direction conjointe), *Aux origines de l'humanité*, volume 2, *Le propre de l'homme*, Fayard, Paris, 2001, ch.8, p. 367.

Pascal PICQ revient, avec beaucoup de pessimisme, sur cette question dans la conclusion de l'ouvrage : "nous nous montrons aptes à percevoir les capacités cognitives des grands singes, mais seulement celles que nous partageons avec eux. Sommes-nous en revanche assez intelligents pour appréhender les autres capacités, quand on pense qu'il a fallu que s'écoule près d'un siècle après les publications de Darwin pour voir apparaître les premières observations de terrain? [...] nous ne pouvons reconnaître chez les animaux que ce que nous savons de nous-mêmes. Autrement dit, nous les jugeons à l'aune du propre de l'homme. Mais cela suppose que nous nous connaissions suffisamment en tant qu'hommes. C'est en ce sens que je comprends l'expression de Ludwig Wittgenstein : "Si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre." Dans le cas des chimpanzés, l'homme tente de pénétrer une sphère cognitive qui est la même que la sienne puisque héritée d'une origine commune. Mais dès lors qu'il s'agit d'étudier les modes de communication symbolique chez les perroquets ou les dauphins, le propre de l'homme nous enferme

verre" évolutif pourrait s'expliquer par l'immersion toujours forte des grands singes dans le monde sauvage. Alors que l'homme a pu s'affranchir des règles de la nature, le développement du cerveau des grands singes s'est heurté aux limites imposées par la survie.³⁴⁰ Ce développement de l'intelligence est tout particulièrement mis en évidence par les cycles du sommeil. En bénéficiant de phases plus importantes de sommeil paradoxal, l'être humain augmente considérablement ses capacités d'apprentissage. Mais pour profiter suffisamment de ce type de sommeil, il faut pouvoir dormir en paix.³⁴¹

dans l'incompréhension." *Idem*, Conclusion, pp.515-516.

340 "A l'état de veille, l'homme est le seul primate à pouvoir réfléchir profondément parce qu'il se coupe suffisamment du milieu extérieur, libérant totalement ses fonctions psychiques. C'est que l'homme a les moyens d'assurer sa sécurité. Le singe, même perché sur la plus haute branche de la forêt, est obligé de conserver toujours un certain degré de vigilance ; préoccupé par ce qui se passe autour de lui, il ne peut se permettre la méditation et il ne dort jamais que d'un œil. C'est la condition de sa survie, la condamnation de son progrès intellectuel. Au contraire, en franchissant le "pas de la réflexion", l'homme s'engage dans un cycle sans fin d'actions et de rétroactions. Parce qu'il est intelligent, il se dégage du milieu extérieur sans mettre en jeu sa sécurité ; parce qu'il se dégage du milieu extérieur, il favorise l'exercice de ses facultés intellectuelles, lesquelles, en retour, augmentent son indépendance vis-à-vis du milieu et donc sa sécurité, et ainsi de suite." In RUFFIE Jacques, *De la biologie à la culture*, tome II, Champs, Flammarion, Paris, 1983, pp.18-19.

341 "L'électroencéphalogramme du sommeil démontre que, chez tous les primates, le sommeil suit un même schéma, qui se déroule en cinq phases : l'endormissement (phase I), le sommeil léger (phase II), le sommeil moyen (phase III), le sommeil profond (phase IV) et le sommeil paradoxal (phase V), pendant lequel le sujet rêve et se trouve en état de relâchement musculaire postural. Ces phases se déroulent toujours selon la même séquence [...]. Mais l'importance relative de chacune de ces phases varie d'une espèce à l'autre. L'homme présente 4 à 6 cycles par nuit (séparés par de très brefs épisodes de réveil qui occupent moins de 1% de la durée totale). [...] 70% est consacré au sommeil moyen ou profond et 24,4% au sommeil paradoxal. Chez les chimpanzés les phases de réveil se multiplient et s'allongent : elles représentent 16,8 % au lieu de 1% au moins ; ils présentent aussi plus de sommeil léger, moins de sommeil moyen et profond (54% au lieu de 70%), moins de sommeil paradoxal (15% contre 24,4%). Chez les babouins, cette différence s'accroît [...]. Et elle est plus accusée chez le babouin du Sénégal (*Papio papio*) qui vit dans la savane et ne trouve pour dormir que des arbres (refuges particulièrement instables), que chez le babouin d'Ethiopie (*Papio hamadryas*), lequel vit dans des zones arides, dépourvues d'arbres et dort dans des creux de falaises difficilement accessibles, qui constituent un abri sûr. [...] Il semble [...] y avoir une relation entre processus de mémorisation et d'intégration d'une part, et sommeil paradoxal de l'autre. Les performances psychiques paraissent liées à la durée et au nombre de phases de sommeil paradoxal, domaine dans lequel l'homme bat tous les records." *Idem*, pp.17-18.

Ce "record" de l'homme doit s'entendre comme un record parmi les primates seulement. En effet, certains mammifères, comme le chat, bénéficient d'au moins autant sinon plus de sommeil paradoxal : "Chez tous les oiseaux qui ont été enregistrés (poule, pigeon, vautour, aigle mexicain, corbeau, chouette, manchot), [...] le pourcentage de sommeil paradoxal, par rapport à la durée totale du sommeil, est peu élevé : 4 à 6 % au lieu de 20% chez le chat ou chez l'homme." In JOUVET Michel, *Pourquoi dormons-nous? Pourquoi rêvons-nous? Où, quand, pourquoi?*, Odile Jacob, Paris, 2000, p.60.

Compte tenu du nombre d'heures de sommeil des chats, s'il suffisait seulement d'avoir des phases de sommeil paradoxal plus importantes, le monde serait dominé par les félins. L'équation plus de sommeil paradoxal égale plus d'intelligence est donc à prendre avec précaution. Toutefois, il semble indéniable que cette possibilité de dormir en paix en bénéficiant de cycles complets de sommeil permette une meilleure mise en place des apprentissages. Les chats dorment-ils trop? Ne sont-ils pas assez stimulés lors de leurs phases d'éveil? De même, si tous les organismes vivants connaissent des phases de repos, ces périodes ne sont pas toujours équivalentes au sommeil que connaissent les oiseaux et les mammifères. Il ne peut donc y avoir un seul facteur à l'œuvre même si le sommeil paradoxal fait partie des mécanismes les plus performants à disposition de l'homme pour accroître ses capacités mentales :

"ce n'est qu'à partir des années 1970 que le rôle clé du sommeil dans la consolidation des souvenirs fut reconnu par les scientifiques. Les effets préjudiciables de la privation de sommeil sur l'apprentissage constituent les principales découvertes venant à l'appui de cette thèse. [...] Etant donné l'implication de l'hippocampe dans l'acquisition de souvenirs, ces résultats indiquaient que le sommeil est un moment de déconnexion favorisant le traitement d'informations nouvelles et importantes par rapport à l'environnement du sujet. Quels sont les mécanismes sous-tendant le rôle bénéfique du sommeil pour l'apprentissage? [...] Le sommeil abrite le premier mécanisme considéré

Cette capacité à s'abstraire du milieu environnant, sans doute l'une des particularités les plus importantes de l'être humain, se retrouve au niveau du langage : comme pour mieux montrer que le monde des hommes n'est pas soumis au règne des plus forts. En effet, alors que le nourrisson peut se nourrir et respirer en même temps, l'enfant perd cette capacité lorsqu'il se met à parler. Le langage articulé est rendu possible par la position basse du larynx qui, en permettant de produire des sons articulés, empêche d'avaler et de respirer en même temps. Pour s'offrir ce luxe d'un larynx en position basse une fois passés les premiers mois de la vie, il faut donc pouvoir se nourrir sans précipitation. Un animal qui doit se dépêcher en permanence aux points d'eau ou lorsqu'il engloutit sa nourriture ne peut se permettre une telle anatomie. A l'inverse, l'être humain est susceptible de s'étouffer.³⁴²

Envisagée sous cet angle, cette caractéristique semble très handicapante. Pourtant, elle constitue un véritable exploit et permet d'envisager sérieusement l'hypothèse selon laquelle l'homme serait un être de la sérénité. Même si la réalité semble contredire cette spécificité - un nombre considérable d'individus étant privé de cette tranquillité, l'homme est sans doute le seul animal à pouvoir, par nature, dormir sur ses deux oreilles. Si une majorité d'hommes ne bénéficie pas de conditions de vie décentes – la sécurité étant tout à la fois une sécurité vis-à-vis d'ennemis potentiels mais aussi une sécurité alimentaire et affective, entre autres, cette situation ne signifie pas, en effet, que l'être de l'homme est de vivre selon les lois de la nature, mais bien que les conditions d'une vie humaine ne sont pas réunies pour une part immense de la population mondiale. Les quelques données biologiques évoquées ici sont suffisantes pour anéantir toute tentation de céder à l'idéologie de la loi du plus fort : la naissance et le développement du genre *Homo* reposant entièrement sur sa faculté à s'extraire du monde sauvage. Cette capacité à échapper aux lois de la nature est d'ailleurs peut-être le signe d'une tendance générale du vivant : chaque espèce tentant de s'organiser pour mieux résister à l'arbitraire naturel. Au regard des connaissances actuelles, le seul animal ayant réussi

par Donald Hebb comme étant nécessaire à l'apprentissage, à savoir la réverbération neuronale de traces de souvenirs acquis."

Traduction personnelle de : *"it was not until the 1970s that science began to recognize the key role of sleep in memory consolidation. The main findings supporting this view are the detrimental effects of sleep deprivation on learning [...]. Given the involvement of the hippocampus in memory acquisition, these results indicated that sleep is a privileged offline window for the processing of novel and ecologically relevant information. What are the mechanisms underlying the beneficial role of sleep for learning? [...] sleep harbors the first mechanism postulated by Donald Hebb to be necessary for learning, namely the post-acquisition neuronal reverberation of memory traces."* In RIBEIRO Sidarta, GERVASONI Damien, NICOLELIS Miguel A.L., "Neuronal Reverberation and the Consolidation of New Memories across the Wake-Sleep Cycle", in LUPPI Pierre-Hervé (dir.), *Sleep, circuits and functions*, Frontiers in Neuroscience, CRC Press, Floride, Etats-Unis, 2005, ch.12, pp.201-202.

342"Chez tous les mammifères à l'exception de l'homme, le larynx occupe une position haute dans la gorge, ce qui permet aux animaux de respirer et de boire en même temps. Mais la petitesse de la cavité pharyngale limite la gamme des sons qui peuvent être produits. [...] La position basse occupée par le larynx chez les humains leur permet de produire une gamme de sons plus étendue, mais elle veut dire aussi que nous ne pouvons pas boire et respirer en même temps. Nous avons la particularité de risquer l'étouffement." In LEAKEY Richard, *L'origine de l'humanité*, 1994, traduction de Jean-Pierre Ricard, Pluriel, Hachette Littératures, Paris, 1997, p.167.

complètement cette mutation reste l'être humain et cette différence suffit à le définir.

Une différence revendiquée

Malgré les nombreux cas où les lois de la nature sont invoquées, à tort, pour justifier les drames de l'humanité, il semble que cette conscience d'une différence fondamentale entre l'homme et le reste des animaux constitue l'un des socles de l'identité humaine. Loin d'être une "vérité de salon", l'apparition du sentiment d'un décalage avec l'ensemble du monde vivant est sans doute le prix à payer pour cette sécurité. Et si la frontière entre les notions de nature et de culture s'estompe actuellement, ce n'est nullement pour réintégrer l'homme dans la nature. D'un point de vue strictement biologique, il ne l'a même jamais quittée. De même, si l'aventure culturelle de l'homme est considérée comme un essai de la nature, il est vain de chercher une limite entre les mondes humain et naturel. Pourtant, cette frontière paradoxale est tout sauf une chimère car elle fonde l'être de l'homme, à savoir, sa manière de se définir : la grande majorité des cultures, au moins depuis le Néolithique envisage l'homme comme une créature particulière dans le monde vivant.³⁴³ Comme le remarque Dominique LESTEL, cet isolement de l'espèce humaine est universel. Quels que soient les efforts entrepris ces dernières années pour sortir du dualisme nature-culture, considéré comme la structure fondamentale de la vision occidentale du monde, les études les plus récentes sur les autres civilisations témoignent également de cette scission entre le monde des hommes et celui de la nature, même lorsque les apparences semblent prouver le contraire. Malgré ses efforts pour démontrer qu'il n'existe pas de coupure conceptuelle entre le monde humain et le reste de la nature, Philippe DESCOLA, par exemple, ne convainc pas lorsqu'il évoque la vision du monde des Amérindiens Makuna de Colombie, qui voient dans les animaux des êtres humains déguisés.³⁴⁴ En

343 "La question n'est pas tant de savoir si l'homme est un animal particulier, mais s'il l'est *tellement* qu'il en devient spécial. Deux points de vue peuvent être adoptés. Le premier est scientifique : sous un angle évolutionniste, l'homme n'est pas différent *par nature* des autres animaux. Mais la seconde approche, complémentaire, est tout aussi légitime : du point de vue de l'humain, toutes les cultures ont développé la conviction que l'homme était *de surcroît* un animal spécial. Ainsi, l'homme serait un animal particulier qui se pense comme un animal spécial. D'une certaine façon, cette proposition revient aussi à caractériser la culture de l'homme comme une mobilisation de ses ressources cognitives pour se détacher de l'animalité. Toutefois, ne nous trompons pas dans l'agencement des causes : l'homme n'est pas humain parce qu'il est spécial, il est humain parce qu'il se conçoit comme spécial." In LESTEL Dominique, "Les sciences de l'animal comme sciences sociales" in PICQ Pascal, COPPENS Yves (sous leur direction), *Aux origines de l'humanité*, tome II, *Le propre de l'homme*, chapitre 8, "Sommes-nous assez intelligents pour comprendre l'intelligence des singes?", *op. cit.*, p.367.

Sans gâcher totalement le raisonnement, cette dernière remarque est cependant de trop car les propositions qui y sont opposées sont en réalité équivalentes. Le terme "spécial" employé par Dominique LESTEL sert ici essentiellement à décrire une différence radicale d'avec le reste du monde vivant. Dans la mesure où cette conscience d'être "à part" fonde l'identité humaine, il est inutile d'établir une chronologie des événements : puisque le monde humain est avant tout celui que les hommes se sont construits, se concevoir comme un animal à part équivaut à être réellement à part.

344 "Tout comme les Indiens, les animaux vivent en communautés, dans des "longues-maisons" que la tradition situe au cœur de certains rapides ou à l'intérieur de collines précisément localisées ; ils cultivent des jardins de manioc, se déplacent en pirogue et s'adonnent, sous la conduite de leurs chefs, à des rituels tout aussi élaborés que ceux des Makuna. La forme visible des animaux n'est en effet qu'un déguisement. [...] Des cosmologies analogues [...] ont été décrites en grand nombre pour les régions forestières des basses terres de l'Amérique du Sud. En dépit des différences dans leur agencement interne, toutes ces cosmologies ont pour caractéristique commune de ne pas opérer de distinctions ontologiques tranchées entre les humains, d'une part, et bon nombre d'espèces animales et végétales, d'autre part. La plupart des entités qui peuplent le monde sont reliées les unes aux autres dans un vaste continuum

effet, aucune frontière infranchissable n'est dressée entre le monde des hommes et celui des autres êtres vivants, car ces derniers sont considérés appartenir également au genre humain. Il n'est même pas possible de renverser la proposition et de considérer que les hommes suivent les modes de vie des animaux : en ce cas, les déguisements appartiendraient aux humains et non pas aux animaux. Cette tendance à s'isoler entre semblables pour regarder le reste de l'univers est peut-être consubstantiel à chaque espèce : chacune étant sans doute centrée sur elle-même. Si les chats devaient développer une philosophie dans quelques milliers d'années, la question centrale serait certainement celle de la différence essentielle entre l'espèce chat et le reste du monde. En ce sens, l'être humain est donc bien peu original, à la seule différence qu'il semble, pour l'heure, l'unique animal à exiger une définition de lui-même. Et cette impression n'est sans doute pas près de changer car, dans la mesure où elles sont observées à travers le prisme des représentations mentales humaines, les intelligences animales ne livrent pas tous leurs secrets. L'être humain devra sans doute patienter encore longtemps avant de pouvoir comprendre et communiquer réellement avec les autres espèces.

Cet enfermement de l'homme dans son univers mental n'a peut-être pas de solution. Dénoncer l'anthropocentrisme est ainsi en partie infondé. Car, sauf quand il est au service d'idéologies, l'anthropocentrisme pourrait être la seule clé de lecture disponible. Néanmoins, plus l'être humain aura conscience des limites de son raisonnement, plus il pourra percevoir, à défaut de les décrire, les intelligences développées par le reste du monde vivant. D'ailleurs, si l'espoir d'une communication directe avec l'esprit de l'animal semble voué à être déçu, la raison est peut-être à chercher du côté de la nature intrinsèque de l'échange. Les liens qui s'établissent entre deux individus donnent toujours lieu à la création d'un espace "tiers" de communication entre les deux cerveaux, a fortiori lorsque les individus ne sont pas de la même espèce. Quiconque "parle" quotidiennement avec son animal de compagnie sait très bien que, même si cette communication semble fructueuse, elle ne correspond en rien au type de communication que l'un comme l'autre établirait avec un individu de sa propre espèce. Les chats, par exemple, utilisent ainsi assez peu les miaulements entre eux, mais avec leur bavard de maître, certains sont passés experts dans l'art d'obtenir satisfaction simplement en singeant le goût pour la parole de l'animal humain.³⁴⁵ De même, tous les maîtres savent bien que

animé par des principes unitaires et gouverné par un identique régime de sociabilité." In DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris, 2005, pp.26-27.

345"Les miaulements sont assez peu utilisés entre chats; ils prennent des proportions théâtrales et tragi-comiques lorsqu'ils sont utilisés avec les gens. Ce sont de vrais moyens de communication, ciblés, avec les gens. [...] Ce sont les émotions, les humeurs et les motivations du chat, ainsi que les réactions des personnes, qui vont générer les variantes. Les humains trouvent les miaulements intenses ou de fréquence plus basse (le son "ou") désagréables, ils lui donnent une impression d'insistance et d'urgence. Ils trouvent en revanche plus plaisants les sons plus aigus (le son "ê", "mê"). Cette influence s'est marquée au cours des millénaires de vie en commun avec le chat, par sélection des chats qui miaulent plaisamment, et cette influence se marque au jour le jour par apprentissage : le chat sera plutôt récompensé – et la récompense est la persistance de la communication – lorsqu'il s'exprimera de façon qui

les méthodes qu'ils élaborent pour communiquer avec leur compagnon n'ont rien d'universel : il suffit d'adopter un nouvel animal pour s'en rendre compte. Chaque lien est unique et suit une logique particulière. Même si chaque espèce s'appuie sur des fondamentaux qui lui sont propres, il s'agit bien d'une création. Personne ne peut ainsi soutenir que les chats ou les chiens "parlent humain", tout comme nul ne peut sérieusement affirmer qu'il "parle chat ou chien". Si de véritables échanges se mettent en place un jour entre espèces, il s'agira ainsi toujours de nouvelles manières de communiquer. L'isolement de l'être humain est donc certainement une règle universelle, bien que, pour l'espèce humaine, cette position à part soit une source de questionnement permanent.

Animal malgré tout, l'homme ne se reconnaît pourtant pas comme tel. Son sentiment d'isolement dans la nature est tellement puissant qu'il aboutit à un sentiment d'expulsion hors du monde naturel : *"Le fond du problème réside [...] dans l'extrême difficulté que nous avons à penser la diversité du vivant et dans notre propension à transformer une différence de nature à l'intérieur du vivant en différence de nature en dehors du vivant. L'homme n'est pas sorti de l'état de nature, mais il en a exploré avec succès une niche extrême, au même titre que la faune des profondeurs sulfurées de l'océan."*³⁴⁶

Bien que cette comparaison pose problème - la culture est une niche, mais une niche d'origine conceptuelle qui ne peut sans doute pas être mise sur le même plan qu'un biotope, elle rappelle à quel point la position humaine est ambiguë sur la grande scène du vivant. Quelle que soit la réalité physique, est-il ainsi réellement possible de parler de l'homme comme d'un animal? La sécurité dont bénéficie l'homme peut permettre d'éclairer cette question. Partout où l'être humain se sent dégradé et en danger, il ne manque pas en effet de faire appel aux images du monde animal pour décrire sa situation. Dans les situations les plus extrêmes, en cas de génocide notamment, l'enjeu principal peut généralement se résumer par une redéfinition des frontières de l'humanité. Par un effet de miroir, un génocide est souvent décrit par ses acteurs – bourreaux ou victimes – comme une échappée loin de l'humanité, un retour au monde animal imaginé comme le règne de la force brute. Les entretiens réalisés par Jean HATZFELD au Rwanda après le génocide de 1994 montrent bien que, même pour les tueurs, le monde des hommes s'était évanoui.³⁴⁷ Le génocide est un temps

nous est agréable et aucune récompense ne viendra quand ses vocalises seront désagréables; parfois même il sera puni. Le chat apprend de cette façon à plaire, dans son propre intérêt." In DEHASSE Joël, *Tout sur la psychologie du chat*, Odile Jacob, Paris, 2005, p.48.

346LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, 2001, Champs, Flammarion, Paris, 2003, p162.

347"PIO : On ne voyait plus des humains quand on dénichait des Tutsis dans les marigots. Je veux dire des gens pareils à nous, partageant la pensée et les sentiments consorts. La chasse était sauvage, les chasseurs étaient sauvages, le gibier était sauvage, la sauvagerie captivait les esprits. On n'était pas seulement devenus des criminels ; on était devenus une espèce féroce dans un monde barbare. Cette vérité n'est pas croyable pour celui qui ne l'a pas vécue dans ses muscles. Notre vie de tous les jours était surnaturelle et sanglante ; et ça nous accommodait. [...] Ce tueur était bien moi pour la faute commise et le sang coulé, mais il m'est étranger pour sa féroce. Je reconnais mon obéissance à cette époque, je reconnais mes victimes, je reconnais ma faute ; mais je méconnaissais la méchanceté de celui qui dévalait des marais sur mes jambes, avec ma machette dans la main. [...]

d'exception où les normes de la vie quotidienne ne s'appliquent plus, où la vie tout entière bascule dans une autre dimension, ce dont la majorité des tueurs interrogés par Jean HATZFELD ont parfaitement conscience.³⁴⁸ Mais alors qu'il s'aventure hors de l'humanité, l'homme se trouve sur un chemin ambivalent pouvant également mener au sacré. La dimension sacrée du génocide, même si elle peut paraître moralement insoutenable, doit néanmoins être envisagée dans le sens d'une transgression : l'être humain se hisse à la place des dieux et s'arroge le droit de donner la mort comme bon lui semble. Le temps du génocide peut alors s'apparenter à une parenthèse carnavalesque où tout serait permis.³⁴⁹ Le sentiment de la transgression est bien présent. Et si l'homme peut se transformer en dieu ou en animal, cette mutation revêt toujours un caractère exceptionnel : il ne peut s'y risquer que lorsque l'ordre habituel est bouleversé le temps d'une fête, d'un rite... ou d'un génocide. Et quand les transgressions sont trop fortes, les hommes doivent payer leur excès de puissance. Cette nécessité de payer pour avoir bafoué l'ordre établi est bien mise en évidence par Jean HATZFELD.³⁵⁰

Le surnaturel n'est pas le domaine de l'animalité. Néanmoins, le rapprochement opéré par les acteurs eux-mêmes ne manque pas de justesse. Dans la mesure où leurs agissements les placent hors du cours normal de la vie, la bascule de l'un ou l'autre côté est inévitable. Il s'agit ainsi de dénier son humanité à la victime pour s'arroger tout pouvoir sur elle et se placer dans la position de Dieu en personne, tout en se permettant d'agir avec la sauvagerie supposée du monde animal. Les deux dimensions de la transgression, supra-humaine et infra-humaine, sont donc bien présentes et se

ALPHONSE : L'homme peut s'accoutumer à tuer, s'il tue sans s'arrêter. Il peut même se convertir en animal sans y prêter attention. Il y en a qui se menaçaient entre eux, quand ils n'avaient plus de Tutsis sous la machette. Sur leur visage, on devinait le besoin de tuer." In HATZFELD Jean, *Une saison de machettes*, Points Récits, Editions du Seuil, Paris, 2003, pp.54-55.

348"LEOPORD : On ne considérait plus les Tutsis comme des humains, ni même comme des créatures de Dieu. On avait cessé de considérer le monde comme il est, je veux dire comme une volonté de Dieu. Raison pour laquelle ça nous était aisé de les supprimer. Raison pour laquelle ceux d'entre nous qui priaient en cachette le faisaient pour eux, jamais pour leurs victimes." *Idem*, p.164.

349"CLEMENTINE : Le soir, les familles écoutaient de la musique, des danses folkloriques. De la musique rwandaise ou burundaise. Grâce au grand nombre de radio-cassettes pillées, les familles se réjouissaient en musique, dans toutes les maisons. Tout le monde se sentait plus riche équitablement sans jalousie ou racontars et se congratulait. Les hommes chantaient, tout le monde buvait, les femmes changeaient de robes trois fois dans la soirée. C'était plus bruyant que des mariages, c'étaient des bacchanales quotidiennes." *Id.*, p.107.

350"lorsque, aux premiers jours de l'été 1994, à la fin du génocide, un peuple de 2 millions de Hutus s'est levé comme un seul homme et a pris en quelques jours, si soudainement, les routes de l'exode, nous avons compris que la peur des armes et de la vengeance des troupes du FPR ne pouvait en être le seul motif. Nous avons deviné, sans penser à le définir, qu'il fallait un moteur psychique d'une efficacité sans commune mesure avec le seul instinct de survie pour entraîner si puissamment vers le Congo cette foule immense qui abandonnait maisons, parcelles, professions, habitudes, sans hésitations ni regard en arrière. [...]

CLEMENTINE : Chemin faisant sur la route du Congo, les Hutus portaient en exil les fardeaux des vaincus et des maudits. Un nombre disait que l'exil était un châtement du ciel. Un nombre disait que le châtement devait être plus tourmentant. Ils fuyaient le danger sur des routes entre la honte et la peur. Dans les camps du Congo, ils se sentaient menacés de tous côtés et aussi de Dieu. Ils craignaient les punitions ordinaires et extraordinaires pour ce qu'ils avaient fait. Ils se disaient que, de ces choses surnaturelles commises de leur machette, surgirait un châtement tout aussi surnaturel." *Ibidem*, pp.141-142 et 167.

trouvent souvent mêlées dans cet autre niveau de réalité que représente le temps de l'exception. L'attitude qui consiste à rejeter l'autre hors de l'humanité correspond-elle à un mécanisme strictement humain? Il semble que les chimpanzés suivent également la même logique lorsqu'ils s'en prennent à des groupes adverses. La frontière entre le "eux" et le "nous" rend alors possible de traiter l'autre, pourtant de la même espèce, comme une vulgaire proie.³⁵¹

Cette agressivité observée envers des membres de la même espèce mais n'appartenant pas au même groupe n'est pas que le résultat de l'instinct. Chez les chimpanzés comme chez les êtres humains, il semble qu'elle puisse être le résultat d'une véritable construction sociale. La perception de l'autre est ainsi fluctuante. Des chimpanzés amis pendant l'enfance peuvent devenir des ennemis mortels si leurs chemins se séparent et que leurs bandes sont en rivalité.³⁵² Cette capacité à rejeter l'autre hors des frontières de l'espèce pour mieux l'annihiler pourrait ainsi être non seulement un fait social ou culturel, mais également le résultat de l'évolution : une stratégie pour assurer la survie. Pourtant, si cette stratégie s'observe chez les chimpanzés et chez les êtres humains, il semble que seuls ces derniers la conçoivent comme une transgression. Ainsi, si la capacité à rejeter l'autre hors du groupe pour mieux s'en débarrasser est une stratégie mentale partagée au moins avec les chimpanzés, la conception de cette attitude mentale comme une monstruosité ne serait propre qu'à l'être humain, confirmant encore un peu plus que l'arbitraire n'a pas sa place dans les sociétés humaines. L'homme s'est construit en tentant de se détacher de la loi du plus fort. La nature profonde de l'être humain s'articule ainsi sans doute autour de la notion de sécurité, même si, pour l'ensemble du vivant, les

351"Compte tenu de l'immensité de leurs territoires, on a rarement été témoin d'épisodes de violence entre communautés de chimpanzés. Néanmoins, les quelques exemples observés ne laissent subsister aucun doute : il s'agissait de tueries ciblées, délibérées, en d'autres termes de "meurtres". [...] les attaquants faisaient preuve d'un degré de coordination et de brutalité non observé lors d'une agression au sein de leur propre communauté. Les chimpanzés se comportaient presque comme avec une proie, traitant l'ennemi comme s'il appartenait à une autre espèce. [...] Ce comportement n'est pas si différent, hélas, de celui de notre propre espèce. Nous avons l'habitude de *déshumaniser* nos ennemis – comme le font les chimpanzés-, les considérant comme inférieurs à notre espèce." WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, traduction de Marie-France de PALOMERA, 2005, Fayard, Paris, 2006, pp.170-171.

352"Outre la simple identification au groupe, largement répandue chez les animaux, nous partageons deux autres caractéristiques avec les chimpanzés. La première, comme nous l'avons vu, est la haine du groupe "eux", allant jusqu'à la déshumanisation (ou la "déchimpanzation"). L'abîme entre "nous" et "eux" est si incommensurable que l'agressivité se répartit en deux catégories : l'une maîtrisée et ritualisée au sein du groupe, l'autre maximale, gratuite et meurtrière entre les groupes. L'autre phénomène relatif au groupe "eux", encore plus dérangeant, qui a été observé à Gombe mettait en jeu des chimpanzés qui se connaissaient. Au fil des années, une communauté se scinda en faction nord et faction sud, avant de former deux communautés distinctes. Ces chimpanzés avaient joué ensemble, s'étaient épouillés, disputés et réconciliés, avaient partagé leur nourriture et vécu en bonne harmonie. Mais les factions n'en commencèrent pas moins à se battre. Des chercheurs en état de choc voyaient désormais d'anciens amis s'abreuver mutuellement de leur sang. [...] Chez les chimpanzés, donc, "nous contre eux" est une distinction socialement construite, en vertu de laquelle même des individus bien connus peuvent devenir des ennemis s'ils fréquentent la "mauvaise" bande ou vivent dans le "mauvais" secteur. Chez les humains, des groupes ethniques qui parvenaient à s'entendre raisonnablement bien peuvent soudain s'en prendre les uns aux autres, comme les Hutus et les Tutsis au Rwanda, ou les Serbes, les Croates et les musulmans en Serbie. Quel genre de commutateur mental est-il actionné pour modifier ainsi les attitudes des gens? Et quel autre pour transformer de bons copains chimpanzés en ennemis jurés? Je soupçonne que ces commutateurs opèrent de façon similaire chez les humains et chez les singes, et s'enclenchent lorsque des intérêts communs sont perçus comme concurrents." *Idem*, pp.172-174.

stratégies de survie visent aussi à déjouer l'arbitraire de la sélection naturelle.

L'être humain a conceptualisé la notion de sécurité et en a fait le pivot de son développement en se détachant radicalement de la nature. Mais en affirmant sa différence, l'être humain s'est isolé. Et cet isolement ne pouvait qu'empirer. A partir du moment où émergent les différentes ramifications de type *Homo*, la place de la pensée joue un rôle croissant. En assurant plus de sécurité, elle va également accroître le fossé entre le monde humain et le reste de l'univers du vivant. Cet isolement, résultat de la sécurité dont bénéficie l'être humain, repose également sur une nécessité logique : dans la mesure où tout effort de raisonnement exige de s'éloigner de son objet, la pensée humaine est sans doute l'un des acteurs principaux de la fracture croissante entre l'homme et la nature. Ainsi, dès les origines, l'homme est un étranger dans son propre monde. La conséquence la plus immédiate de ce sentiment d'étrangeté est peut-être la découverte d'un ailleurs dont l'homme se sent orphelin. Il est actuellement impossible d'établir une chronologie de l'apparition des différentes facultés de l'esprit humain et cela ne sera peut-être jamais possible : une chronologie n'ayant peut-être pas de sens. Néanmoins, si ces facultés semblent s'être nécessairement nourries et conditionnées les unes les autres, il est probablement possible de distinguer un facteur déclencheur. Ce facteur pourrait être la sécurité. En permettant un accroissement des capacités cognitives, elle est probablement la principale cause de la naissance de l'homme.³⁵³ Le sentiment de décalage et d'isolement, qui en est l'une des plus grandes conséquences, est peut-être, quant à lui, à l'origine de la spiritualité. Puisqu'il n'est pas tout à fait chez lui sur la terre, l'homme s' imagine qu'il vient d'ailleurs : d'un autre monde dont certaines expériences lui permettent d'entrevoir l'existence.

353 Les découvertes en matière de cultures animales à partir de la seconde moitié du XXe siècle ont largement contribué à changer la donne en matière de définition de l'homme, même si ces changements ne sont pas encore très perceptibles dans le grand public ni même chez certains penseurs... Mais si des animaux ont développé des formes de culture, ils n'en restent pas moins soumis à la loi du plus fort. Les chimpanzés, très proche de l'être humain, restent prisonniers de la menace permanente que font peser sur eux les contraintes de la survie, y compris au sein du groupe : "Les chimpanzés vivent avec la menace de la violence en permanence au-dessus de leur tête, telle l'épée de Damoclès, et l'infanticide représente la principale cause de mortalité, dans les zoos comme dans la nature." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p. 42.

"Homo spiritualis"³⁵⁴

Le fonctionnement même de la pensée symbolique, qui ne permet pas de combler l'écart entre le sujet et ce qu'il tente d'appréhender, implique la spiritualité. La spiritualité n'a pas forcément à être traduite en croyances ni à être organisée en dogmes religieux : elle tient tout entière dans ce sentiment de décalage entre la réalité concrète de la vie terrestre et le sentiment consubstantiel à la nature humaine qui consiste à entrevoir, ne serait-ce que durant de brefs instants, un autre niveau de réalité. Plusieurs pistes permettent d'entrevoir les premières traductions de ce sentiment d'étrangeté ressenti par l'être humain. Les expériences permettant de donner du sens à la vie sont sans doute déterminantes. Avec l'étude du travail de la pierre abordé en première partie au travers des recherches d'Olivier KELLER, une de ces pistes consiste à se focaliser sur les expériences du quotidien qui peuvent offrir un aperçu de cet ailleurs auquel l'homme se sent appartenir, au moins en partie. Très concrètement, il s'agit de sortir de soi.

S'échapper de son corps est l'une des expériences les plus humaines qui puissent être vécues. Malgré sa rareté, elle est peut-être même la plus humaine possible. Divers moments permettent ce type d'expérience : essentiellement, il est possible de sortir de soi avec les trances et les drogues, mais aussi avec les bien nommés transports de l'art et de l'affection. Platon a été parmi les plus habiles à décrire ce sentiment de dépassement de soi, lorsque l'être semble frémir et vouloir s'échapper hors du corps, devenu un instant barrière oppressante : "[les] âmes sont projetées hors d'elles-mêmes et elles ne se possèdent plus".³⁵⁵ L'amour véritable est de cette trempe. Il donne des ailes dit l'expression populaire. Et cette image, aussi triviale soit-elle, est une bonne description de ce soudain élan vers l'extérieur. L'un des plus grands écrivains du XXe siècle a magistralement saisi la nature profonde de l'amour. Dans son roman *L'homme sans qualités*, l'Autrichien Robert MUSIL analyse ainsi, à travers la voie de son narrateur, l'amour comme l'une des voies d'accès à un état second de la conscience aussi rapidement disparu qu'il s'est manifesté.³⁵⁶ Malgré le pessimisme de la description, qui insiste sur le caractère passager du phénomène et tend à le minimiser, le narrateur

354Différents auteurs ont utilisé cette expression sans pour autant que son usage se fonde toujours sur une recherche scientifique. Dans ce travail, c'est l'"*Homo spiritualis*" de Jean CLOTTES auquel il est fait référence : "Les critères de ce qui détermine l'Homme ont beaucoup évolué en un demi siècle et l'*Homo Faber* n'a plus qu'un intérêt historique. Il serait tentant de lui substituer l'*Homo spiritualis*, celui pour qui le monde se révèle beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît et qui tente de s'adapter du mieux qu'il le peut à cette complexité nouvelle en faisant appel à des forces autres que matérielles." In CLOTTES Jean, "Spiritualité et religion au Paléolithique", communication personnelle, annexe 3, article paru dans la revue Religions et Histoire, n°2, mai-juin 2005, pp.18-25.

355PLATON, *Phèdre*, traduction, introduction et notes par Luc BRISSON, suivi de *La pharmacie de Platon* de Jacques Derrida, GF Flammarion, Paris, 1992, p.123.

356"L'incroyable rapidité de ces altérations qui transforment un homme sain en un fou écumant ressortait avec évidence. Il lui semblait que cette métamorphose de la conscience par l'amour n'était qu'un cas particulier de quelque phénomène beaucoup plus général ; une soirée au théâtre, un service divin, toutes les extériorisations de l'être intérieur produisent aujourd'hui l'apparition et la disparition rapide d'un second état de conscience inséré temporairement comme un flot dans notre état normal." In MUSIL Robert, *L'homme sans qualités*, tome 1, 1930, traduction de Philippe JACCOTTET, Points, Seuil, Paris, 1995, p.144.

revient plus loin sur ce sentiment de dépassement et d'ébullition qui saisit l'être tout entier lorsqu'il est sous le coup d'une émotion qui le transcende.³⁵⁷ Plus précisément, cette émotion octroyée par l'amour correspond à la satisfaction d'un manque ou d'une insatisfaction. L'amour neutralise ainsi les angoisses de l'âme en lui fournissant pour support l'âme de l'autre.³⁵⁸ L'émotion amoureuse serait donc une échappatoire dans la mesure où elle arrache l'individu à ses interrogations en lui faisant toucher du doigt, ne serait-ce qu'un bref instant, une sorte d'unité ou de fusion avec un autre être. La solitude est rompue dans l'illusion de la complétude. Le monde prend sens et s'organise autour de l'être aimé : la focalisation des pensées sur l'objet de l'amour est ainsi un outil d'évasion et un écran formidable pour cacher, voire sublimer, les insatisfactions et l'étroitesse du quotidien. Heureusement, cet état qui est souvent celui des débuts d'une histoire sentimentale passe et, s'il ne disparaît pas, se transforme pour être compatible avec la vie de tous les jours. Il faudrait donc plutôt parler des transports de la passion plus que de l'amour : la passion n'est qu'une rencontre avec soi-même, et c'est parce qu'elle prend les traits d'une révélation, qu'elle est généralement si violente, tandis que l'amour est, ou devrait être, une rencontre au sens le plus fort du terme.

357"Les mots sautent d'arbre en arbre comme des singes, mais dans l'obscur domaine où l'on prend racine, on est privé de leur amicale entremise. Le sol ruisselait sous ses pieds. Il pouvait à peine ouvrir les yeux. Un sentiment peut-il souffler une tempête sans être le moins du monde un sentiment tempétueux? Quand on parle d'une tempête de sentiment, on pense à ces tempêtes qui font grincer l'écorce de l'homme et s'envoler ses branches au point de rompre. Dans cette tempête-ci, la surface demeurait parfaitement calme. C'était seulement, à peu près, un état de conversion, ou d'inversion : rien ne bougeait dans les traits du visage, mais au-dedans, pas un atome ne paraissait rester en place." *Idem*, p.195.

358"L'être que l'on aime paraît se dresser là où d'ordinaire il manque quelque chose. Les âmes s'unissent pour ainsi dire "dos à dos" et se rendent elles-mêmes superflues." *Id.*, p.232.

Expérience de l'ailleurs et émotion esthétique

Plus encore que l'amour, l'émotion esthétique est le pourvoyeur par excellence de ce type d'expérience. Elle pourrait même en être l'archétype parfait car, contrairement à l'amour et à l'affection en général, elle n'exige pas la médiation d'un prochain : l'homme a en lui une capacité à éprouver de l'émotion esthétique sans pour autant avoir besoin de l'autre, si ce n'est après coup pour la partager et la faire entrer dans le grand cycle des échanges humains. Ne nécessitant pas la présence ou l'action de qui que ce soit, l'émotion esthétique est peut-être ainsi l'expérience la plus intime qui soit de l'exil de l'être humain sur la terre. Pour l'expérimenter, il n'est nul besoin que des pratiques artistiques soient déjà développées : la nature suffit. Le premier homme qui s'arrêta devant un paysage pour l'admirer est le premier homme de l'humanité. Il est d'ailleurs probable que ce premier esthète ait de loin précédé le premier représentant incontesté du genre *Homo* - *Homo ergaster*, le "travailleur"³⁵⁹ dont l'apparition remonte au moins à 2 millions d'années.³⁶⁰ S'agissait-il du premier hominidé, apparu il y a au moins 7 millions d'années? Certains résultats récents permettent de revoir les schémas évolutifs qui faisaient autorité jusqu'à présent. Les découvertes effectuées depuis la trouvaille, en 1994, des restes d'*Ardipithecus ramidus*, dit Ardi, dont l'existence remonte à 4,4 millions d'années, bouleversent ainsi les représentations. Non seulement, Ardi était bipède en milieu couvert, mais, surtout, il semble que sa bipédie ait une origine sociale. Les restes d'Ardi témoignent d'une organisation en groupe complexe, c'est-à-dire d'une vie en société permettant de minimiser les risques hors du groupe mais aussi de réguler les accès de violence entre ses membres.³⁶¹ Est-il possible, dans ce cas, de lui refuser les compétences cognitives nécessaires

359 "ἐργαστήρ, ἥρος (ὁ) : travailleur [...] 1 cultivateur [...] 2 forgeron" In BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E. Egger, 1894, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 1950, p. 798.

360 "Plusieurs paléanthropologues reviennent à une définition du genre qui repose sur des différences adaptatives marquées dans les organismes. En ce qui concerne le genre *Homo*, ce sont les adaptations anatomiques et comportementales qui les amènent à se libérer de la dépendance au monde des arbres. Ce n'est pas le cas d'*"Homo" habilis*, ni celui d'*"Homo" rudolfensis*. Ainsi, tous les hominidés de la deuxième radiation de notre lignée évolutive sont au seuil du genre *Homo* mais aucun ne l'a véritablement franchi. Pour cela, il faudra attendre l'extinction des "premiers hommes" - *Homo habilis* et *Homo rudolfensis* – et l'affirmation de la grande divergence écologique entre les paranthropes et des hommes incontestables qui se manifestera vers 1,9 millions d'années avec l'apparition d'*Homo ergaster*." In PICQ Pascal, *Au commencement était l'homme, De Toumaï à Cro-Magnon*, Odile Jacob, Paris, 2003, pp. 99-100.

"A partir de 2 millions d'années, tandis que le Paléolithique "inférieur" a déjà débuté, marqué par l'apparition des premiers outils en pierre, des populations se déploient lentement sur toute la surface [de l'Afrique] et en dehors, à la fois en direction de l'Asie et de l'Europe, via le Proche-Orient. L'acteur de cette vaste dispersion est un nouveau venu, *Homo ergaster*, ancêtre direct d'*Homo sapiens*." In BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, op. cit., p. 11.

361 "De nombreuses spécialisations du genre humain sont liées à la physiologie et à l'anatomie de la reproduction. La reproduction humaine est aussi extraordinaire que notre dentition, locomotion et encéphalisation. Bien qu'il reste possible que ces caractères uniques apparaissent seulement pendant le Pleistocène, cela paraît moins probable depuis la découverte d'*Ardipithecus*, qui montre des signes très précoces d'une transformation sociale majeure. Surtout, ce sont les grands singes modernes d'Afrique qui présentent le plus de différences sur de nombreux critères, tandis qu'il est désormais établi que les caractères propres à l'évolution humaine (élimination des canines proéminentes, bipédie) étaient en place presque dès l'origine de notre groupe. [...] La bipédie présente l'avantage unique de rendre possible le transport de nourriture sur de longues distances ; un comportement qui n'est généralement pas possible pour un

pour ressentir de l'émotion esthétique?

Quoi qu'il en soit, des millénaires vont ensuite s'écouler jusqu'à l'apparition d'*Homo sapiens*, il y a 200 à 300 000 ans et l'emballlement artistique d'il y a plus de 50 000 ans. Cette explosion des représentations n'est pas spontanée : elle a certainement été préparée par une lente évolution. Il est donc très probable qu'*Homo sapiens* ait développé une sensibilité esthétique, voire des pratiques artistiques, dès ses débuts. Dans ces conditions, il est difficile de refuser à ses prédécesseurs, mais aussi aux autres espèces d'homininés qui lui sont contemporaines, toute faculté à éprouver de l'émotion esthétique. D'ailleurs, de nombreuses réalisations d'*Homo sapiens*, sur bois notamment, ne sont jamais parvenues jusqu'à l'époque contemporaine. Il pourrait en être de même pour les traces d'activités symboliques et artistiques d'autres types d'humains.³⁶² Olivier KELLER, pour sa part, met

hominoïde arboricole et quadrupède. La bipédie facilite aussi l'usage régulier d'outils rudimentaires, qu'il s'agisse de transporter des objets ou d'exploiter les ressources du milieu. Avec une organisation sociale proche de celle des singes atèles (excepté en ce qui concerne les adaptations anatomiques extrêmes à la suspension) associée à un contexte écologique du type de celui des hominidés les plus anciens, les femelles ont probablement employé la fréquente stratégie des *Pan*, sexe contre nourriture [...], tout particulièrement si la recherche de nourriture était longue. Si les zones exploitées étaient trop grandes pour permettre la défense du territoire par les mâles ou une recherche efficace et optimale de nourriture par les femelles avec des petits encore dépendants, il est possible que les critères alimentaires soient devenus cruciaux."

Traduction personnelle de : "*Many key human specializations are related to our reproductive physiology and anatomy; human reproduction is as extraordinary as our dentition, locomotion, and encephalization. Although it remains possible that such uniqueness emerged only during the Pleistocene, this is less likely in light of Ardipithecus, which shows very early evidence of a major social transformation. Moreover, it is the modern African apes that are most derived in many characters, whereas those which are specialized in human evolution (SCC elimination, bipedality) are now known to have been present near the origin of our clade. [...] A unique advantage of bipedality is that it permits food transport over long distances, a behavior not generally feasible for an arboreal or quadrupedal hominoid. Bipedality also facilitates the regular use of rudimentary tools, both as carrying devices and as implements for resource exploitation. In a partially ateline-like social structure (but lacking extreme anatomical adaptations to suspension) coupled with a likely early hominid ecological context, females might readily have employed the frequent Pan strategy of exchanging copulation for important food [...], particularly if such items required protracted search time. If obtained by male exploitation of day ranges logistically too large for territorial defense or for effective optimal foraging by females with dependent infants, such dietary items may have become pivotal.*" In LOVEJOY Claude Owen, "Reexamining Human Origins in Light of *Ardipithecus ramidus*", Science 2 October 2009: Vol. 326. no. 5949, pp. 74, 74e1-74e8
DOI: 10.1126/science.1175834

³⁶²"le graphisme, ou l'usage de signes, formes, images, combinés entre eux, implique la présence de capacités analytiques, associatives et d'abstraction qui semblent avoir déjà existé, au moins en partie, chez l'homme de Néandertal." In ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, op. cit., p.88.

Aujourd'hui, ces précautions semblent dépassées : l'avancée des connaissances permettant de considérer Néandertal et Sapiens comme des espèces ayant été à un certain moment interfécondes. Ces échanges de gènes impliquent également échanges culturels et sociaux au sens très large du terme. Les frontières de la pensée et de la culture reculent donc dans le temps et ce qui semblait relever de conquêtes tardives se révèle faire partie d'un ensemble de critères fondamentaux ayant orienté l'évolution.

Cf. en particulier les travaux de Marylène Patou-Mathis et les récentes découvertes sur les croisements génétiques entre Sapiens d'Asie et d'Europe et populations de Néandertal :

"Un modèle relatif aux origines de l'homme moderne suggère que tous les humains actuels sont issus d'une population africaine assez peu importante en nombre qui se répandit et remplaça les formes archaïques d'êtres humains sans se mélanger avec elles. Notre analyse du génome de Néandertal n'est-elle pas compatible avec cette hypothèse car les hommes de Néandertal sont en moyenne plus proches des Eurasiens que des Africains. Plus

bien en lumière ce souci esthétique à travers les échanges d'objets "de luxe" qui n'ont d'autre "utilité" que d'être de beaux objets.³⁶³ L'émotion esthétique n'entraîne sans doute pas tout de suite des formes d'art, de même que l'art, tel qu'il est envisagé actuellement est sans doute très éloigné de ce qu'il pouvait représenter pour les hommes du Paléolithique.

Cette émotion esthétique dont se montre capable l'être humain peut se définir en priorité par une impression de débordement de l'être hors de ses limites, voire d'un débordement d'être. Dans ces instants privilégiés, l'homme se sent exister – la souffrance peut également lui rappeler sa présence sur terre, mais la souffrance n'élève pas, elle enferme dans le corps plus qu'elle n'en délivre. Sous le

encore, des pans du génome des Eurasiens actuels sont très proches du génome de Néandertal et s'éloignent sensiblement de celui des autres humains modernes. Ce résultat suggère qu'entre 1 et 4% des génomes des Eurasiens sont issus d'hommes de Néandertal. [...] L'analyse du génome des hommes de Néandertal montre qu'ils ont probablement joué un rôle dans le patrimoine génétique des humains actuels non africains, même si ce rôle a été relativement mineur puisque que seulement un petit pourcentage des génomes des populations actuelles non africaines provient des Néandertaliens."

Traduction personnelle de :

"One model for modern human origins suggests that all present-day humans trace all their ancestry back to a small African population that expanded and replaced archaic forms of humans without admixture. Our analysis of the Neandertal genomes may not be compatible with this view because Neandertals are on average closer to individuals in Eurasia than to individuals in Africa. Furthermore, individuals in Eurasia today carry regions in their genome that are closely related to those in Neandertals and distant from other present-day humans. The data suggest that between 1 and 4% of the genomes of people in Eurasia are derived from Neandertals. [...] The analysis of the Neandertal genome shows that they are likely to have had a role in the genetic ancestry of present-day humans outside of Africa, although this role was relatively minor given that only a few percent of the genomes of present-day people outside Africa are derived from Neandertals." In GREEN Richard E., KRAUSE Johannes, BRIGGS Adrian W., MARICIC Tomislav, STENZEL Udo, KIRCHER Martin, PATTERSON Nick, LI Heng, ZHAI Weiwei, HSI-YANG FRITZ Markus, HANSEN Nancy F., DURAND Eric Y., MALASPINAS Anna-Sapfo, JENSEN Jeffrey D., MARQUES-BONET Tomas, ALKAN Can, PRÜFER Kay, MEYER Matthias, BURBANO Hernán A., GOOD Jeffrey M., SCHULTZ Rigo, AXIMU-PETRI Ayinuer, BUTTHOF Anne, HOBER Barbara, HÖFFNER Barbara, SIEGEMUND Madlen, WEIHMANN Antje, NUSBAUM Chad, LANDER Eric S., RUSS Carsten, NOVOD Nathaniel, AFFOURTIT Jason, EGHOLM Michael, VERNA Christine, RUDAN Pavao, BRAJKOVIC Dejana, KUCAN Zeljko, GUIC Ivan, DORONICHEV Vladimir B., GOLOVANOV Liubov V., LALUEZA-FOX Carles, DE LA RASILLA Marco, FORTEA Javier, ROSAS Antonio, SCHMITZ Ralf W., JOHNSON Philip L. F., EICHLER Evan E., FALUSH Daniel, BIRNEY Ewan, MULLIKIN James C., SLATKIN Montgomery, NIELSEN Rasmus, KELSO Janet, LACHMANN Michael, REICH David, PAABO Svante : "A Draft Sequence of the Neandertal Genome", Science 7 mai 2010: Vol. 328. no. 5979, pp. 710 – 722. DOI: 10.1126/science.1188021

³⁶³"Si, en remontant jusqu'à nos ancêtres du Paléolithique inférieur, il est plus qu'hasardeux de leur attribuer une pensée mythique-rituelle, sorte de chanson de geste intellectuelle qui incorporerait et magnifierait la gestuelle lithique, il est permis en revanche de leur attribuer un souci esthétique. [...] dans des époques plus tardives [...] les exemples abondent de circuits d'échange d'objets "de luxe" qui ne quittent jamais ce statut pour redescendre dans la sphère utilitaire. Certains beaux bifaces furent-ils des objets de luxe, amoureuxment sculptés, précieusement conservés ou intégrés dans des circuits d'échange? Cela pourrait expliquer les amas retrouvés de milliers de bifaces apparemment très peu ou pas du tout utilisés, ainsi que leur extraordinaire diffusion dans l'ancien monde. Le biface n'est alors que bel objet, source d'un plaisir esthétique indépendant de sa matière et de sa fonction originelle ; si tel est le cas, il s'agit d'un changement qualitatif considérable, puisque pour la première fois la forme créée est un objet purement cérébral, la forme pour le plaisir, la forme pour la forme." In KELLER Olivier, *Aux origines de la géométrie, Le Paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs, Préhistoire des Sciences, op. cit.*, p.98.

coup d'une émotion esthétique, l'homme est comme aspiré vers un autre niveau de réalité.³⁶⁴ Devant un paysage d'une beauté qui le touche et l'émeut, l'être humain expérimente une sorte de déracinement : son être voudrait rejoindre quelque chose, peut-être se fondre dans ce paysage, en tout cas s'échapper de son corps. Et si la conscience d'exister, d'habitude si discrète dans le quotidien, se manifeste soudain de manière si aiguë que l'être humain en est poussé à vouloir tenter de s'élever vers autre chose, il ne lui est alors pas difficile d'imaginer qu'il est lui-même autre chose. Lorsqu'il "subit" une émotion esthétique, qu'il est sous l'emprise totale du Beau, l'homme n'est jamais si humain que dans ces instants où il voudrait être hors de lui car il participe alors effectivement à quelque chose de plus grand qu'il va classer dans le domaine du divin, du sacré au sens large, du suprahumain³⁶⁵. Paradoxalement, le moment où il se trouve correspond exactement à ce qu'il va considérer relever du surnaturel, comme si, dès le départ, l'homme s'affirmait comme *autre*, extérieur à la nature qui l'englobe et dont il est issu.³⁶⁶

Cette transcendance de l'être humain est donc aussi une déchirure : elle signale son expulsion du monde, son éternelle errance de l'autre côté d'un miroir qui ne devient transparent que lors de ces moments d'apparent égarement. S'il est plus facile de vivre sans, l'être humain à qui l'émotion esthétique n'a jamais fait sentir son caractère particulier n'a pas accès à l'humanité dans toutes ses dimensions. BAUDELAIRE a été l'un des grands promoteurs de l'émotion esthétique, au point de la

364 Joël DEHASSE, vétérinaire psychologue, propose une définition de l'émotion qui convient aussi pour l'être humain : "il s'agit d'un état cognitif particulier, entraînant la perte de la sérénité et une agitation subjective et des réactions physiologiques, expressives et comportementales typiques. L'étymologie du mot émotion est comparable à celle de motivation; émotion vient de *e-movere*, c'est-à-dire mouvoir (émouvoir), bouger, s'agiter. Si on cherche des synonymes, on trouvera émoi, trouble, sentiment, ébranlement, voire même passion. L'émotion est bien *une turbulence qui pousse à l'action*; c'est une motivation." In DEHASSE Joël, *Tout sur la psychologie du chat*, op. cit., p.462.

365 "A commencé alors un des crépuscules les plus vastes du monde, impossible à décrire. Il couvrait toute la voûte céleste, nord, sud, est, ouest... On ne savait de quel côté le soleil se couchait, un ciel tout entier de rose et d'or, puis de mauve et de bleu, puis de mauve et d'incarnat, s'installant avec fureur. Manaus à tribord. Les eaux noires en dessous. Ça donnait envie de crier, de mourir d'amour, de tout oublier. Quand l'intensité du plaisir fut telle qu'elle entrava ma jouissance, j'avais les yeux remplis de larmes." In ANDRADE Mário (de), *L'apprenti touriste*, 1927, traduction de Monique LE MOING et Marie-Pierre MAZEAS, préface de Gilles LAPOUGE, La Quinzaine Littéraire, Collection Voyager avec..., Louis Vuitton, Paris, 1996, pp.96-97.

"Nous croisons un train, un "à l'heure" comme on dit ici. Un clair de lune sublime tombe sur la terre. Autour du train, tout est baigné d'une luminosité enchantée, mystique, mystère. Et je chante, je chante du soir au matin, sans retenue. Je chante au clair de lune, intarissable, dans une extase totalement incontrôlée, de ma plus belle voix, sans forcer, ma vraie nature, bonne chaude, ample, sauvage sans sous-entendus, généreuse. Ce que je sens en moi! Je ne le sais pas moi-même! Impossible de savoir, ni d'analyser, je suis météorisé par le clair de lune, un clair de lune comme je n'en ai jamais vu, il me ... dans la peau, dans les yeux, dans la bouche, dans le sexe, dans mes mains indiscrètes. Indiscrètes de clair de lune, rien de plus. Je suis le clair de lune! Et soudain je me recroqueville, je suis tout calme, tout petit, vibrant, immense, fulgurant de l'intérieur, sans pensées, sans pouvoir penser, c'est tout." *Idem*, p.115.

366 "Les figures fondamentales de l'être humain s'enracinent sans exception dans une expérience prédominante : l'homme est toujours *ailleurs*." In DELSOL Chantal, *Qu'est-ce que l'homme? Cours familial d'anthropologie*, La nuit surveillée, CERF, Paris, 2008, p.15.

L'ailleurs est cet espace vers où tend la quête. Compte tenu, de la nature terrestre de l'être humain et de l'enracinement de son imaginaire dans la nature qui l'environne, il semble plus juste de considérer que l'homme sans être toujours ailleurs, se considère toujours – ou presque – originaire *d'un* ailleurs. Il est d'ailleurs plus qu'ailleurs.

préférer à la vie elle-même et à ses contemporains. Ses critiques artistiques dressent ainsi un tableau de cette autre monde, monde idéal dont les portes sont rarement ouvertes à l'homme.³⁶⁷

Le propre de l'émotion esthétique n'est pas de mettre en relation l'homme et la nature, mais bien plutôt de permettre un accès à la matrice originelle dont l'être humain serait coupé du fait de son exil terrestre. Les voies d'accès à ce monde supraterrrestre sont avant tout celles de la sensibilité – comme le rappelle l'étymologie d'esthétique.³⁶⁸ Les différents sens en grec ancien parlent de sentir *ou* de comprendre. La différence est cependant moins importante qu'il n'y paraît : le sens premier de comprendre – littéralement prendre avec soi³⁶⁹ – indique bien la nécessaire imprégnation qu'exige l'émotion esthétique pour être vécue : raison et sensibilité ne s'opposent pas dans l'émotion esthétique. Au contraire, la sensibilité rend possible l'intelligence. Elle est d'ailleurs elle-même intelligence : perception d'un autre degré de réalité, plus intense et plus réel encore que la réalité immédiatement perceptible. Ainsi, en transcendant la nature terrestre, l'émotion esthétique dévoile à l'être humain l'existence d'un autre monde. A ce titre, elle joua sans doute un grand rôle dans la naissance de la pensée symbolique, premier type de pensée développé par l'être humain et condition *sine qua non* de l'émergence de la raison.³⁷⁰

367 "M'est-il permis à moi-même de raconter, de rendre avec des paroles la traduction inévitable que mon imagination fit du même morceau, lorsque je l'entendis pour la première fois, les yeux fermés, et que je me sentis pour ainsi dire enlevé de terre? [...] Je me sentis délivré *des liens de la pesanteur*, et je retrouvai par le souvenir l'extraordinaire volupté qui circule dans *les lieux hauts* [...]. Ensuite je me peignis involontairement l'état délicieux d'un homme en proie à une grande rêverie dans une solitude absolue, mais une solitude avec *un immense horizon* et une *large lumière diffuse*; *l'immensité* sans autre décor qu'elle-même. [...] Alors je conçus pleinement l'idée d'une âme se mouvant dans un milieu lumineux, d'une extase *faite de volupté et de connaissance*, et planant au-dessus et bien loin du monde naturel." In "Richard Wagner et "Tannhäuser" à Paris", BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, op. cit., pp.1213-1214.

368 "*αἰσθάνομαι* [...] 1 percevoir par les sens [...] 2 percevoir par l'intelligence", "*αἰσθητικός* [...] 1 qui a la faculté de sentir *ou* de comprendre [...] 2 qui peut être perçu par les sens" In BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec – français*, op. cit., pp. 49-50.

369 "*compréhendo* (*comprendo*) [...] 1 saisir ensemble : a) unir, lier [...] b) embrasser, enfermer [...] 4 saisir par l'intelligence, embrasser par la pensée." In GAFFIOT Félix, *Dictionnaire abrégé latin – français*, Hachette, Edition n°34, 1994, p.132.

370 "La pensée symbolique n'est pas le domaine exclusif de l'enfant, du poète ou du déséquilibré : elle est consubstantielle à l'être humain : elle précède le langage et la raison discursive." In ELIADE Mircea, *Images et symboles*, op. cit., p.13.

Origine possible de la pensée symbolique

Homo sapiens est le "produit" d'une longue évolution : en ce sens, l'homme moderne a bénéficié des essais des espèces qui l'ont précédé et s'est certainement enrichi au contact de celles qui ont accompagné ses débuts. Il n'est sans doute pas le seul à avoir été capable de penser. Ses contemporains devaient sans doute le pouvoir également. Toutefois, pour plus de facilité, les propos qui suivent se focalisent sur *Homo sapiens*.

La perception de son étrangeté sur la terre a ouvert à l'homme les portes de la pensée. Sans ce sentiment – même fugace - de décalage avec le monde environnant, *Homo sapiens* n'aurait pas eu la même histoire. La nature profonde de l'homme moderne est ainsi justement de n'être nulle part réellement à sa place. Etranger mais explorateur, il va peu à peu se forger une "carte" de cet autre monde qu'il ne fait qu'entrevoir, mais dont il soupçonne l'étendue : l'infini, la part des dieux, le lieu de la perfection absolue et de la félicité la plus pure dont le monde terrestre n'est que le pâle reflet.³⁷¹ Ainsi, dans la pensée archaïque, le vrai et le sacré se confondent. La pensée symbolique implique le sentiment religieux au sens le plus large qui soit. Aujourd'hui encore, l'athée le plus hostile à toute pensée religieuse ne peut se passer de transcendance et donc de sacré. Même dépourvu de foi, l'être humain est toujours en quête de ce lien entre sa nature profonde et un espace plus grand, plus intense, plus vivant où l'être qui est en lui peut se déployer et s'affranchir des contraintes du quotidien. Le sentiment d'exister est à ce prix. L'homme moderne doit ainsi, depuis ses débuts, payer par un sentiment d'exil douloureux ses brèves incursions dans un ailleurs qu'il sait être sien mais dont l'accès lui est accordé avec parcimonie.³⁷²

L'être humain est donc condamné à n'atteindre que lors de courts instants ce sacré qui illumine sa vie et rend les grandes énigmes de l'existence supportables. Mais cette fatalité qui place l'homme dans un état de manque permanent est également la garantie de sa survie. L'être humain n'est pas un pur esprit et il serait ridicule de vouloir oublier la réalité extérieure. Même si cette dernière n'est jamais saisie dans sa totalité et qu'elle dépend toujours des capacités cognitives des individus, elle ne peut pas être ignorée. D'ailleurs, vivre sempiternellement dans le sacré deviendrait vite ennuyeux et empêcherait de le distinguer du profane. Si le sacré exceptionnel devenait quotidien, donc banal, il serait dissout. De même, la transcendance est coûteuse en énergie : une créature réelle ne doit pas y consacrer tout son temps si elle ne veut pas dépérir. Si rien n'empêche de courir après le sacré toute sa vie, il n'y aurait rien de bon à y passer toute son existence. Le quotidien, pour être trop

371 "Un objet ou une action acquièrent une valeur, et, ce faisant, deviennent réels, parce qu'ils participent, d'une manière ou d'une autre, à une réalité qui les transcende." In ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p.15.

372 "Le sacré est ce qui donne la vie et ce qui la ravit, c'est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd. Mais c'est aussi ce qu'on ne saurait en aucun cas posséder pleinement en même temps qu'elle." In CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, 1950, Folio essais, Gallimard, Paris, 2002, p.183.

étroit, n'en est pas moins un endroit relativement confortable où l'être humain peut s'économiser et profiter du temps qui passe sans prendre trop de risques. Pourtant, l'homme ne cesse de lancer des signaux de détresse vers un ailleurs qu'il entraperçoit. Bien avant les récits mythiques dont la trame a été conservée jusqu'à ce jour, d'autres traces de ces appels en direction d'un "autre monde" restent fixées sur les parois des sites préhistoriques. Plus spectaculaire encore que le travail de la pierre analysé sous un angle novateur par Olivier KELLER, l'art pariétal est un vestige de la pensée symbolique des origines. Car, contrairement à ce qui est parfois avancé pour les décrire, les figures rupestres de la préhistoire relèvent bien avant tout du symbole.³⁷³

Le symbole peut être défini comme une association de deux réalités : l'une terrestre, l'autre appartenant à l'univers des dieux ; la combinaison des deux permettant la manifestation profane d'un élément du sacré. Les deux mondes sont ainsi toujours liés. La condition humaine résidant dans un entre-deux assez inconfortable, il n'est pas surprenant que la conception la plus basique de l'univers repose sur le dualisme entre l'ici et l'ailleurs, qui fait son apparition avec le travail de la pierre et probablement avec l'émotion esthétique. Le caractère binaire du raisonnement que révèlent la plupart des constructions symboliques – un symbole ayant toujours au moins une face visible et une invisible, un aspect positif et un aspect négatif, sans que ces dimensions ne se recouvrent forcément – est peut-être lié aux expériences sensibles les plus communes : alternance du jour et de la nuit, de la vie et de la mort, existence d'un pôle féminin et d'un pôle masculin, etc. Ces expériences de la dualité fondamentale du monde n'expliquent bien sûr pas tout. Néanmoins, il semble difficile de nier leur influence. Association d'un élément terrestre et d'un élément "obscur" ou inaccessible par les sens, les symboles permettent de saisir la réalité qui se dérobe et d'expliquer le monde. Ainsi, l'être humain ayant besoin de repères pour vivre, ils disent ce qui est et ce qui n'est pas : ce qui est créé et ce qui relève de l'incrée, parfois assimilé au Mal lui-même, du possible, du devenir, ce qui

373 "Dans l'art des chasseurs évolués, la scène est habituelle, qu'il s'agisse d'une scène de chasse, d'activité quotidienne, de culte, de danse, etc. La thématique est limitée. Chez les chasseurs archaïques, il ne semble pas qu'aient été représentées de vraies scènes descriptives d'épisodes, ni au Paléolithique supérieur européen, ni dans d'autres ensembles d'art rupestre. Ce qui apparaît, ce sont des associations et des compositions au contenu symbolique. [...] Dans l'évolution de l'art, les associations symboliques anticipent très largement l'usage de la scène." In ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, op. cit., p.121.

"Un art naturaliste est présent en divers moments et lieux du Paléolithique supérieur européen, mais il cède souvent la place à une transcription de la réalité selon des formules schématiques beaucoup plus détachées du réel. D'autre part, cette "curiosité" pour le monde caractérise surtout le Magdalénien. Avant, ailleurs, le bestiaire représenté est beaucoup plus sélectif et, même s'il existe des exceptions célèbres, les œuvres moins naturalistes. On peut donc distinguer deux tendances : d'une part, un bestiaire "structurel" de la pensée symbolique des populations Paléolithiques, organisé autour de la représentation dominante du cheval et du bison [...]. D'autre part, un bestiaire "conjoncturel", propre au Magdalénien, que les artistes, tout en conservant leur place prépondérante aux chevaux, bisons [...] n'hésitent pas à élargir à beaucoup d'autres animaux [...] En somme, la plupart des animaux représentés apparaissent comme des motifs détachés de toute référence explicite à l'espace naturel où ils ont été observés, quel que soit leur degré de précision. De telle sorte que, dans l'art mobilier comme pariétal, l'inscription des sujets dans un espace répondant à une organisation symbolique paraît souvent, du moins à nos yeux, prendre résolument le pas sur la volonté de décrire un espace physique." In BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, op. cit., pp.280-283.

tient du désordre premier.³⁷⁴

Pour habiter le monde terrestre, l'être humain n'a donc pas d'autre choix que de se glisser du côté du monde idéal dont les symboles lui offrent un aperçu. En exil sur la terre, l'être humain doit renoncer à la nature sauvage par des actes fondateurs, créateurs qui, en répétant les gestes premiers qu'il attribue au monde sacré, vont rendre possible son existence. L'ancêtre direct de l'homme moderne, *Homo ergaster*, le travailleur, ne pouvait pas être mieux nommé : le "premier" homme est certainement né de ce besoin de transcendance et de cette nécessité de refléter dans ses actes les logiques à l'œuvre dans cet ailleurs vers lequel une partie de ses efforts tendaient. Ainsi, alors qu'il bénéficie d'un degré de sécurité jamais atteint dans le monde vivant, l'homme n'est paradoxalement pas fait pour le repos : imitateur mais surtout créateur par définition, il n'exprime sa propre nature que par ses efforts incessants de civilisation. Le monde des premiers hommes était donc nécessairement complexe et fondé sur le sentiment religieux, au sens étymologique le plus simple d'un lien avec un autre degré de réalité. A ce titre, de même que la sécurité semble l'élément essentiel, déclencheur de l'humanisation, l'émotion esthétique peut être envisagée, avec le travail de la pierre, comme l'une des sources de l'émergence du sentiment religieux qui pourrait, à son tour, être élevé au rang de propre de l'homme, sorte de corollaire obligé du sentiment d'isolement qui gagne l'être humain à mesure qu'il prend conscience de son éloignement de la nature. Car, même si la sécurité dont profite l'être humain lui offre des conditions de vie d'une qualité sans doute jamais égalée dans le monde vivant avant lui, elle lui laisse tout le loisir d'envisager la futilité de son existence au regard de ses exigences. La spiritualité, loin d'avoir été "inventée" pour se consoler, semble, bien au contraire, l'un des pires tourments de l'humanité. Il est ainsi bien plus facile de supporter sa condition lorsqu'aucune autre solution n'est envisagée. Malgré les dangers qu'elles encourent, les antilopes ne sont sans doute pas tristes de leur sort : elles n'en ont ni le temps ni l'utilité. L'être humain, du fait de sa conscience d'être, sinon entre deux mondes, du moins pas tout à fait à sa place sur la terre, est ainsi peut-être la créature la plus prédisposée au malheur, bien que, paradoxalement, elle soit la moins exposée aux dangers de la nature.

Puisque la spiritualité ne peut pas être envisagée comme une source d'apaisement, il apparaît assez

374 "le monde qui nous entoure, dans lequel on sent la présence et l'œuvre de l'homme – les montagnes qu'il gravit, les régions peuplées et cultivées, les fleuves navigables, les villes, sanctuaires – ont un archétype extraterrestre, conçu soit comme un "plan", comme une "forme", soit purement et simplement comme un "double" existant précisément à un niveau cosmique supérieur. Mais tout dans le "monde qui nous entoure" n'a pas un prototype de cette espèce. Par exemple, les régions désertiques habitées par des monstres, les territoires incultes, les mers inconnues [...] ne partagent pas avec Babylone ou le *nome* égyptien le privilège d'un prototype différencié. Ils correspondent à un modèle mythique, mais d'une autre nature : toutes ces régions sauvages [...] sont assimilées au chaos; elles participent encore de la modalité indifférenciée, informe, d'avant la Création. C'est pourquoi, lorsqu'en prend possession d'un tel territoire, c'est-à-dire quand on commence à l'exploiter, on accomplit des rites qui répètent symboliquement l'acte de la Création; la zone inculte est d'abord "cosmisée", ensuite habitée." In ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p.21.

peu logique de se figurer que l'idée d'une vie après la mort puisse servir de "remontant". L'homme serait bien plus tranquille s'il n'y avait jamais pensé. Toutefois, l'être humain étant une créature "cérébrale", sa quête de spiritualité, pour être souvent douloureuse, n'en est pas moins dépourvue de plaisirs. Encore une fois, la loi de l'équilibre semble s'appliquer : l'homme a beau avoir des élans vers l'ailleurs, il ne peut y goûter qu'avec modération. Il est un être de la moyenne : pour vivre, il a besoin des deux éléments qui le constituent. Le besoin de rites à l'époque actuelle s'inscrit ainsi dans le cadre de la pensée symbolique des origines dont l'être humain ne peut jamais se défaire tout à fait, sauf à se perdre irrémédiablement : *"On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIXe siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais."*³⁷⁵

Pour que son univers ne soit pas dépourvu de sens et qu'il puisse l'habiter, l'être humain a besoin de l'investir, de le recouvrir d'une couche de significations qu'il puise dans les profondeurs de la pensée symbolique des origines. Ainsi, puisqu'il renouvelle en permanence la création du monde,³⁷⁶ il est toujours en lien avec cet homme premier qui sommeille en lui. Les différences entre les civilisations et les cultures ne doivent pas induire en erreur. Si les spécificités qui sont le fruit d'histoires particulières peuvent brouiller la compréhension du phénomène civilisationnel en lui-même et laisser croire que les divergences sont irréductibles, l'étude des mythes et des symboles permet quant à elle de rétablir la vérité : l'identité de l'homme, et indubitablement celle de l'homme moderne, réside pour l'essentiel dans cette pensée mythique des origines née de ce sentiment d'étrangeté universellement partagé et initié, en partie, par la découverte de l'émotion esthétique.³⁷⁷

Si l'utilisation par ELIADE de la majuscule pour le terme "vie" soulève des difficultés – la véritable matrice n'étant pas identifiable à la nature sauvage, cette synthèse de la vocation spirituelle de l'homme permet cependant de mettre en évidence l'équation opérée systématiquement par l'être humain entre cet ailleurs qu'il expérimente en de rares occasions et un temps mythique des origines

³⁷⁵ELIADE Mircea, *Images et symboles*, op. cit., p.12.

³⁷⁶La création du monde à laquelle il est fait référence ne correspond pas à l'installation au centre du monde qui est un "produit symbolique" de la fracture néolithique. Il s'agit, d'une façon plus générale, de répéter rituellement sous une forme symbolique, c'est-à-dire évocatrice, le moment de la création. Les peuples chasseurs-cueilleurs ne se considèrent pas au centre du monde et ne placent pas non plus le monde sacré dans un ailleurs céleste inaccessible, mais ils ont cependant des genèses.

³⁷⁷"Chaque être historique porte en soi une grande partie de l'humanité d'avant l'histoire. C'est là un point qu'on n'a jamais oublié, même aux temps les plus incléments du positivisme : qui savait mieux qu'un positiviste que l'homme est un "animal", défini et régi par les mêmes instincts que ses frères les animaux? Constatation exacte, mais partielle, serve d'un plan exclusif de références. On commence à voir aujourd'hui que la partie anhistorique de tout être humain ne va pas se perdre, comme on le pensait au XIXe siècle, dans le règne animal et, en fin de compte, dans la "Vie", mais, au contraire, bifurque et s'élève bien au-dessus d'elle : cette partie anhistorique de l'être humain porte, telle une médaille, l'empreinte du souvenir d'une existence plus riche, plus complète, presque béatifique." In ELIADE Mircea, *Images et symboles*, op. cit., p.14.

paré de toutes les vertus. Cette équation n'allait pourtant pas de soi : pourquoi basculer dans un passé mythique les révélations que permet la pensée symbolique? L'homme aurait pu se contenter d'un ailleurs parallèle à son existence ou servant de prototype d'un monde futur dont il serait la promesse. La question du souvenir pose celle de la place de l'homme : cette conception universelle de cet ailleurs comme le souvenir d'un temps mythique implique l'idée d'un arrachement à une matrice originelle, elle est une preuve de la nature "déchue" de l'être humain. Universellement, l'homme s'est senti privé d'une partie de son être qu'il devait travailler à récupérer. La thèse en faveur d'une transmission d'un regret du temps d'avant la grande dispersion se trouve renforcée par cette lecture toujours similaire de "l'histoire" de l'homme moderne. Il ne sera peut-être jamais possible de la prouver, mais il faut reconnaître que cette lecture "à sens unique" est pour le moins troublante. Malheureusement, faute de témoignages autres que des productions d'outils ou quelques vestiges de rites funéraires, les autres représentants du genre *Homo* ne dévoilent presque rien de leur intimité symbolique. Bien sûr, l'explosion symbolique qui célèbre la naissance d'*Homo sapiens* n'est pas une modification "spontanée" de l'être humain : elle a été longuement préparée en amont, mais de ces ébauches de symbolisme, de ces premiers émois esthétiques il n'y a aujourd'hui aucune trace irréfutable, même en ce qui concerne le travail de la pierre. La conscience de la mort et les tentatives pour la conjurer ou pour en adoucir la réalité, les parades des vivants pour continuer de vivre après la mort des proches précèdent de beaucoup les premières traces d'art. Elles permettent de penser que le sentiment d'un ailleurs avait certainement déjà fait son chemin dans les esprits, mais elles n'offrent aucune réponse certaine : la mort peut rendre triste ou effrayer, mais elle ne suscite pas forcément la croyance. Avant de concevoir l'espoir d'un autre monde, il faut l'avoir entrevu et avoir senti que sa vraie nature aspirait à s'y fondre. Certains animaux présentent d'ailleurs des signes d'une certaine sensibilité à la mort : ils semblent éprouver de la peine, voire s'imaginer à la place du mort et s'en effrayer ou s'en désoler,³⁷⁸ mais ils ne semblent pas pour autant développer

378"Les bonobos semblent capables de se mettre à la place de quelqu'un d'autre." In WAAL Frans B. M. (de), LANTING Frans, *Bonobos, Le bonheur d'être singe*, 1997, Le temps des sciences, Fayard, Paris, 1999, p.35.

Des publications beaucoup plus récentes témoignent du soin apportés aux mourants et aux morts chez les chimpanzées. Ainsi, certaines femelles peuvent porter leur petit mort pendant des semaines, éloigner les mouches du corps et montrer des signes de détresse face à la perte de leur progéniture. Cf à ce propos BIRO Dora, HUMLE Tatyana, KOOPS Kathelijne, SOUSA Claudia, HAYASHI Misato et MATSUZAWA Tetsuro, "Chimpanzee mothers at Bossou, Guinea carry the mummified remains of their dead infants", *Current Biology*, [Volume 20, Issue 8](#), R351-R352, 27 avril 2010, Elsevier, doi:10.1016/j.cub.2010.02.031 (licence n° 2470710127198)

Plus intéressant encore, certains chimpanzés ont été observés alors qu'ils accompagnaient des congénères mourants : "Les réponses du groupe comprennent les soins de la femelle avant sa mort, l'inspection du corps et la recherche de signes de vie au moment de la mort, l'agressivité des mâles vis-à-vis du cadavre, la veille effectuée auprès de la morte par sa fille adulte, le lavage du corps puis l'évitement qui s'ensuit du lieu où la mort est survenue. Sans symboles ni rituels relatifs à la mort, les chimpanzés présentent des comportements qui rappellent les attitudes des êtres humains face à la mort d'un proche parent."

Traduction personnelle de : "*Group responses include pre-death care of the female, close inspection and testing for signs of life at the moment of death, male aggression towards the corpse, all-night attendance by the deceased's adult daughter, cleaning the corpse, and later avoidance of the place where death occurred. Without death-related*

de systèmes symboliques nés d'un vrai sentiment de déchirure. Cette intelligence de la mort comme irrémédiable ne va pas obligatoirement de pair avec la conception d'un au-delà. Il est même possible que le fait d'enterrer les morts relève, à la base, d'une stricte adaptation évolutive destinée à limiter les maladies, sans compter que les rites procurent une forme de réconfort et donc de bien-être aux survivants.

Pour créer, l'être humain calque donc ses actions sur le souvenir mythique des premiers gestes créateurs. Chaque fondation s'appuie sur des rites qui lui permettent de puiser dans l'énergie primordiale de la création. Les rites renouent avec les forces premières qui présidèrent à la naissance du monde, et à sa refondation après chaque grand cataclysme. Après la dernière période glaciaire, ils vont donner également à l'espace de la nouvelle création la dimension d'un centre du monde. Alors que les populations de l'immédiat âge postglaciaire, le mésolithique, étaient certainement strictement des populations de chasseurs-cueilleurs, celles dont l'ordre du monde et le mode de vie seront bouleversés par la sédentarisation opérée au Néolithique vont s'installer au centre du monde, comme il a été vu dans le troisième chapitre ; phénomène que Mircea ELIADE avait bien mis en évidence.³⁷⁹ Or, le centre du monde, lieu de la création par excellence après la fracture néolithique, est aussi celui de ce monde parfait où l'être aspire à retourner. Pour la pensée traditionnelle, il existe ainsi une équivalence stricte entre la matrice originelle et le paradis : *"Le Paradis où Adam fut créé à partir du limon se trouve, bien entendu, au centre du Cosmos. Le Paradis était le "nombril de la Terre"."*³⁸⁰ L'espace sacré des centres est donc, à partir de la fracture néolithique, un accès à ce paradis dont l'homme se languit : la nostalgie du paradis et celle des

symbols or rituals, chimpanzees show several behaviours that recall human responses to the death of a close relative." Extrait du résumé de : ANDERSON James R., GILLIES Alasdair et LOCK Louise C., "Pan thanatology", Current Biology, [Volume 20, Issue 8](#), R349-R351, 27 avril 2010, Elsevier, doi:10.1016/j.cub.2010.02.010 (licence n° 2470721060588)

Il n'est pas certain qu'il ne s'agisse pas de rituels. Un rituel est une mise en scène mais il peut aussi être une routine mise en place à certaines occasions – parfois très anodines. Les maîtres d'animaux de compagnies établissent des "rituels" avec leurs compagnons : rituel de nourrissage, de sortie, de coucher etc. Les parents de jeunes enfants également. L'usage du terme rituel est peut-être abusif mais il témoigne d'une forme de répétition. En ce sens, les actes exécutés par les membres du groupe au moment de la mort d'un des leurs correspondent peut-être à une "routine" et pourraient tout aussi bien permettre d'entamer un processus de détachement, c'est-à-dire de deuil.

Les animaux sociaux, et tout particulièrement les grands primates, sont doués d'empathie. Ils nouent des alliances, forment des clans : il est donc tout à fait improbable que la mort d'un individu ne perturbe pas ceux dont il était proche. Les réponses comportementales observées pourraient ainsi correspondre à un besoin de se rassurer et d'accepter la disparition. Les pratiques funéraires observées chez les chimpanzés permettent ainsi de penser que les premiers rites pratiqués à l'occasion de la mort d'un membre du groupe chez les premiers hommes ont pu relever uniquement du besoin de se réconforter plutôt que de faciliter le passage du mort vers un autre monde.

Si d'autres observations viennent conforter les théories avancées par ANDERSON et son équipe, il est probable qu'il faudra renoncer à expliquer la naissance de la spiritualité par la peur de la mort comme le font encore de nombreux auteurs.

379"Par le paradoxe du rite, tout espace consacré coïncide avec le Centre du Monde, tout comme le temps d'un rituel quelconque coïncide avec le temps mythique du "commencement". Par la répétition de l'acte cosmogonique, le temps concret, dans lequel s'effectue la construction, est projeté dans le temps mythique, *in illo tempore* où la fondation du monde a eu lieu." In ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., pp.33-34.

380Idem, p.29.

origines doivent donc être tenues pour équivalentes.³⁸¹ La construction du "souvenir" de la matrice première et parfaite, source de vie, s'appuie ainsi sur la conception d'un modèle originel servant non seulement de prototype au monde terrestre mais aussi de refuge.

Paradoxalement, alors que le sacré crée un centre, à partir de la fracture néolithique, et que la nature de ce centre participe de la nature du paradis, l'être humain se révèle toujours en manque de paradis. L'impossibilité d'habiter un espace sacré en permanence le renvoie à son caractère imparfait d'être hybride dont la partie divine peine à l'emporter sur la partie terrestre. La souffrance inhérente à l'identité humaine repose sur la conscience aiguë de cet entre-deux dont l'homme n'arrive pas à se satisfaire. Si, dans les mythes, cette double nature divine et terrestre est généralement le privilège des êtres d'exception, elle est, dans la réalité, le lot de chacun. Les héros antiques, dont les parcours sont semés d'embûches, peuvent ainsi être regardés comme des modélisations exagérées de l'être humain. Leur dimension exceptionnelle conférée par les mythes n'est qu'une manière pour l'homme de conjurer cette obligation de dépassement de soi sans laquelle la vie humaine n'est qu'une morne répétition des schémas ancestraux. La nécessité d'inventer et de créer qui donne à l'homme son identité rend également son existence périlleuse et fatigante. Les rites et les croyances permettent d'adoucir le sort de chacun grâce à une codification qui facilite l'accès au divin.

Les difficultés de l'homme européen postmoderne peuvent, en partie, être considérées comme une conséquence de la remise en cause de la pensée traditionnelle par la modernité. La valorisation et la libération progressive de l'individu – en particulier via la reconnaissance de la liberté de conscience de chacun, le grand gain de la laïcité – s'accompagnent d'une perte de repères collectifs qui redonne à la vie humaine la complexité des origines : comme si l'être humain était revenu au temps d'avant les mythes – même si ce temps n'a jamais existé -, au temps de la création première. Le caractère inconfortable de cette recherche permanente de sens favorise ainsi la quête d'un paradis où la vie serait plus facile. Pourtant, la situation de l'homme postmoderne est en elle-même une situation extrêmement intéressante : parviendra-t-il à ne pas étouffer la part archaïque qui lui est

381 "L'itinéraire qui conduit au "Centre" est semé d'obstacles, et pourtant chaque cité, chaque temple, chaque demeure, se trouve au Centre de l'Univers. [...] Tout ceci semble montrer que l'homme ne peut vivre que dans un espace sacré, dans le "Centre". On observe qu'un groupe de traditions atteste le désir de l'homme de se retrouver sans effort au "Centre du Monde", tandis qu'un autre groupe insiste sur la difficulté et par suite le mérite qu'il y a à pouvoir y pénétrer. [...] Le fait que la première d'entre elles – celle qui permet la construction du "Centre" dans la maison même de l'homme, celle de la "facilité" – se trouve presque partout, nous invite à la considérer comme la plus significative. Elle met en relief une certaine situation humaine que nous pourrions appeler la nostalgie du paradis. Nous entendons par là le désir de se trouver toujours et sans effort au Centre du Monde, au cœur de la réalité, et en raccourci, de dépasser d'une manière naturelle la condition humaine et de recouvrer la condition divine, un chrétien dirait : la condition d'avant la chute." In ELIADE Mircea, *Images et symboles*, op. cit., pp.69-70.

Les chercheurs dans la mouvance d'Olivier KELLER diraient aujourd'hui : la condition d'avant les bouleversements climatiques qui ont infléchi régulièrement le cours des constructions imaginaires de ces derniers 10 000 ans, voire tous les bouleversements climatiques précédents et, plus loin encore, avec Emmanuel ANATI notamment, la condition d'avant la grande dispersion.

consubstantielle et à élaborer de nouveaux modèles de société alliant connaissance des structures profondes de l'esprit humain et libertés individuelles?

La recherche d'un ailleurs, le sentiment de sortir de soi, l'intuition d'un décalage avec le réel, tous ces paramètres fondent la pensée symbolique et sont les soubassements du psychisme humain. A ce titre, l'*Homo spiritualis* de Jean CLOTTESS semble donc bien plus approprié pour décrire l'homme que des expressions beaucoup plus étroites telles que l'*Homo aestheticus* utilisée avec une étonnante naïveté par Michel Lorblanchet³⁸² ou même que l'*Homo symbolicus* de Gilbert Durand.³⁸³

382"Le concept même de "naissance" ou "d'origine" de l'art peut paraître inadéquat, puisque l'homme est artiste par nature et que l'histoire de l'art commence avec celle de l'homme. Dans ses pulsions et ses réalisations artistiques, l'homme exprime sa vitalité, sa capacité à établir un rapport bénéfique et positif avec son environnement, à humaniser la nature ; son comportement d'artiste constitue un des caractères sélectifs favorables à l'évolution de l'espèce humaine. Dès son origine, l'homme est dans tous les sens du terme un "*Homo Aestheticus*" comme l'affirment également avec conviction l'anthropologue américaine Ellen Dissanayake (1995) et le philosophe français Luc Ferry (1990)." In LORBLANCHET Michel, "L'origine de l'art", p.131, Diogène : Naissance de la pensée symbolique, 214, PUF, avril 2006, pp.116-131.

Il semble en effet beaucoup plus probable que l'émotion esthétique ait précédé les premières formes d'art. De même, il faudrait aussi avancer une définition de l'art, ce que ne fait pas Michel LORBLANCHET si ce n'est en réduisant l'émotion esthétique à son extériorisation par l'art et l'art à la seule dimension émotionnelle de l'esthétique. Or, l'art implique le regard de l'autre pour être qualifié. En un sens, il réclame une "sanction" sociale qui l'identifie comme art et lui confère une "utilité" symbolique pour le groupe.

Ellen DISSANAYAKE défend également, dans toute son œuvre, que l'esthétique puis la production artistique répondent à des besoins essentiels et ont été favorisés par l'évolution. Et s'il s'agissait du contraire? La sensibilité dans le rapport à l'autre, c'est-à-dire essentiellement – et pour simplifier – l'empathie, participe de la stratégie des espèces de mammifères sociaux pour faciliter la survie, tout particulièrement chez les primates. Mais le sentiment d'arrachement et de décalage opéré par l'émotion esthétique sont-ils nécessaires? Pourraient-ils être un accident de l'évolution? L'être humain avait sans doute besoin de ces éléments déclencheurs pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. Mais il aurait pu également habiter le monde d'une manière toute différente, comme le font aujourd'hui les grands singes.

Quant au livre de Luc Ferry auquel il est fait allusion, le propos porte bien plus sur l'envahissement de l'œuvre d'art par l'individualité au fil des siècles que sur un quelconque essai de définition globale du sens de l'esthétique et des aptitudes artistiques d'*Homo sapiens*. L'allusion à cet ouvrage a donc peu de sens ici.

383"après avoir instauré face à la mort, la vie, et face au dérèglement psychosocial, le bon sens de l'équilibre, après avoir constaté la grande catholicité des mythes et des poèmes et instauré l'homme en tant qu'*homo symbolicus*, le symbole, face à l'entropie positive de l'univers, érige enfin le domaine de la *suprême valeur* et équilibre l'univers qui passe, par un Etre qui ne passe pas, à qui appartient l'éternelle Enfance, l'éternelle aurore, et le symbole débouche alors sur une *théophanie*." In DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, op. cit., p.116.

Dans cette grande envolée lyrique qui est loin de sa rigueur habituelle, Gilbert Durand explique la nécessité du symbole en raison de la conscience de la mort et réduit l'être humain à l'*Homo symbolicus*. Or, un symbole est un moyen plus qu'une fin : il est un passage vers un autre niveau de réalité et un support pour le psychisme. L'être humain ne peut pas être réduit à cet "outil", aussi exceptionnel soit-il. De même, bien plus que la peur de la mort, c'est avant tout la conscience d'un décalage avec le réel et l'appel de l'ailleurs qui fonde la pensée symbolique. D'ailleurs, la théophanie dont il est question est avant tout révélation du sacré, c'est-à-dire de cet ailleurs qui est l'espace par excellence de la spiritualité.

Chapitre 8 - Transformation et maîtrise du monde

La curiosité comme stratégie évolutive

Exploration du milieu et accroissement des capacités cognitives

La curiosité n'est pas l'apanage de l'être humain. De très nombreuses espèces animales partagent avec lui un certain goût pour la nouveauté et l'inconnu et n'hésitent pas à consacrer de longs moments à l'exploration de leur milieu. Si ce comportement de curiosité peut sembler gratuit à première vue, il est cependant d'une grande importance car il permet d'accéder à une compréhension plus fine de l'environnement, de mettre en place une meilleure gestion des ressources et donc d'accroître de manière significative les chances de survie.³⁸⁴ Le rôle que remplit le comportement de curiosité est donc essentiel : il augmente les capacités d'adaptation de l'animal et lui offre une plus grande palette de réponses comportementales. Les animaux curieux profitent ainsi un maximum de leur environnement en évitant toute spécialisation excessive qui les obligerait à se limiter à un biotope précis.³⁸⁵ Mais l'être humain possède un avantage supplémentaire : il se tient debout. L'acquisition progressive de la verticalité a ainsi facilité l'accroissement de la taille du cerveau et donné à la tête une mobilité dont ne peuvent pas disposer les espèces non redressées.³⁸⁶ Si l'idée d'une migration du trou occipital est aujourd'hui dépassée,³⁸⁷ la place de la tête, mobile et redressée,

384 "L'aspect extraordinaire du comportement exploratif réside dans le fait que l'animal essaie pratiquement tous les comportements dont il dispose sur un seul et même objet à partir du moment où ce dernier a éveillé sa curiosité. [...] Ce processus correspond très exactement à ce que A. Gehlen a appelé une exploration objective par laquelle l'objet devient "familier" ou est "mis en réserve" pour des utilisations ultérieures éventuelles; il est classé *ad acta* de telle sorte que l'animal puisse au besoin y recourir à nouveau." In LORENZ Konrad, *Les fondements de l'éthologie*, 1978, Champs, Flammarion, Paris, 1997, p.390.

385 "Les mécanismes innés de déclenchement de tous les comportements, dont l'objet ou la situation de stimuli adéquate ont été découverts par l'exploration, se caractérisent essentiellement par leur absence de sélectivité qui joue en l'occurrence en faveur de la conservation de l'espèce. Cette ouverture, qu'Arnold Gehlen définit à juste titre comme une propriété spécifique de l'homme est également présente, même si c'est à un moindre degré, chez tous les êtres de curiosité. Du seul fait qu'ils tentent de déterminer pour tout objet s'il peut présenter un intérêt biologique potentiel, ils finissent effectivement par trouver tous les objets de leur environnement qui le peuvent. Ils acquièrent ainsi une extraordinaire adaptabilité aux biotopes les plus divers [...] Il est très significatif que parmi les animaux supérieurs, seuls les "spécialistes de la non-spécialisation" soient devenus cosmopolites. Même l'homme, qu'Arnold Gehlen qualifie "d'être du manque" peut pratiquement se mesurer à tous les mammifères de même taille quant à la multiplicité de ses aptitudes physiques" *Idem*, pp.394-395.

386 "Chez l'animal horizontal, le crâne est appendu à l'extrémité antérieure de la colonne vertébrale. Pour des raisons purement mécaniques (champ d'attraction terrestre), sa croissance est limitée. [...] Chez l'homme, au contraire, le crâne, posé sur l'extrémité supérieure de la colonne, devenue verticale, bien équilibré par rapport à la pesanteur, peut croître sans difficulté dans tous ses diamètres. C'est donc la station debout qui a permis à l'encéphale d'augmenter son volume "tous azimuts". En même temps, le trou occipital migre en avant et le crâne devient très mobile par rapport au reste du corps." In RUFFIE Jacques, *De la biologie à la culture*, tome I, *op. cit.*, p.278.

La verticalité de la tête n'est cependant pas non plus totalement inconnue des mammifères quadrupèdes : "des examens radiographiques, puis cinéradiographiques, ont révélé que la portion de la colonne vertébrale qui se raccorde au crâne est également verticale chez de nombreux mammifères quadrupèdes. Ce n'est que lorsqu'ils entrent en mouvement que cette colonne s'étend et bascule vers l'avant jusqu'à adopter une position proche de l'horizontale." In PICQ Pascal, COPPENS Yves (direction conjointe), *Aux origines de l'humanité*, volume 2, *Le propre de l'homme*, ch 2, BERGE Christine et GASC Jean-Pierre, *Quand la bipédie devient humaine*, *op. cit.*, p.93.

L'homme est donc désormais, depuis que les autres espèces du genre *Homo* ont disparu, le seul animal dont la position de la tête reste verticale en permanence.

387 "Il suffit [...] d'observer une collection de crânes recouvrant l'ensemble des vertébrés terrestres (et non pas seulement

reste cependant un élément déterminant dans le processus de verticalisation de l'être humain.³⁸⁸ Et bien qu'il ne soit pas le seul animal bipède, l'être humain peut ainsi être considéré comme le seul animal vertical encore vivant.³⁸⁹

La polarisation haut – bas du corps humain a sans doute renforcé la vision de l'homme comme axe cosmique en miniature dans l'imaginaire issu des bouleversements néolithiques. Mais cette verticalité, si riche en conséquences pour la pensée symbolique - en particulier avec l'importance qu'elle confère à la tête - est également fondamentale en termes de curiosité et de découverte du monde.³⁹⁰ L'être humain semble ainsi, dès les origines, fait pour la découverte et l'analyse. La grande dispersion d'*Homo sapiens* témoigne ainsi sans doute d'un besoin consubstantiel de se tourner vers l'extérieur et l'inconnu, même si les raisons premières de cette dispersion relèvent probablement de l'ordre de la nécessité. Mais si la nécessité est à la base de ce comportement, elle n'en diminue pas sa portée. Comme tous les animaux curieux, les premiers hommes ont sans doute cherché à améliorer leurs chances de survie et à assurer leur place dans le groupe. La stratégie élaborée autour de la curiosité a permis, en partie, le développement connexe de facultés cérébrales allant bien au-delà des seuls besoins immédiats. Ce besoin d'explorer et de découvrir fait donc sans doute partie du "patrimoine" humain de base. Il se retrouve aussi chez *Homo ergaster*, qui semble être le tout premier homme à s'être aventuré hors de ses terres d'origine.³⁹¹

les primates) pour constater que le trou occipital est différemment situé sur le crâne en fonction de la position habituelle de l'animal – c'est le cas chez les lézards, par exemple. En fait, ce n'est pas le trou occipital, point d'ancrage de la tête sur la colonne vertébrale, qui migre chez les bipèdes, mais le reste du crâne qui se repositionne par rapport à celui-ci. Le crâne se trouve donc inclus dans un champ de forces relativement complexe, et il serait vain de vouloir expliquer sa forme, et donc sa construction, par un seul facteur, surtout si l'on se rappelle que l'ensemble tête-cou est indissociable des autres parties articulées du corps lorsqu'il est en mouvement." In BERGE Christine et GASC Jean-Pierre, *idem*, p.93.

388"la bipédie humaine diffère notablement des autres formes de bipédies – de celles des lézards ou des oiseaux, mais aussi de celle d'autres mammifères – par un caractère dynamique général : les diverses masses du corps – tête et cou, tronc -, situées au-dessus du centre de masse, se meuvent les unes par rapport aux autres principalement selon des axes verticaux. Le corps est en quelque sorte constitué d'un empilement de pièces qui oscillent autour d'un mât vertical lorsque l'individu se déplace. Et la tête joue ici un rôle non négligeable. [...] chez l'homme, la position du trou occipital, celle du centre de mouvement crano-cervical, tend à s'aligner sur la verticale qui passe par le centre de masse de la tête. L'ensemble de la tête est ainsi placé dans de bonnes conditions d'équilibre statique, permettant d'économiser l'activité des muscles de la nuque." *Id.*, pp.92-93.

389"La station debout est sans doute la première acquisition en date, puisqu'elle rend possible toutes les autres. Si elle implique, en effet, la spécialisation des membres postérieurs (devenus inférieurs), comme organes locomoteurs [...], elle permet la libération du membre supérieur qui devient exclusivement préhensile, capable d'activités complexes et précises. L'homme n'est pas le seul bipède : les grands reptiles du secondaire l'étaient déjà et la plupart des oiseaux le sont restés : mais leur rachis demeure partiellement horizontal. Quant aux mammifères autres que l'homme (kangourou, ours, singes anthropomorphes), leur bipédie [...] ne correspond pas à leur état normal. *L'homme est le seul vertébré qui mérite le nom d'animal vertical*, même si cette tendance à la verticalité se manifeste bien avant l'apparition du rameau humain." In RUFFIE Jacques, *De la biologie à la culture*, tome I, *op. cit.*, p.277.

390"Comme la tête porte les principaux organes sensoriels (vue, ouïe, odorat), elle devient en situation de capter le maximum d'information sur le milieu. Cette disposition favorise particulièrement la vue déjà très développée chez les primates, organe capable de fournir les renseignements les plus riches sur le monde extérieur. [...] Ainsi, mieux renseigné que les autres sur le monde ambiant, *Homo sapiens* a aussi le moyen [grâce à l'accroissement de son cerveau] de mieux enregistrer, archiver, traiter, réutiliser, toutes les informations qu'il reçoit. L'homme connaît mieux, mais aussi il comprend mieux." *Idem*, pp.278-279.

391"*Homo ergaster* est le premier homme et même le premier homininé à sortir d'Afrique." In PICQ Pascal, *Au*

Connaissance de soi et du monde : entre angoisse et plaisir

Cette volonté de connaissance et de compréhension, provoquée et encouragée par le besoin d'assurer la survie au jour le jour, prend cependant appui sur un mouvement plus complexe à définir car il est aussi plus intime : la volonté de se connaître soi-même. De nombreux scientifiques soulignent à quel point les efforts déployés pour s'approprier les secrets de son environnement accompagnent le besoin de percer les mystères de l'être humain. Emmanuel ANATI qui considère que la grande dispersion d'*Homo sapiens* s'est doublée d'un effort d'introspection ne dit pas autre chose. A l'époque actuelle, les scientifiques eux-mêmes sont obligés d'admettre que leurs motivations premières ne sont pas si éloignées qu'ils voudraient bien le croire de la métaphysique. Erwin SCHRÖDINGER, physicien qui contribua de manière décisive au développement de la physique quantique, fait ainsi une lecture particulièrement éclairante de ses propres motivations.³⁹² La soif de connaissances de l'homme serait ainsi une extériorisation de ses tentatives pour se comprendre lui-même et donner du sens à sa vie. Erwin SCHRÖDINGER y voit d'ailleurs le moteur premier de toutes les sciences visant à décrire et comprendre la nature.³⁹³ Olivier KELLER souligne, pour sa part, combien l'essor des sciences est redevable à la pensée mythique : *"les très beaux développements mathématiques des civilisations antiques sont dus principalement à de nouvelles spéculations détachées de toute pratique immédiate de comptable, d'arpenteur ou d'architecte."*³⁹⁴ Le développement des sciences trouve ainsi sa source dans un impérieux besoin d'explication du monde. L'être humain est, en effet, habité par une curiosité et une angoisse fondamentales qui le poussent sans arrêt sur les chemins de l'exploration et de l'introspection. Sa nature profonde réside ainsi dans cette insatisfaction permanente face aux données immédiates du réel. Une fois que les

commencement était l'homme, De Toumai à Cro-Magnon, op. cit., p.117.

392"Je suis né dans un environnement – je ne sais pas d'où je suis venu ni où je vais ni qui je suis. C'est ma situation comme la vôtre, à chacun d'entre vous. Le fait que chaque homme a toujours été dans cette même situation et s'y trouvera toujours ne m'apprend rien. Tout ce que nous pouvons observer nous-mêmes à propos de la brûlante question relative à notre origine et à notre destination, c'est l'environnement présent. C'est pourquoi nous sommes avides de trouver à son sujet tout ce que nous pouvons. Voilà en quoi consiste la science, le savoir, la connaissance, voilà quelle est la véritable source de tout effort spirituel de l'homme." In SCHRÖDINGER Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, 1935-1951, Points Sciences, Seuil, Paris, 1992, p.25.

393"quelle est donc, selon vous, la valeur des sciences de la nature? Je réponds : leur objet, leur but et leur valeur sont les mêmes que n'importe quelle autre branche du savoir humain. Bien plus, il faut dire qu'aucune d'elles, prise seule, n'a d'objet ou de valeur; seule l'union de toutes les sciences a un but et une valeur. [...] c'est d'obéir au commandement de la divinité de Delphes, *Γνωθι σεαυτον*, connais-toi toi-même." *Idem*, pp.24-25.

394KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations, op. cit., p.122.*

"Nous avons constaté qu'à chaque étape, la première exceptée, nos embryons de géométrie devaient l'essentiel de leur croissance à des besoins généraux de pensée, bien d'avantage qu'à des tâtonnements empiriques ou même à la théorisation d'expériences pratiques. [...] C'est au besoin d'être en accord avec un ordre cosmique, d'une part, et de le recréer périodiquement, d'autre part, que l'on doit ce qui fut probablement la première vraie construction géométrique, celle des directions nord-sud et est-ouest. [...] A l'étape 4 [premières grandes cités], il est vrai qu'une nouvelle impulsion, capitale, est donnée par des besoins techniques de comptabilité et d'arpentage. Mais la pensée qui s'en empare dépasse très vite et court loin devant toute application pratique envisageable à l'époque." *Idem*, pp.303-304.

besoins vitaux sont satisfaits, l'homme veut savoir pourquoi il vit : cette interrogation première conditionne tous ses rapports à l'existence.

Les mythes représentent des réponses. Mais ces mythes sont en évolution permanente. Même si les structures de bases restent identiques car fondées sur des archétypes fondamentaux – qui sont fonction de la structure de l'esprit humain mais aussi de son rapport symbolique au monde marqué ou non par la rupture néolithique et la sédentarisation –, l'homme cherche sans arrêt à redécouvrir le sens caché de l'existence. Pour y parvenir, il mobilise toutes ses facultés et y trouve une source d'apaisement sans nul doute, mais aussi de plaisir. Exercer sa pensée, aiguïser son intelligence, trouver des solutions sont ainsi non seulement des nécessités pour l'être humain confronté au défi de la survie, de l'adaptation au monde extérieur et aussi à ses semblables – et ce bien qu'il puisse s'appuyer sur les habitudes, mais cet usage de la pensée génère également de grandes satisfactions. Faut-il y voir un trait évolutif? Il est fort probable que, la curiosité constituant une stratégie efficace, la sélection se soit opérée au profit des êtres les plus curieux et les plus intelligents, donc probablement aussi au profit de ceux qui éprouvaient le plus de plaisir à exercer leurs facultés mentales. Efficace pour accroître les chances de survie, le plaisir de chercher pourrait ainsi être regardé comme un héritage de l'évolution : *"La sélection naturelle favorise les organismes qui survivent et se reproduisent, purement et simplement."*³⁹⁵

395WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.49.

Il ne faut cependant pas confondre évolution et sélection. Ces deux termes ont été utilisés dans ce passage de manière presque interchangeable par commodité car, dans le langage courant, et notamment pour les non-spécialistes, ces deux notions sont très proches et utilisées parfois l'une pour l'autre. Mais cela ne doit pas masquer leurs différences ni faire oublier à quel point l'évolution pourrait également être le résultat du hasard le plus complet. Il n'y a pas de plan déterminé en faveur d'une espèce ou d'un type de comportement au niveau de la sélection : les plus efficaces survivent, quelle que soit leur manière de s'y prendre, c'est un fait. Mais d'un point de vue plus global, la survie d'une espèce relève sans doute largement du hasard. Stephen JAY GOULD, célèbre, entre autres, pour sa théorie ponctualiste de l'évolution le rappelle dans la plupart de ses ouvrages. Parmi eux, *La vie est belle* porte sur la faune extraordinairement variée retrouvée fossilisée dans le Schiste de Burgess au Canada : ces fossiles empêchent de penser que la vie a suivi un schéma linéaire partant d'organismes à la simplicité la plus élémentaire pour s'élever vers toujours plus de complexité. Il y a plus de 500 millions d'années, la faune du cambrien était bien plus riche et diversifiée que celle qui peut être observée dans les fossiles des périodes ultérieures. Stephen JAY GOULD attribuait cette relative pauvreté des restes fossiles plus tardifs à une grande extinction qui aurait marqué la frontière entre le primaire et le secondaire il y a 225 millions d'années. Pour Stephen JAY GOULD, les formes de vie qui résistèrent à l'extinction sévère qui s'opéra le devaient plus au hasard qu'à des qualités intrinsèques : "si l'on regarde honnêtement la faune de Burgess, on doit admettre que l'on n'a pas la plus petite preuve – pas une ombre de preuve – que les perdants, lors de la grande décimation, étaient systématiquement inférieurs aux survivants par leur organisation anatomiques." In JAY GOULD Stephen, *La vie est belle*, 1989, traduction de BLANC Marcel, Seuil, Paris, 1991, p.306.

Mais cette vision n'invalide pas la sélection : les hasards de l'évolution opèrent un tri par loterie dans les espèces. Pour autant, ce sont bien ensuite les individus les plus efficaces qui prospèrent jusqu'à que l'évolution ne prenne un autre tournant et donne lieu à de nouveaux développements : la sélection des individus les plus curieux peut donc être considérée comme le résultat d'une stratégie adaptative validée par les bons résultats qu'elle a engendrés. Pour gagner en cohérence, il faudrait ainsi sans doute plutôt parler de stratégie sélective plus que de stratégie évolutive.

Des publications récentes remettent en cause la théorie de l'extinction massive pour expliquer l'absence de fossiles d'espèces caractéristiques de la faune de Burgess à des périodes plus récentes. Certains scientifiques défendent en effet l'idée selon laquelle le manque de fossiles ne serait pas lié forcément à une extinction des espèces concernées mais bien plutôt à des conditions de conservation moins favorables. Cf. VAN ROY Peter, ORR Patrick J., BOTTING Joseph P., MUIR Lucy A., VINTHER Jakob, LEFEBVRE Bertrand, EL HARIRI Khadija & BRIGGS

Si la curiosité et le plaisir de réfléchir ont pu être encouragés, ils ont trouvé à s'exprimer de manière particulièrement frappante dans le cadre de la divination. L'essor de la divination et son rôle considérable, paradoxal à première vue, dans la formation d'un embryon de pensée scientifique détachée du mythe sont, en effet, très éclairants sur l'importance du jeu et de la curiosité pour le fonctionnement du cerveau humain. Avec la divination, la pensée s'empare de données empiriques pour tenter de comprendre le monde sacré. Elle tente de "mettre en équation" la volonté des dieux. Tous ces efforts et les nouveaux codes qu'ils vont générer vont peu à peu imposer une certaine rigueur à la pensée symbolique, rigueur qui aboutira, pour le besoin des rites, à de nouveaux développements fondamentaux pour le travail de la pensée.³⁹⁶

Puisque la recherche de sens est une nécessité pour l'être humain et une telle source de plaisir et que cette propension à prendre du plaisir en réfléchissant pourrait bien avoir été encouragée par la sélection naturelle, il est peu probable que l'homme s'arrête un jour de questionner sa nature et son environnement. D'ailleurs, le besoin de réponses est aussi un besoin de questions : de même qu'il n'existe vraiment que lorsqu'il est en mouvement, l'homme ne vit véritablement que lorsque sa pensée reste en éveil. Tout un chacun éprouve le besoin de se mesurer à la vie en la questionnant et, bien souvent, ce questionnement suffit. Les éventuelles réponses sont moins intéressantes que le vertige et le frisson que procurent les questions originelles de l'être humain. Il y a dans cette manière de se "frotter" à l'univers une recherche de plaisir qui n'amointrit pas le sentiment de décalage de l'homme sur la terre, bien au contraire. Lorsqu'il n'est pas anéanti par le poids de ces interrogations premières, l'être humain s'en délecte comme si, par un superbe renversement de situation, il changeait son angle de vision pour considérer sa position dans le monde comme une énigme amusante et non plus comme une source de désespoir permanent. La santé mentale de l'espèce humaine dépend sans doute grandement de cette faculté, encouragée par la sélection

Derek E. G., "Ordovician faunas of Burgess Shale type", *Nature* 465, 215-218 (13 May 2010) | doi:10.1038/nature09038; Received 22 January 2010; Accepted 22 March 2010.

Toutefois, même si la faune de Burgess n'a pas disparu dans un grand cataclysme, sa variété et sa complexité ainsi que les évolutions qui ont suivi empêchent d'imaginer l'histoire du vivant comme une marche triomphante vers plus de complexité. L'histoire du vivant, et celle du genre *Homo* en est une illustration, est buissonnante et ne suit aucun schéma préétabli.

396 "les dieux qui ont "arrêté les destins" parlent aux hommes à travers des signes que de grands personnages experts, les devins, peuvent lire. Il est dans l'ordre des choses que le second monde, hors de portée de l'action immédiate, soit également hors de portée de la compréhension immédiate : la parole qui en provient *doit* être "chiffrée". [...] L'important, dans cette opération intellectuelle considérable, est [...] la grande mise en ordre qu'elle introduit dans la jungle des analogies et le fouillis de correspondances, c'est-à-dire la discipline qu'elle commence à imposer à la dialectique vagabonde de la pensée primitive :

-ordre local, avec la forme systématique de l'inférence "si... alors" [...]

-ordre global avec la classification par type de signes [...]

-esprit de système qui finit par se développer pour lui-même, au-delà de toute réalité. Par exemple, on fait des prévisions au cas où le foie des victimes sacrifiées comporterait deux vésicules biliaires (rare, mais possible, paraît-il)" In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.206.

naturelle, à tourner les questions insolubles et déprimantes en intrigues à rebondissements multiples. Erwin SCHRÖDINGER souligne lui aussi combien cette confrontation aux questions existentielles est source de plaisir et même de joie.³⁹⁷ Par son aptitude à transformer les questions désespérantes en divertissements, l'être humain dévoile des facultés ludiques très développées qui lui permettent de dépasser l'état d'anéantissement dans lequel les questions sans réponses risquent de plonger les individus si elles ne sont pas transformées en terrain d'exercice, de jeu, pour la pensée.

Si le plaisir éprouvé dans cette recherche de sens se retrouve clairement dans les développements de la pensée divinatoire, la dimension de plaisir n'est pas non plus absente de la pensée analogique qui cherche partout et pour tout des correspondances. Prenant l'exemple de la numérologie bambara, Olivier KELLER s'attarde sur ce qu'il appelle les manipulations et les bricolages effectués.³⁹⁸ Le plaisir pris dans la fabrication du sens et, plus généralement, cette disposition au jeu permettent de dédramatiser la recherche d'identité de l'être humain et, tout en la rendant supportable, d'offrir à l'esprit humain un tremplin pour franchir de nouvelles limites. Il semblerait même que la recherche ne puisse pas être possible sans cette dimension ludique. Konrad LORENZ souligne ainsi que, pour les êtres de curiosité, les découvertes ont souvent lieu lorsque le sujet ne poursuit aucun but précis.³⁹⁹

Lorsque tous ses efforts tendent vers un même but, l'animal fait preuve de moins d'imagination et de créativité et se prive donc des moyens de parvenir à ses fins. Chez l'homme, la place du jeu comme voie de recherche détournée est rarement estimée à sa juste valeur dans le monde occidental. Pourtant, les avantages de la réflexion "en roue libre" sont connus depuis longtemps. Tout un chacun a d'ailleurs expérimenté le travail en souterrain de son cerveau : lorsque la mémoire fait défaut ou que la mise en forme d'un texte pose problème, rien ne sert de forcer à tout prix. Après

397"Nous essayons de découvrir tout ce que nous pouvons au sujet du contexte spatial et temporel dans lequel notre naissance nous a situés. Et dans cet effort, nous trouvons de la joie, nous le trouvons extrêmement intéressant. (Ne serait-ce pas là le but pour lequel nous sommes ici?)" In SCHRÖDINGER Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, op. cit., p.25.

398"l'esprit, à la recherche de correspondances à tout prix, reste pour cela un instant, mais un court instant, dans le monde de l'arithmétique pure, pour en ressortir aussi vite que possible en brandissant un bon nombre, tel le prestidigitateur et son lapin. Il y a un plaisir manifeste à fabriquer des réseaux numériques, mais sans aucun souci de cohérence dans les méthodes de construction [...]. Les incohérences [...] comme les bricolages opportunistes [...] montrent bien comment ni les nombres ni leur décompositions ne sont pris comme des individus ou des mouvements réels, autonomes, ayant une vraie personnalité (des propriétés), mais qu'au contraire ils ne sont que des instruments très provisoires de l'harmonie générale et que leurs propriétés sont oubliées une fois celle-ci atteinte." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.120.

399"L'exemple classique est à cet égard l'observation de Wolfgang Köhler (1921) qui demanda à son chimpanzé Sultan [...] d'attraper une banane [...] à l'aide d'un instrument qui se composait de deux bâtons qui pouvaient s'enfiler l'un dans l'autre. Tant que Sultan se concentra sur la banane en tant qu'objectif de son appétence, il s'obstina à tenter d'atteindre le fruit avec le plus long des deux bâtons. Ce n'est qu'à partir du moment où, s'étant libéré de son appétence pour le fruit, il se mit à jouer au hasard avec les deux bâtons qu'il réussit à les enfiler. Là, il comprit immédiatement qu'il était en possession d'un outil lui permettant d'atteindre la banane." In LORENZ Konrad, *Les fondements de l'éthologie*, op. cit., p.399.

quelques minutes ou plusieurs heures, voire plusieurs jours, le cerveau se révèle à même de fournir les réponses exigées. Mieux qu'un ordinateur qui s'arrête lorsqu'il est éteint, le cerveau continue de fonctionner en sourdine, à l'insu mais, surtout, au profit de son propriétaire. Nombres de découvertes scientifiques et techniques trouvent ainsi leur source dans ce relâchement de l'attention pendant lequel la réflexion ne poursuit aucun but.⁴⁰⁰

Associé à la dimension de plaisir, le jeu est également l'une des stratégies mises au point par de nombreuses espèces pour faciliter le développement des jeunes, leur intégration dans le groupe, le cas échéant, et l'acquisition des comportements permettant la survie.⁴⁰¹ Le jeu comme stratégie de développement sensorimoteur et social fait ainsi partie des caractéristiques des primates, groupe auquel l'homme appartient. Mais le jeu ne s'arrête pas à l'âge adulte. Tout comme certains animaux conservent des comportements ludiques à l'âge adulte, l'être humain semble éprouver le plaisir de chercher à tous les stades de la vie. L'expérimentation, qui est le lot des jeunes de la plupart des espèces, représente ainsi, chez les primates, et surtout chez l'homme, une composante importante du quotidien, y compris à l'âge adulte.

400 "La nouvelle découverte est faite dans le "champ de détente" du jeu *non* orienté et non commandé par une appétence spécifique, et ses possibilités d'application sont découvertes *a posteriori*. L'histoire des sciences est constellée d'exemples de ce type de succession des étapes de la recherche, le plus frappant est sans doute celui de Benjamin Franklin qui découvrit le paratonnerre par temps orageux parce qu'il avait fait voler un cerf-volant et vit jaillir des étincelles de la corde qui le retenait et qui se mouillait. [...] [Le] libre jeu est très certainement la condition de tout processus véritablement créatif aussi bien dans le cadre de la civilisation que partout ailleurs. L'inextinguible soif de connaissance qui mène la recherche de l'homme est un processus créatif de ce type et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle ne puisse donner son plein rendement qu'une fois libérée de tous les objectifs imposés : lorsqu'elle devient jeu. [...] La recherche scientifique de l'homme se situe sur cette limite mal tracée entre le comportement de curiosité et le jeu". *Idem*, p.400.

401 "Le comportement de jeu est indissociable du développement sensori-moteur. Chez toutes les espèces animales où il existe, il participe de la mise en place de séquences motrices – coordination des comportements moteurs – en relation avec certains types de stimulations. Caractérisé par un haut niveau d'activité, notamment locomotrice, il confronte les jeunes à une quantité de stimulations bien supérieure à celle qu'ils rencontrent dans les activités "ordinaires". [...] Chez les espèces sociales comme les primates, les comportements agonistiques – agression et fuite – et les comportements sexuels sont les deux grandes composantes des séquences ludiques, qui contribuent alors à l'apprentissage de la vie sociale. [...] le jeu participe au développement de capacités spécifiques, notamment cognitives." In DEPUTTE Bertrand L. et VAUCLAIR Jacques, "Le long apprentissage de la vie sociale, Ontogenèse comportementale et sociale chez l'homme et les singes", in PICQ Pascal, COPPENS Yves (direction conjointe), *Aux origines de l'humanité*, volume 2, *Le propre de l'homme*, op. cit., ch 6, p.274.

Expérimentation et techniques

Un gain de l'évolution

Avec les techniques – dont l'origine étymologique pour la grande partie des langues occidentales se confond avec celle de l'art,⁴⁰² l'homme se crée un univers à sa mesure. De même que les mythes rendent le monde habitable, d'un point de vue symbolique, les techniques facilitent la survie au quotidien et rendent la vie plus agréable. Pourtant, ce développement des techniques dans de nombreux domaines – taille de la pierre, chasse, aménagement d'abris et d'habitats, habillement, plus récemment agriculture, etc. - a pu être perçu comme une tentative de pallier les manques de la nature et donc être assimilé à une tentative de dévalorisation de la nature première : comme si les techniques consacraient le caractère incomplet de l'être humain et, par conséquent, les lacunes de la création. La naissance de la spiritualité, avec la taille de la pierre et le surgissement d'un autre monde comme tendent à le démontrer les recherches d'Olivier KELLER, pourrait ainsi avoir contribué à rendre les expérimentations suspectes car susceptible de faire surgir le sacré. La méfiance observée à toutes les époques ou presque vis-à-vis des inventeurs et des chercheurs, perçus comme des trublions potentiels, trouve-t-elle son origine dans le caractère ambivalent de l'expérimentation? Pourtant, cette tendance à améliorer ses compétences physiques par un outillage de plus en plus perfectionné et à modifier son environnement immédiat fait sans doute partie du legs des premiers hommes et peut donc être considérée comme une tendance naturelle de l'être humain : c'est-à-dire un comportement favorisé par l'évolution. De même qu'il fut sans doute le premier à s'aventurer hors d'Afrique, *Homo ergaster* fut peut-être le premier *Homo* à modifier son habitat et à s'approprier le feu.⁴⁰³

Exilé sur la terre, coupé de cette nature première dont il pressent l'existence au cours de fugaces instants privilégiés, l'être humain vit un second exil : celui de l'invention permanente. Etre de curiosité, l'homme était voué dès le départ à ne pas se satisfaire des données premières que lui fournissait son environnement. Les avantages retirés de l'exploration du milieu, de l'expérimentation et de l'élaboration progressive de techniques différentes comme la taille de la pierre ou la conservation puis la fabrication du feu sont ainsi décisifs dans l'évolution. D'ailleurs, cette stratégie

402"τέχνη, ἡς (ῆ) art, c.-à-d. : I art manuel, industrie [...] II art, habileté à faire quelque chose [...] III *en gén.* moyen, expédient [...] IV produit d'un art, œuvre d'art, œuvre [...] V traité sur un art". In BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec – français, op. cit.*, p.1923.

403"Alors que les *Homo habilis* et, dans une moindre mesure, les autres hominins, utilisent avec discernement les ressources de l'environnement, les *Homo ergaster* transforment leur environnement. [...] Les premières traces d'utilisation du feu apparaissent vers 1,4 million d'année. [...] Ce sont [...] des traces ténues, mais il ne peut qu'en être ainsi. En effet, avant d'aménager de véritables foyers et de savoir fabriquer le feu, les hommes l'ont d'abord apprivoisé puis domestiqué. [...] On suppose que l'usage du feu et la cuisson des aliments, notamment des nourritures végétales, facilitent une digestion rapide des nourritures, ce qui favorise le développement et le fonctionnement d'un cerveau de taille importante. C'est une corrélation intéressante, bien que plusieurs centaines de milliers d'années séparent les plus anciens *Homo ergaster* des premières traces d'une maîtrise plus sûre du feu." In PICQ Pascal, *Au commencement était l'homme, De Toumaï à Cro-Magnon, op. cit.*, pp.114 à 116.

évolutive se retrouve chez d'autres espèces. L'usage d'outils est observé chez de nombreuses espèces animales, sans que cet usage ne suppose des capacités cognitives très développées. Les outils ne sont donc pas la preuve d'une quelconque supériorité humaine.⁴⁰⁴

L'usage d'outils, sans être complètement banal, n'en est ainsi pas moins répandu. Ardi en utilisait sans doute déjà il y a plus de quatre millions d'années. La capacité à objectiver un élément du réel pour le détourner de sa fonction première à son profit semble donc partagée par de nombreuses espèces et ce, depuis plusieurs millions d'années. Pour autant, cette diffusion des outils, des médiations de l'action comme préfèrent les appeler et les concevoir Dominique LESTEL, ne signifie pas qu'il faille minimiser le rôle de ces outils et des techniques afférentes, c'est-à-dire des usages devenus réguliers avec un type de matériau pour parvenir à une fin donnée et que se transmettent parfois les générations. Réciproquement, il semble logique que la vision d'un objet comme un outil potentiel transforme également la vision du monde : l'environnement n'est plus un tout auquel il faut seulement s'adapter. Le monde est transformable et adaptable pour répondre aux besoins. Les germes de la vision humaine de la planète comme d'un vaste territoire aménageable pour faciliter la survie et rendre le quotidien plus agréable semble donc trouver son origine dans l'usage animal des outils. L'usage des outils, répandu chez de nombreuses espèces, a pu jouer un rôle clé pour le genre *Homo* qui semble ainsi avoir fondé son développement sur un investissement massif dans des structures sociales assurant sa sécurité et dans des techniques permettant une transformation du milieu.⁴⁰⁵

Pour autant, si l'expérimentation et les techniques ont connu un développement spectaculaire avec

404 "nous avons tendance à surestimer les capacités requises pour fabriquer et utiliser des outils. C'est une compétence parmi d'autres, et beaucoup d'animaux la possèdent. [...] Un tel comportement ne nécessite ni une organisation neuronale très complexe, ni une capacité importante de manipulation, ni même d'exceptionnelles capacités de raisonnement. Il s'agit d'une faculté parmi d'autres. Elle permet à l'animal de mobiliser certains éléments de son environnement en vue de ses objectifs. Fondamentalement, l'utilisation d'outils repose sur une disposition mentale particulière qui permet de voir un objet autrement que ce qu'il semble être. [...] Ce qui est intéressant n'est pas de savoir si les animaux utilisent ou non des outils, tels que les philosophes ou les anthropologues culturalistes les ont définis, mais d'élargir les perspectives de façon à adopter une véritable approche comparée et phylogénétique. [...] On appellera médiations de l'action les aides écologiques qui permettent à l'animal de transformer ses performances et ses compétences, en changeant la nature de leur déroulement, ou en augmentant leur champ d'action." In LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, op. cit., pp.66-67.

405 Prenant l'exemple des productions lamellaires du Paléolithique supérieur, François BON insiste sur cette capacité à s'affranchir du milieu et, notamment, sur les constructions sociales qui accompagnent le développement de cette faculté :

"On constate [...] que ces objets non seulement paraissent dévolus à une pratique du nomadisme permettant aux groupes qui en usent de s'abstraire des conditions particulières du milieu, leur offrant de se déplacer à travers des régions aux ressources minérales variées tout en maintenant cependant un équipement normalisé, mais qu'ils correspondent aussi à une solution technique ayant la faculté d'être aisément transmise de proche en proche. [...] Ces objets deviennent alors la signature technologique d'une préoccupation commune à de nombreux groupes, répartis sur de vastes espaces, consistant à s'abstraire des conditions particulières du milieu de chacun. Ainsi, certaines évolutions technologiques parmi les plus sensibles se lisent à l'aune de leur capacité à s'abstraire du milieu. Et le moteur d'un tel processus est alimenté par les dynamiques sociales des populations qui les ont élaborées." In BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, op. cit., p.264.

le genre *Homo*, il ne faut pas imaginer que les découvertes aient constitué l'obsession numéro un des premiers hommes. Leur principal souci était avant tout d'assurer leur survie, notamment grâce à leur insertion et à leur maintien dans un groupe. Leur vie quotidienne s'écoulait sans doute ainsi, comme pour les hommes de l'époque actuelle, selon un canevas général fait d'habitudes et de gestion de l'urgence en fonction d'un bagage technique et d'un imaginaire communs partagés par le groupe. La vie des premiers hommes n'était pas un chantier permanent pour mettre sur pied les fondations des civilisations à venir. Contrairement au héros inventeur de Roy LEWIS dans *Pourquoi j'ai mangé mon père*, où des hominins se trouvent confrontés aux grandes évolutions et découvertes qui ont marqué les débuts du genre *Homo*, l'être humain n'était pas engagé dans une course au progrès pour le progrès, de même qu'il ne pouvait pas avoir conscience des développements futurs liés à ses découvertes.⁴⁰⁶ Les avancées se produisent avec lenteur. Il faut parfois plusieurs centaines de milliers d'années pour qu'une amélioration technique puisse se produire, être confirmée, se répandre et être considérée comme allant de soi.⁴⁰⁷ En offrant à l'homme la possibilité de s'adapter aux contraintes de différents biotopes, les techniques ont permis son expansion de par le monde. Toutefois, elles pourraient également être à l'origine de la solitude actuelle de l'homme moderne, désormais seul représentant du genre *Homo*.⁴⁰⁸

406 "Je dis que le pithécantrophe ne peut avoir qu'un seul devoir : de l'audace, encore de l'audace, toujours de l'audace! En avant vers plus d'humanité, plus d'histoire, plus de civilisation! Donc, mes amis, décidons-nous dès ce soir. [...] jurons de ne jamais être satisfaits, de toujours vouloir mieux. Dans la taille du silex, progressant du Paléolithique au Néolithique [...] Sur le champ de bataille, améliorons sans cesse la puissance et la portée de nos missiles [...] Sur le front intérieur, que les arts ménagers nous libèrent chaque jour davantage pour la lutte suprême [...] Que les beaux-arts se développent et stimulent en nous l'observation de la nature" In LEWIS Roy, *Pourquoi j'ai mangé mon père*, 1960, traduction VERCORS et BARISSE Rita, Babel, Actes Sud, Arles, 1990, pp.130-131.

"Le feu n'est qu'un début. Maintenant il va falloir bâtir, organiser avec méthode et réflexion. Après les sciences naturelles, les sciences sociales. [...] Je doute de vivre assez vieux pour voir nos énergies s'appliquer plus à fond, et de façon vraiment humaine, aux tâches de l'évolution : vous, vous le verrez peut-être – avec la récompense, l'âge d'or où du pithécantrophe naîtra, enfin, l'*Homo sapiens*!", *idem*, p.155.

407 Il en va de même pour les structures mentales engendrées en partie par le long travail de la pierre depuis au moins deux millions d'années et la création des représentations graphiques à partir du Paléolithique supérieur. L'exemple de la géométrie est à ce titre particulièrement éclairant :

"le travail graphique [...] provoque la création d'éléments à caractère géométrique ; non pas sous forme explicite, indépendante, mais sous forme d'habitudes mentales, d'évidences. Le système euclidien ne les inventera pas, mais il les posera; car les définitions euclidiennes [...] n'ont de sens, précisément que par rapport à ces habitudes mentales. Elles n'ont aucune valeur mathématique, puisqu'elles ne sont jamais prise en compte dans aucune démonstration du corpus euclidien ; leur fonction réelle, en tête des *Elements*, est [...] d'évoquer une familiarité multimillénaire avec ces objets" In KELLER Olivier, *Aux origines de la géométrie, Le Paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs*, *op. cit.*, pp.184-185.

408 "L'hyper spécialisation" qui se met en place à partir du Paléolithique supérieur est à la fois une avancée mais aussi un danger pour les sociétés concernées. La disparition des autres espèces humaines, outre une probable hybridation partielle, pourrait ainsi trouver son origine dans le manque d'adaptabilité aux changements de leur écosystème. Si ce schéma évolutif n'est peut-être pas généralisable à l'ensemble des rameaux humains, il permet néanmoins d'expliquer la disparition de certaines cultures du Paléolithique supérieur. Pourquoi ne pas alors imaginer qu'un même processus ait nuit aux autres espèces humaines?

"à partir de 45000 BP, [...] les valeurs technologiques du Paléolithique supérieur se mettent en place. Une expression beaucoup plus claire des intentions techniques est alors revendiquée, parfois jusqu'à une spécialisation assez stricte des chaînes opératoires." In BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, *op. cit.*, p.213.

"la souplesse adaptative du Paléolithique moyen et l'effort de planification du Paléolithique supérieur incarnent deux

visages opposés d'un principe d'anticipation appliqué aux ressources de leur environnement. Aux yeux des préhistoriens, une économie spécialisée est plus rationnelle qu'un prélèvement au gré des circonstances. Mais si la première réduit en effet les risques de rentrer bredouille d'une expédition de chasse, il existe cependant un revers. Lorsqu'un groupe humain a efficacement "rentabilisé" les ressources de son environnement par une économie spécialisée, cela signifie qu'il a en quelque sorte asservi son comportement à certaines conditions naturelles particulières, ce qui est un frein à sa diffusion comme le révèle sa fragilité quand le milieu vient à se transformer. Or les économies du Paléolithique supérieur, dont la plupart se sont appliquées à développer un certain degré de spécialisation, payent en retour le tribut imposé par un tel effort." *Idem*, pp.249-250.

Entre amélioration du quotidien et transgression

En se bâtissant un monde à sa mesure, l'homme se soustrait aux contraintes naturelles et devient, à son tour, maître du jeu. Il est bien compréhensible que cette position particulière dans le règne du vivant puisse entraîner de nombreux questionnements et même, en aggravant le sentiment d'étrangeté, accroître le sentiment de n'être pas à sa place et donc de jouer les usurpateurs. Dans toutes les civilisations, de nombreux discours "fossilisants" sont apparus, motivés par les frayeurs, légitimes, provoquées par cette main-mise de l'homme sur la nature. Dès les origines, les expérimentations auxquelles se sont livrés les premiers hommes, en particulier pour conquérir le feu, se sont déroulées sur fond de pensée magique et il est fort probable que les êtres humains aient dû composer avec de multiples peurs, notamment celle de s'aliéner les forces de la nature.

Il n'est donc pas étonnant que la mythologie ait donné naissance à de nombreux voleurs de feu et autres secrets des dieux de par le monde. Le plus célèbres de tous, en Europe occidentale, reste le Grec Prométhée. Néanmoins, malgré la colère de Zeus, Prométhée garde le beau rôle. Plus malin que le roi des dieux, il consacre à sa manière la suprématie de l'homme sur la nature. Soulignant le paradoxe de cette victoire de l'homme sur la divinité et l'embarras des auteurs grecs, dont au premier chef HESIODE, Georges DUMEZIL l'explique par la forme littéraire du conte.⁴⁰⁹ Or, et à l'opposé de la thèse défendue par Georges DUMEZIL, cette impertinence de l'homme qui s'élève au niveau des dieux avec la maîtrise du feu créateur semble l'emporter également à tous les niveaux de la théologie. Bien sûr, les hommes sont régulièrement châtiés pour s'être mesurés aux dieux – androgynes coupés en deux des Grecs, ruine de Babylone, etc. - mais cette colère des dieux est en elle-même un aveu de faiblesse. Pourquoi s'emporter contre une créature, si celle-ci n'entre pas véritablement en concurrence? Si les essais des hommes étaient toujours infructueux et si leur ambition était effectivement démesurée, autant les mépriser : ils s'écrouleraient d'eux-mêmes. Soit les hommes mettent vraiment les dieux en danger, soit la puissance de ces derniers n'est pas si extraordinaire qu'ils voudraient bien le laisser croire. Dans les deux cas, la suprématie des dieux apparaît bien fragile puisque soumise au bon vouloir des hommes.

Avec ses techniques, et tout particulièrement avec le feu, l'être humain expérimente ainsi une puissance qu'il n'avait pas auparavant sur son environnement. Grâce à la maîtrise du feu, il n'est plus à la merci des prédateurs une fois la nuit tombée, ni victime du froid : il peut continuer ses activités même si le soleil a décidé de l'abandonner, cuire ses aliments et les rendre plus digestes, rendre ses

409"Hésiode, ou les auteurs du mythe, se sont simplement pliés à l'exigence formelle du conte qui, pour exister, exige que le moins puissant des compétiteurs soit plus "malin" que le plus "puissant". Tant pis si le "plus puissant" se trouve être par ailleurs Dieu tout-puissant et omniscient. Dans ce confluent du folklore et de la théologie, le folklore l'emporte" In DUMEZIL Georges, *Esquisses de mythologie* (*Apollon sonore*, 1982, *La courtisane et les seigneurs colorés*, 1983, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, 1985, *Le roman des jumeaux*, 1994), Quarto, Gallimard, Paris, 2003, p.333.

armes de chasse plus solides en passant les pointes au feu par exemple. La domestication du feu représente sans doute un palier décisif dans le long cheminement évolutif de l'espèce humaine à la fois pour l'amélioration des conditions de vie mais également pour la constitution d'une idée de la nature humaine : l'homme se découvrant puissant s'approprie peu à peu une certaine autonomie par rapport aux facteurs naturels, tels les cycles jour-nuit auxquels sont inmanquablement soumis les autres représentants du règne animal. Et si le mythe fait de Prométhée un titan, cette dimension surnaturelle du héros souligne bien à quel point l'être humain lui-même s'élève au-dessus de la nature en se rendant maître de ses prodiges. Chaque homme qui maîtrise le feu est à lui seul un héros qui défie la nature. Que la confusion entre nature sauvage et univers sacré ait opéré, sans doute dès le départ, pour nourrir les inquiétudes soulevées par ces bouleversements apportés à la vie et au statut des hommes, est facilement compréhensible. De même que beaucoup d'expérimentations se révèlent dangereuses au départ, la compétition avec la nature force les hommes à empiéter sur le territoire des divinités. Paradoxalement, alors qu'ils s'affranchissent peu à peu des contraintes naturelles grâce à leurs progrès techniques, les hommes s'inquiètent au lieu de se réjouir de se rapprocher, avec leurs exploits, de cette autre monde qu'ils appellent de leurs vœux. Ainsi, alors qu'Edouard, le père inventeur de *Pourquoi j'ai mangé mon père*, ne rêve que d'avancer sur la chaîne du développement humain, son frère Vania incarne la force d'inertie constituée par les peurs dont l'être humain a tout à gagner à s'affranchir.⁴¹⁰

L'illusion d'un ordre établi dans lequel l'être humain doit s'insérer sans le modifier est l'autre versant de la pensée mythique et religieuse. Tandis que la pensée symbolique des origines atteste la présence d'un autre monde dont l'homme nourrit la nostalgie, elle entretient parallèlement le sentiment que, si l'ordre terrestre n'est que le reflet d'un monde plus parfait, l'homme doit néanmoins se conformer à ses lois. L'irruption de la nouveauté – qu'il s'agisse de concepts ou d'innovations techniques – crée donc un sentiment de malaise dans la mesure où elle bouscule les données de départ. La brièveté du séjour de l'homme sur la terre contribue à entretenir l'idée d'un ordre naturel éternel dans lequel l'homme peut faire figure de trublion agité, mais dont les rites permettent de canaliser l'effet de nuisance et donc de minimiser l'impact sur la nature. Le rythme des changements écologiques n'est en effet pas perceptible à l'échelle d'une vie humaine sauf en cas de bouleversements extrêmes : les inondations et les précipitations catastrophiques pour de nombreux groupes humains à la fin de la dernière période glaciaire, les excès d'El Niño sur les côtes de l'Amérique du Sud aux alentours des VI^e et VII^e siècles sans doute responsables en partie de

410"-Qu'est-ce qui ne va pas avec le progrès, je voudrais le savoir?

-Progrès, progrès, c'est toi qui lui donnes ce nom, dit oncle Vania. [...] Moi, j'appelle ça de la rébellion. Aucun animal n'a jamais été conçu dans le but de dérober le feu au sommet des montagnes. Tu as transgressé les lois établies par la nature. Tu en seras puni." In LEWIS Roy, *Pourquoi j'ai mangé mon père*, op. cit., p.54.

l'effondrement de la première civilisation des Mochicas dans le nord actuel du Pérou, ou encore les changements observés à l'époque contemporaine – réchauffement rapide, dérèglement des saisons, tsunamis, etc. Chaque cataclysme est, pour l'être humain, l'occasion de se remettre en question : à chaque fois, les croyances et les idées sont bouleversées, comme si les changements brusques et souvent meurtriers de la nature ne faisaient pas partie de la sphère normale de leurs représentations. Cette surprise et cette terreur de l'homme devant les "écarts" de la nature par rapport à ses cycles habituels sont le résultat de deux conceptions complémentaires du monde naturel et de la place de l'être humain sur la terre. Ainsi, dans un ordre naturel parfaitement réglé, les bouleversements sont incompréhensibles, forcément anormaux et souvent considérés comme une réaction de la nature face à une erreur de l'être humain. Comme sa véritable nature ne relève pas de l'ordre terrestre, l'être humain est persuadé qu'il dérange et que ces changements brutaux sont la conséquence de ses erreurs. Les croyances et les rituels sont alors revus et corrigés, les sacrifices se multiplient pour ramener la nature à la raison et obtenir une sorte de "pardon" des éléments. Cette notion d'équilibre entre le monde des hommes et le monde naturel est néanmoins paradoxale : alors qu'il se sait étranger, il estime être le premier responsable et donc le premier acteur de la nature, au moins à partir du Néolithique et de la sédentarisation qui installe l'homme au centre du monde, comme il a été vu en première partie, notamment avec l'exemple de la genèse jicarilla et la notion de sacrifice.⁴¹¹ Des pratiques cannibales ont cependant pu avoir lieu bien avant la fracture néolithique, comme pourraient en témoigner les traces de boucherie relevées sur des os humains du Paléolithique. Toutefois, cette pratique n'était pas forcément dictée par une forme de spiritualité.⁴¹² En effet, si des formes de cannibalisme se sont probablement développées depuis les débuts du genre *Homo* ne serait-ce que par opportunisme ou en cas de disette, il semble que le lien entre cannibalisme, sacrifice humain et rituel ne trouve sa véritable origine, ou tout du moins sa généralisation rituelle, qu'après la fracture néolithique. Plus précieuse du fait de son rôle dans la recreation permanente du

411"à partir du Néolithique, la substance humaine est glorifiée en tant qu'apothéose de la création, son chef-d'œuvre. Mais de même que l'être humain, pourtant le dernier arrivé (dans sa forme actuelle) sur terre, est néanmoins le seul à pouvoir assurer la pérennité de la création en la reproduisant sans cesse, sa substance, pourtant ultime, est néanmoins la substance par excellence, seul "carburant" réel de la créativité et de la vitalité. De là proviennent les sacrifices humains et le cannibalisme." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.180.

412"Certaines découvertes de crânes qui avaient été ouverts ou brisés, probablement pour en extraire le cerveau, et d'os humains qui avaient été cassés pour y prendre la moelle, ont conduit à l'hypothèse que l'homme du Paléolithique pratiquait le cannibalisme. [...] A Chou-kou-Tien, près de Pékin, [...] certains os longs, des bras et des jambes, étaient intentionnellement brisés et portaient des traces qui permettaient de les identifier comme des reliefs de repas. Cela se produisait il y a environ un million d'années. Dans certaines grottes, où l'on a mis au jour des vestiges de néandertaliens, des découvertes analogues ont été effectuées. [...] Que ces gens aient pratiqué le cannibalisme semble un fait acquis. Que ce cannibalisme ait eu un but religieux ou rituel est sans doute plus discutable. En fait, dans tous les sites de l'époque, on trouve également des ossements d'animaux avec les mêmes types de fracture, les mêmes traces d'intervention humaine concernant des reliefs de repas." In ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, op. cit., pp.67-68.

monde, la substance humaine devient un instrument de médiation avec le sacré. Si le cannibalisme - lorsqu'il n'est pas strictement opportuniste - suppose le sacrifice, l'inverse est loin d'être systématique. Mais cela n'empêche pas les rites sacrificiels de se multiplier, prouvant ainsi que la "matière" humaine joue un tout autre rôle que celui de "simple" aliment. De nombreux exemples de cette utilisation rituelle du corps humain se retrouvent dans la plupart des mythologies.⁴¹³ Issu de l'autosacrifice du démiurge dans de nombreuses mythologies, le sacrifice humain doit permettre la régénération du monde en remplaçant l'homme au moment même de la création.⁴¹⁴

Trublion, l'homme est également en charge du maintien de la création. A priori paradoxale, cette vision de l'homme pourrait néanmoins trouver une explication non seulement dans le caractère fondamentalement ambivalent des symboles, mais aussi dans un besoin de justification des bouleversements imposés par l'être humain à son environnement. Ainsi, si l'homme influe sur la nature, il doit également être capable de maîtriser cette influence, voire de la corriger. Le rôle du sacrifice dans le maintien de l'ordre du monde explique alors que les victimes aient souvent été des personnages de grande valeur.⁴¹⁵

Cette haute idée du rôle de l'être humain dans le monde naturel se retrouve en partie dans la vision que porte l'Occident sur sa responsabilité dans les bouleversements climatiques actuels. Si l'être humain, principalement l'Occidental, semble d'une manière indéniable responsable d'une bonne part des modifications environnementales les plus diverses observées à l'époque contemporaine – disparition accélérée d'espèces animales et végétales, réchauffement, etc. - , cette responsabilité n'en est cependant pas la cause unique. Une fois encore, la place de l'homme sur la terre est survalorisée. Bien entendu, il n'est pas question de dédouaner l'être humain ni de nier l'impact négatif qu'il peut avoir sur l'environnement. Néanmoins, cette tendance générale à la culpabilisation n'est pas pour autant le signe d'une réelle prise de conscience. S'estimer responsable des bouleversements

413"Ces pratiques étaient courantes tout au long de la période prédynastique à Nagada, Hiérakonpolis (= "cité du faucon", première capitale de l'Egypte) et Abydos ; le corps était parfois complètement démembré (prélèvement du crâne, d'une partie de la colonne vertébrale et des os longs) avant d'être artificiellement réarrangé, et il y a même des traces de cannibalisme. La substance humaine [...] est la substance par excellence, et les corps démembrés, partiellement consommés et réassemblés expriment sa diffusion créatrice. Comme en Inde védique, ces pratiques se sont transformées à partir de l'Ancien Empire en gestes symboliques, mais leur substrat sacrificiel et même cannibale subsiste dans les textes" In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.172.

414"Un sacrifice [...] non seulement reproduit exactement le sacrifice initial révélé par un dieu *ab origine*, au commencement des temps, mais encore il a lieu en ce même moment mythique primordial ; en d'autres termes, tout sacrifice répète le sacrifice initial et coïncide avec lui. Tous les sacrifices sont accomplis au même instant mythique du commencement" In ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p.49.

415"avec l'apparition de l'homme, le monde a enfin atteint son être vrai, sa véritable substance. Suivant la terrible rigueur de nos ancêtres, toujours en charge de la recréation du monde au moyen du rite, il en découle que le monde a besoin de substance humaine comme carburant. Le vrai sacrifice est donc le sacrifice humain, et pas de n'importe quel humain. Les exemples sont nombreux de rites qui nous paraissent épouvantables, mais dont les victimes étaient soit des personnages importants dans la société, soit des personnages longuement choyés et révéérés en tant que futurs sacrifiés." In KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, op. cit., p.133.

écologiques signifie s'estimer capable de maîtriser la nature et donc se placer au-dessus. La foi ardente des Européens postmodernes en une nature bafouée et négligée a pour corollaire logique la volonté de la contrôler. Cette vision de l'homme, à première vue très récente, pourrait ainsi trouver, en définitive, ses racines dans le fond commun imaginaire découlant de la sédentarisation.

Ainsi, alors que les sociétés traditionnelles prennent bien garde de ne pas trop troubler l'ordre naturel dans lequel elles voient toujours un lien sérieux avec la nature, les sociétés européennes ont séparé radicalement les deux, mais continuent de nourrir une certaine confusion entre nature et matrice originelle, pensant – d'une manière très archaïque – qu'elles s'égarent lorsqu'elles négligent le monde sauvage. Loin d'être uniquement commandées par un pragmatisme de bon sens, les préoccupations actuelles pour la sauvegarde de l'environnement relèvent d'abord d'une volonté de redonner du sens à l'existence en retrouvant les cadres rassurants d'une nature immuable dont la régénération relève de l'action humaine. La croyance en un ordre naturel établi une fois pour toute n'a ainsi peut-être jamais été aussi forte en Europe occidentale que depuis l'avènement des temps modernes⁴¹⁶: derrière la volonté de garantir la survie de l'espèce, se cache presque toujours l'espoir de renouer avec une nature idéale, bonne et parfaite, confondue avec la nature terrestre. Poursuivant la confrontation entre les deux frères à propos de la domestication du feu, Roy Lewis insiste sur cette confusion générée par un sentiment de coupure, de décalage avec le monde sauvage.⁴¹⁷

Si, dans ce dialogue de sourds, Roy Lewis illustre bien les amalgames si récurrents entre nature sauvage et matrice première, il met également en lumière les peurs engendrées par cette mise "sous contrôle" des phénomènes naturels, l'autre versant du rôle de "gardien rituel" de l'ordre du monde dont l'homme se sent investi. La maîtrise du feu fait ainsi entrer dans le cercle privé, dans la "maison" un élément très utile mais aussi dangereux. Il est alors bien normal que cette situation de domination de certaines manifestations naturelles – spectaculaires de surcroît – ait pu entraîner de nombreuses inquiétudes, en particulier la crainte de devoir un jour payer pour cette insolence vis-à-vis d'un ordre naturel où l'homme fait dès le départ figure de touriste, voire de passager clandestin, même si, grâce au fonctionnement ambivalent de la pensée symbolique, il se pense garant de

416Clément Rosset souligne ce paradoxe au tout début de son ouvrage sur le mirage que constitue l'idée de nature, *L'anti-nature* : "à partir du XVIIIe siècle, l'idée de nature fait volontiers figure d'arme absolue contre la religion. [...] Selon une perspective naturaliste, l'idée de nature succède à l'idée de surnature et se trouve investie d'une fonction critique à l'égard de cette dernière. Aux yeux d'une philosophie non naturaliste, cette proposition n'a de sens qu'inversée : l'idée de nature précède l'idée de surnature et, loin de la critiquer, la favorise pour cette simple raison qu'elle est seule à la rendre possible." In ROSSET Clément, *L'anti-nature*, op. cit., pp.31-32.

417"-Evolution n'est pas révolution. Pourquoi serait-ce de la rébellion? [...]"

-Parce que ce faisant tu t'es expatrié de la nature, Edouard. Ne vois-tu pas quelle damnée prétention c'est là? [...] Tu étais un simple enfant de la nature, plein de grâce, d'ardeur, et d'innocence [...] Or, maintenant, qu'en est-il de toi? [...] Coupé! Aboya oncle Vania. Séparé! Exilé! [...] De la nature, de tes racines, de tout vrai sentiment d'appartenance, Edouard! De l'Eden!

-Et toi non? demanda père.

-Non. [...] J'ai fait mon choix. Je reste singe." In LEWIS Roy, *Pourquoi j'ai mangé mon père*, op. cit., pp.54-55.

l'ordre du monde.

La maîtrise du monde

La toute puissance et l'hyper-responsabilité

Cette appropriation des secrets de l'univers satisfait non seulement la curiosité de l'homme mais aussi une certaine volonté de maîtrise du monde et de soi, que les Occidentaux ont peut-être portée à son paroxysme. Puisque la survie passe par la compréhension et la transformation de l'environnement, la volonté de pousser ce contrôle de la nature à la perfection pour se mettre définitivement à l'abri – ce qui est un leurre, mais reste un rêve – semble correspondre à une tendance naturelle partagée avec d'autres espèces. L'artifice exclusif de l'être humain ne réside donc pas dans son usage d'outils ni dans ses techniques, mais bien dans leur caractère "englobant" : le monde de l'être humain est tout entier bâti par ses soins. Sa présence et ses actions dans la nature relèveront donc toujours de l'anormalité, de l'inconnu et de l'aléatoire. Beaucoup d'espèces animales s'inscrivent dans des cycles naturels dont elles ne sortent jamais. Le propre des créatures d'artifice, dont l'homme semble le plus grand représentant, réside tout au contraire dans cette capacité à s'extraire du champ de la nécessité et à développer des réponses adéquates aux sollicitations du milieu, sans pour autant attendre que ces réponses se gravent dans les gènes et puissent être transmises par leur biais. L'artifice, qui pourrait remplacer le terme culture dans son sens générique, apparaît donc comme une possibilité d'adaptation accélérée.

Ainsi, à condition qu'il soit entendu comme univers englobant, l'artifice pourrait permettre, comme la sécurité, de définir l'homme. Le lien de causalité qui relie artifice et sécurité est sans doute difficile à établir. Plus l'homme se bâtit un monde à sa mesure, plus il accède à un niveau de sécurité satisfaisant. Inversement, plus la sécurité est grande, plus l'être humain peut se soustraire à l'urgence de la survie et mobiliser ses capacités cognitives pour améliorer ses techniques et rendre son univers plus facilement habitable.

La place occupée par l'homme sur la terre semble en faire, pour la pensée occidentale, un maître disposant selon son bon vouloir des richesses naturelles. Cette position privilégiée – d'un strict point de vue matériel – a débouché sur une mise en concurrence de l'homme avec la nature. L'emballement des progrès techniques et des sciences à partir du XIX^e siècle a mis l'homme occidental dans une position de domination qui, pour un temps, a été suffisante pour calmer ses angoisses : autant dominer ce qui est étranger, soumettre la nature sauvage pour ne pas y être soumis. La mise sous tutelle de la nature a fait de l'homme son gardien et l'a rendu responsable d'un ensemble d'éléments dont il est, en réalité, très loin d'avoir la maîtrise. Au lieu de poursuivre son évolution parallèlement au monde sauvage, en s'assurant par ses rites et ses croyances que l'équilibre était maintenu entre les mondes humain et naturel, l'être humain s'est érigé en maître absolu. Mais alors qu'il croyait se mettre ainsi à l'abri des aléas et des dangers du monde sauvage,

l'homme a surtout survalorisé sa position dans le monde. A cette erreur, est venue s'en ajouter une seconde : en s'imaginant détenir des pouvoirs particuliers, l'homme s'est cru en charge de la marche d'un monde dont il est issu mais dont il est séparé à jamais, du fait de son humanité. Croyant trouver sa véritable nature dans cette course au contrôle des éléments naturels, il a continué de se leurrer et de croire que toutes ses angoisses finiraient avec la maîtrise absolue du monde naturel.

Or, si la curiosité de l'être humain reste une curiosité tournée vers lui-même, ses connaissances sur le monde sauvage qui l'entoure ne peuvent pas constituer à elles-seules une spiritualité de remplacement. Les efforts entrepris pour supprimer les religions par une religion naturelle ont tous échoué. Cela ne veut pas dire que l'être humain ne puisse pas s'en passer. Mais s'il peut vivre sans croire en Dieu, il ne peut pas vivre bien, être heureux, sans aucune forme de spiritualité.⁴¹⁸ Qu'elle s'inscrive dans le cadre d'une religion particulière ou qu'elle reste en marge, la spiritualité – cet appel vers autre chose – fait partie intégrante de son identité. Sans spiritualité, l'esprit meurt, l'être est morose et vide, la vie sans saveur. L'illusion d'être le maître du monde a sans doute contribué à accroître le sentiment de malaise de l'être humain sur la terre. En Occident, et principalement en Europe, les espoirs mis dans les techniques pour résoudre les problèmes existentiels ont tous été déçus. Le XXe siècle, grand siècle de la déconvenue, a plongé pour longtemps les Européens dans le doute et le découragement. Or, tant que les manières de concevoir le monde ne changeront pas, la confusion entre nature et matrice originelle continuera d'opérer et de produire son cortège de désespérances et de barbaries. En voulant maîtriser la nature, l'homme a oublié qui il était et d'où il venait, et il est devenu encore plus étranger à lui-même. Les tentatives pour revenir en arrière qui sont observées aujourd'hui, en particulier cette foi en une rédemption de l'être humain grâce à une fusion avec la nature qui en l'absorbant absoudrait l'homme des fautes qu'il a commises envers elle, perpétuent cette erreur première sur la nature humaine. Etre de rupture et de coupure, l'homme postmoderne continue de s'éloigner de lui-même au moment où il croit le plus se trouver. L'impression de bien-être ressentie au cours de brefs instants passés dans la nature n'est pas le signe que l'homme devrait s'en rapprocher, mais bien plutôt que la confrontation permanente au reste de ses semblables et à lui-même est épuisante, même s'il ne peut vivre autrement. Les dégâts provoqués par une exploitation inconsidérée des ressources de la planète entretiennent un sentiment de culpabilité accru par l'idée d'une maîtrise de l'être humain et donc d'une responsabilité de l'homme qui serait en charge de la nature. Au lieu de permettre une prise en compte de la gravité de

418 "L'espérance religieuse abolie n'a pas pu, en dépit des attentes, trouver des substituts avantageux dans les espoirs temporels. Le désir d'absolu, comme fondement, a survécu à la faillite et à la destruction de ses expressions. Par ailleurs, si au XIXe siècle nous avons interprété la religion comme compensation d'une insuffisance terrestre – l'opium du peuple sous tous ses aspects –, ce raisonnement ne peut plus être utilisé pour le désir d'absolu. Celui-ci ne saurait aujourd'hui apparaître comme la réponse à l'insuffisance sociale et historique – l'injustice, la misère, la guerre... Il traduit un creux ontologique." In DELSOL Chantal, *Le souci contemporain*, op. cit., p.246.

la situation et de corriger les erreurs, cette conception de la place de l'homme par rapport à la nature ne fait qu'entraver l'émergence de réelles solutions pour arrêter le désastre.

Ce sentiment d'usurpation ou d'appropriation induit des bienfaits de la nature n'est cependant pas propre à l'Occident ni à l'époque actuelle. Il trouve sans doute son origine dans la première prise de conscience des bouleversements que l'homme impose au quotidien à la nature. Il a peut-être ainsi donné lieu à de nombreuses tentatives de réconciliation avec les éléments, tels que les rituels de demande de pardon aux animaux tués au cours d'une chasse. Mais alors que l'impact de la présence humaine sur le monde naturel reste limité jusqu'à la dernière période glaciaire, les bouleversements du Néolithique vont accélérer le déséquilibre entre l'homme et la nature et accroître, de ce fait, l'exploitation des ressources naturelles jusqu'aux excès actuels.

L'homme érigé en but ultime de l'évolution : une interprétation déviante de l'histoire du vivant

Plus puissant, l'homme garantit à la fois sa survie et l'épanouissement de ses capacités. Ses techniques sont l'expression de ses facultés à s'extraire du monde sauvage. Cette position privilégiée, conjuguée à une restructuration imaginaire plaçant l'homme au centre de l'univers et au sommet de la création à partir du Néolithique, a donné lieu à de nombreuses interprétations au cours des derniers millénaires. Peu à peu, l'homme est devenu, outre la créature par excellence, surclassant l'ensemble du monde vivant, le but ultime de l'évolution. Ainsi, dans les esprits, s'est ancrée pour longtemps, l'idée selon laquelle toute l'histoire de la vie tendrait, dès le départ, vers l'apparition de l'homme moderne. Avec l'essor des sciences et la percée de différentes théories de l'évolution à partir de la fin du XVIIIe, cette idée d'une supériorité de l'être humain va peser sur la plupart des interprétations scientifiques de l'évolution. Avec les Lumières, les Européens adoptent l'idée d'un progrès linéaire qui, pour aller toujours vers le mieux, part forcément de très bas. Les explications scientifiques du monde vont toutes ou presque se conformer à cette vision d'un monde naturel en progrès constant : progrès qui pourrait être représenté par une marche triomphante allant des créatures les moins évoluées vers la perfection incarnée par l'homme. Dans son ouvrage récapitulant le travail de réinterprétation de la faune du schiste de Burgess au Canada, le zoologiste Stephen JAY GOULD souligne à quel point la conception d'une évolution sous la forme d'une marche vers le progrès, ou d'un arbre se ramifiant vers toujours plus de complexité, en sont encore les représentations les plus courantes et les plus répandues dans l'opinion.⁴¹⁹

Cette vision traditionnelle de l'évolution a conditionné des générations de scientifiques, entraînant des interprétations complètement erronées à partir d'observations qui auraient dû, si elles avaient été analysées avec moins de préjugés, donner lieu à une vision beaucoup moins anthropocentrique de l'évolution. Mais les croyances peuvent générer d'incroyables résistances. D'ailleurs, il est très difficile pour un scientifique de soustraire son jugement à l'influence de ses convictions profondes.⁴²⁰

419"La sotte idée qu'il n'existe qu'une seule et unique manière de mettre de l'ordre dans l'extrême diversité des êtres vivants actuels provient directement des iconographies traditionnelles et des préjugés qui les nourrissent : l'échelle de l'évolution et le cône de diversité croissante. Selon le modèle de l'échelle, les limules sont regardées comme simples ; selon celui du cône, elles sont jugées anciennes. Et l'un implique l'autre [...]. Pour ce qui concerne le modèle de l'échelle, le signe égal y apparaît également entre "bas" et "ancien", alors que "bas" dans le modèle du cône signifie "simple". A mon avis, il n'y a rien de mystérieux, ni d'une extrême subtilité, ni rien qui relève d'un secret, dans les raisons qui nous attachent à ces iconographies du cône et de l'échelle. Nous les adoptons parce qu'elles nourrissent notre espoir de définir un monde faisant sens par rapport à nous." In JAY GOULD Stephen, *La vie est belle*, op. cit., pp.44-45.

420"Les conceptions théoriques exercent une emprise subtile et inévitable sur l'observation des faits. La réalité ne se manifeste pas à nous en toute objectivité, et aucun scientifique n'est libre de contraintes issues de son psychisme et de la société. La plus grande entrave au progrès de la science provient très souvent d'œillères conceptuelles et non pas du manque de données." *Idem*, p.360.

Inversement, puisque le chercheur est aussi le produit d'une époque, le nouvel éclairage que lui offre son environnement culturel peut être la source de grandes découvertes. A condition qu'elle soit tenue à bonne distance, la croyance ne dessert pas forcément la science. Ainsi, si Walcott qui fut le premier à étudier de manière systématique la faune de Burgess avait pu distinguer ses convictions morales et religieuses de son travail de recherche, il ne serait sans doute pas passé à côté de l'extraordinaire message délivré par ces fossiles. Mais il faut être prêt à voir pour comprendre et tout un chacun est prisonnier, dans une certaine limite, de sa propre conception du monde. Toutefois, l'entêtement de Walcott à faire correspondre ce qu'il découvrait avec sa vision de l'histoire du vivant le vouait, dès le départ, à ne trouver que ce qu'il était parti chercher : *"Walcott [...] [a] appliqué aux fossiles de Burgess sa vision bien arrêtée de l'évolution ; ceux-ci ne lui [ont] inspiré en retour aucune nouvelle appréhension de l'histoire de la vie."*⁴²¹ Dans ces conditions, Walcott ne pouvait pas découvrir quoi que ce soit de nouveau avec les animaux du schiste de Burgess : il était condamné à y chercher des preuves appuyant sa vision d'un monde ordonné par la volonté divine, allant de créatures simples vers des formes plus complexes pour aboutir enfin à l'être humain. Citant un passage d'une déclaration publiée en 1923 pour tenter de contrer les thèses séparationnistes qui affrontaient alors une vision fondamentaliste refusant de séparer science et religion, Stephen JAY GOULD insiste sur le caractère idéologique des recherches de Walcott.⁴²² Peu importe dans ces conditions de tenter de s'affranchir de sa subjectivité : les faits "bruts" n'ont pas d'autre intérêt que de servir les croyances et œuvrer à la paix civile. Cette vision de l'homme comme une créature devant être rassurée est d'ailleurs en contradiction avec le credo qui en fait une super créature placée au sommet de l'évolution. Elle repose sur l'idée que les masses ne doivent pas être instruites, que la vérité est dangereuse et que tout effort de réflexion ne doit pas chercher à s'affranchir des dogmes. Voilà, au final, un programme bien peu réjouissant pour un esprit supposé être le chef d'œuvre de la création. Pourtant, Charles DARWIN lui-même, dont l'œuvre a été si mal comprise - ou plutôt si bien détournée par certains... - , ne voyait pas en l'homme un être supérieur par nature mais bien un produit de l'évolution.⁴²³ Dénonçant également le poids des idéologies sur la science, Charles

⁴²¹*Id.*, p.316.

⁴²²"[Walcott] voulait à tout prix trouver des réponses morales directement dans la nature – des réponses qui soutenaient, bien sûr, ses vues conservatrices sur la vie et la société. Il voulait lier ensemble la science et la religion, et non leur reconnaître des domaines distincts. [...] La déclaration fut publiée en 1923, deux ans avant le procès Scopes, signée par Walcott en première place [...]. Elle stipulait : "Dans de récentes controverses, on a eu tendance à présenter la science et la religion comme des domaines de pensée antagonistes et irréconciliables. [...]" Ce texte écrit par Walcott poursuivait en soutenant qu'on ne pourrait apaiser la fièvre fondamentaliste qu'en montrant l'accord de la science avec les vérités religieuses considérées par la plupart des Américains comme fondamentales pour leur sérénité personnelle et le tissu social." *Ibidem*, pp.340-341.

⁴²³"L'homme peut être excusé d'éprouver quelque orgueil à s'être élevé, même si cela n'est pas dû à ses propres efforts, jusqu'au sommet même de l'échelle organique ; et le fait qu'il se soit ainsi élevé, au lieu d'avoir été placé là à l'origine, peut lui donner l'espoir d'une destinée encore plus haute dans un avenir éloigné. [...] Nous devons cependant reconnaître, à ce qu'il semble, que l'homme, avec toutes ses nobles qualités, [...] porte toujours dans sa

DARWIN espérait que les générations suivantes sauraient se libérer de l'amalgame opéré entre croyances et vérités scientifiques. A la fin de son ouvrage fondateur, *L'Origine des espèces*, il dénonce ainsi les tentatives de certains courants religieux pour exploiter les lacunes théoriques des sciences du vivant. Cet appel à plus de vigilance fait aujourd'hui écho aux efforts entrepris pour contrer les réappropriations déviantes de l'histoire du vivant opérées par certains courants religieux, notamment au sein des trois grands monothéismes.⁴²⁴

Au delà des fondamentalismes, il est indispensable, pour tenter de s'affranchir un tant soit peu du conditionnement opéré par sa propre culture, par son groupe social, ses affinités et par les structures fondamentales du fonctionnement de l'imaginaire et de la pensée rationnelle de l'être humain, de garder présent à l'esprit que le fonctionnement du monde naturel n'est pas fait pour répondre aux angoisses de l'être humain. La vision que l'homme se construit, est toujours une vision *a posteriori*, une explication faisant sens à partir d'événements qui n'en ont pas forcément. L'histoire de la vie est ainsi sans doute d'abord faite de hasards. Si les bouleversements successifs qui ont agité le vivant depuis ses débuts, il y a plusieurs milliards d'années, ont débouché sur le monde naturel actuel, ce n'est certainement pas en suivant un plan préétabli, mais bien parce qu'à chaque changement climatique, à chaque extinction, il s'est trouvé un type d'être vivant pour survivre, par chance ou parce que le hasard a voulu que son mode de fonctionnement lui permette de mieux s'en sortir. Stephen JAY GOULD insiste ainsi sur le caractère contingent de la vie.⁴²⁵ La variété considérable d'espèces fossilisées sur le site de Burgess ne permettait pas de deviner quelle serait l'évolution future du monde vivant. Si le groupe des chordés⁴²⁶ ne s'était pas développé, elle aurait pu

construction corporelle l'empreinte indélébile de sa basse origine." In DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, 1871, traduction coordonnée par Michel PRUM, préface de Patrick TORT, *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*, Institut Charles Darwin International, Editions Syllepse, Paris, 2000, pp.740-741.

424"Il est si facile de cacher notre ignorance sous des expressions telles que *plan de création*, *unité de dessein*, etc. ; et de penser que nous expliquons quand nous ne faisons que répéter un même fait. Celui qui a quelque disposition naturelle à attacher plus d'importance à quelques difficultés non résolues qu'à l'explication d'un certain nombre de faits rejettera certainement ma théorie. Quelques naturalistes doués d'une intelligence ouverte et déjà disposée à mettre en doute l'immutabilité des espèces peuvent être influencés par le contenu de ce volume, mais j'en appelle surtout avec confiance à l'avenir, aux jeunes naturalistes, qui pourront étudier impartialement les deux côtés de la question. Quiconque est amené à admettre la mutabilité des espèces rendra de véritables services en exprimant consciencieusement sa conviction, car c'est seulement ainsi que l'on pourra débarrasser la question de tous les préjugés qui l'étouffent." In DARWIN Charles, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, 1859, Texte établi par Daniel BECQUEMONT à partir de la traduction d'Edmond BARBIER, Introduction, chronologie, bibliographie par Marc DROUIN, publié avec le concours du Centre National des Lettres, GF Flammarion, Paris, 1992, p.540.

425"on est obligé à présent de regarder l'imposant spectacle de l'évolution de la vie comme un ensemble d'événements extraordinairement improbables, parfaitement logiques en rétrospective et susceptible d'être rigoureusement expliqués, mais absolument impossibles à prédire et tout à fait non reproductible. Si l'on pouvait rembobiner le film de l'évolution de la vie jusqu'à ses débuts à l'époque du Schiste de Burgess, et recommencer son déroulement à partir d'un même point de départ, il y aurait bien peu de chance pour que quelque chose de semblable à l'intelligence humaine vienne agrémenter la nouvelle version de l'histoire." In JAY GOULD Stephen, *La vie est belle*, op. cit., p.10.

426Le phylum des chordés se divise en trois branches parmi lesquelles celle des vertébrés dont le système nerveux et la

déboucher sur un monde où non seulement l'homme mais l'ensemble des vertébrés ne seraient jamais apparus.⁴²⁷ L'organisation du vivant suit cependant certaines règles, notamment celles que lui dictent les contraintes physiques du monde. Mais ces contraintes ne définissent que des cadres généraux dans lesquels la vie peut se déployer de multiples façons.⁴²⁸

La contingence donne donc au monde vivant son caractère profondément imprévisible, même si, au niveau des espèces, les lois de la sélection naturelle opèrent. Les contraintes imposées par les conditions physiques terrestres – pesanteur, magnétisme, composition de l'atmosphère, etc.- jouent donc un grand rôle sur les "options de base" du vivant. Ainsi, la forme des cellules pouvait-elle être très différente? En quoi cette contrainte de départ continue-elle d'influer sur les espèces que la contingence du vivant met sur le devant de la scène à un moment ou à un autre de l'évolution? La forme de base des cellules conditionne-t-elle, d'une certaine manière, le fonctionnement des cellules cérébrales? Les lois de la gravité imposant par exemple que la tête se développe de manière à peu près équilibrée de chaque côté du crâne sont-elles en partie, mais seulement en partie, responsable des formes d'intelligence développées chez les primates? Il appartient aux différentes disciplines

corde sont dorsaux.

427"*Pikaia* [...] est un chordé, membre de notre lignée phylogénétique – en fait, c'est le tout premier fossile à se situer dans notre lignage. [...] *Pikaia* possède une notochorde, sorte de baguette rigide dorsale ou "corde", un organe caractéristique qui a donné son nom à notre phylum (les chordés). [...] Je ne prétends pas, bien sûr, que *Pikaia* lui-même est l'ancêtre réel des vertébrés, ni ne suis assez fou pour soutenir que tout l'avenir des chordés résidait dans *Pikaia* au Cambrien moyen ; d'autres chordés, encore non découverts, devaient habiter les mers cambriennes. Mais je soupçonne, étant donné la rareté de *Pikaia* dans le Schiste de Burgess, et l'absence de chordés dans d'autres *Lagerstätten* du Paléozoïque inférieur, que notre phylum ne pouvait être compté parmi les grands succès du Cambrien, et que les chordés n'avaient que de minces perspectives d'avenir au temps de Burgess." In JAY GOULD Stephen, *La vie est belle*, op. cit., pp.429-430.

La place de *Pikaia* comme premier ancêtre connu des vertébrés est aujourd'hui remise en cause, notamment par des chercheurs français : Jean Vannier du Laboratoire Paléoenvironnements et paléobiosphère de l'Université Claude-Bernard Lyon-1 et Philippe Janvier du Laboratoire Paléodiversité : histoire et dynamique du Muséum National d'Histoire Naturelle. *Haikouichthys*, un poisson de 530 millions d'années découvert en Chine en 1999, serait ainsi le plus ancien vertébré connu. Cf à ce propos : SHU D.-G., LUO H.-L., CONWAY MORRIS S., ZHANG X.-L., HU S.-X., CHEN L., HAN J., ZHU M., LI Y. & CHEN L.-Z., "Lower Cambrian vertebrates from south China", *Nature* 402, 42-46 (4 novembre 1999) | doi:10.1038/46965; Reçu 5 mai 1999; Accepté 20 août 1999.

SHU D.-G., CONWAY MORRIS S., HAN J. Han, ZHANG Z.-F., YASUI K., JANVIER P., CHEN L., ZHANG X.-L., LIU J.-N., LI Y. & LIU H.-Q., "Head and backbone of the Early Cambrian vertebrate *Haikouichthys*", *Nature* 421, 526-529 (30 janvier 2003) | doi:10.1038/nature01264; Reçu 18 juin 2002; Accepté 18 octobre 2002.

Pour autant, il ne semble pas que ces découvertes rendent caduc le raisonnement de Stephen JAY GOULD: la survie des vertébrés et les nombreuses évolutions jusqu'à l'apparition d'*Homo sapiens* doivent beaucoup au hasard. Ainsi, si les dinosaures n'avaient pas dans leur grande majorité disparu – à l'exception de quelques théropodes dont les descendants actuels sont les oiseaux, les mammifères n'auraient sans doute pas pu se développer et l'homme moderne n'aurait sans doute jamais existé.

428"La vie exhibe une structure obéissant aux principes de la physique. Nous ne vivons pas au sein d'un chaos de circonstances historiques échappant à toute analyse par la "méthode scientifique", telle qu'elle est traditionnellement conçue. Je soupçonne que l'apparition de la vie sur la Terre était quasiment inévitable étant donné la composition de l'atmosphère et des océans primitifs, ainsi que les principes physiques des systèmes capables d'auto-organisation. La forme fondamentale des organismes multicellulaires doit résulter, en grande partie, de contraintes liées aux règles de construction et de bonne organisation. [...] Les lois invariables de la nature fixent les formes générales et les fonctions des organismes ; elles délimitent les cadres dans lesquels les dispositifs organiques doivent évoluer. Mais ces cadres sont si vastes relativement aux aspects qui nous intéressent ! Ils ne spécifient pas les plans d'organisation des arthropodes, des annélides, des mollusques et des vertébrés, mais, tout au plus, des organismes à symétries bilatérales avec des parties répétées." In JAY GOULD Stephen, *La vie est belle*, op. cit., pp.380-381.

des sciences du vivant et de l'univers de proposer des réponses. Mais il revient également à chacun de s'emparer des résultats vulgarisés pour réfléchir à la place qu'il occupe dans le monde, ainsi qu'au type de société dans lequel il veut vivre, notamment pour échapper aux tentatives de récupération de toutes sortes.

Chapitre 9 Le prix de la liberté

L'obligation d'être libre

L'angoisse et l'illusion de l'invention permanente

L'être humain ayant pu se soustraire à l'arbitraire du monde sauvage, sa liberté est son mode d'être par excellence, son seul chemin sur la terre. En ce sens, la liberté peut être considérée comme une écrasante obligation. Lorsque l'être humain prend conscience du poids de sa liberté, il en est légitimement effrayé : la nécessité d'agir met l'homme en danger et l'épuise. Le désespoir de vivre de certains auteurs peut ainsi être compris comme une tentation bien compréhensible d'échapper à cette liberté délivrée à chacun, sans que le choix ne soit laissé de l'accepter ou non. Certains, comme Cioran, se réfugient derrière la certitude que, s'ils avaient pu décider, ils ne seraient pas venus au monde : *"La véritable, l'unique malchance : celle de voir le jour. Elle remonte à l'agressivité, au principe d'expansion et de rage logé dans les origines, à l'élan vers le pire qui les secoua."*⁴²⁹

La naissance plonge l'individu dans l'être ou, selon certaines traditions ou philosophies, précipite de l'être dans un individu – un chimiste dirait sans doute l'être précipite et l'agrégat qui en résulte est un individu. Cette incarnation signe, pour ces traditions, le passage du parfait à l'imparfait. Et même si toutes les âmes ne participent pas pleinement de la perfection du monde intelligible platonicien, pour ne prendre que cet exemple, elles sont néanmoins plus proches du divin, spirituellement et physiquement, lorsqu'elles ne sont pas engluées dans une vie terrestre. La délivrance envisagée par le bouddhisme ou l'hindouisme – cet arrêt définitif des incarnations n'est donc pas si éloigné de la pensée occidentale, qu'elle soit des origines ou plus contemporaine. Peut-être partagée par les ancêtres indo-européens des peuples actuels d'Europe occidentale, cette croyance en un bonheur parfait grâce à une dilution de l'âme dans l'être du monde trouve un écho puissant dans la pensée populaire qui peint la mort comme le grand repos. Mais CIORAN rêve de mieux encore : ne pas être venu au monde, être resté dans un non-être immuable et rassurant où rien ne se passe et où rien n'est irréparable : *"Une idée, un être, n'importe quoi qui s'incarne, perd sa figure, tourne au grotesque. Frustration de l'aboutissement. Ne jamais s'évader du possible, se prélasser en éternel velléitaire, oublier de naître."*⁴³⁰

La principale angoisse de l'homme n'est sans doute pas la mort, mais bien la nécessité d'agir et de trouver sa place dans le monde. Pour les sociétés occidentales contemporaines où l'individu se doit de se forger un destin, la tâche est peut-être plus difficilement supportable encore. Lorsque la vie en petites communautés donne une place à chaque individu à la naissance, il semble, à première vue, et

⁴²⁹CIORAN Emil Michel, *De l'inconvénient d'être né*, 1973, Folio Essais, Gallimard, Paris, 2002, p.17.

⁴³⁰*Idem*, p.17.

sans doute pour un observateur extérieur, que le poids du destin individuel soit moins important. Pour autant, il faut encore se montrer digne de cette place - même si elle est indiquée dès le départ – et, si possible, s'élever, notamment d'un point de vue spirituel. Le malaise de l'Européen postmoderne n'est donc pas forcément plus grand que celui du citadin ou du paysan de la fin du Moyen-Age, ni que celui d'un aborigène australien de ce début de XXI^e siècle. Tous se sont posés et se posent les mêmes questions existentielles. Tous ont tenté et tentent d'y répondre en puisant dans les outils imaginaires de leur culture et dans leurs propres capacités de synthèse symbolique et logique. Bien sûr, plus les conditions de vie sont pénibles, plus il est difficile de s'extraire de l'urgence et de s'en affranchir. Mais ce manque de temps pour réfléchir à sa condition et à sa nature d'homme ne signifie pas absence de réflexion.

Témoignages de cette activité de réflexion incessante, les traditions orales populaires sont porteuses de toutes les interrogations fondamentales qui façonnent l'être humain. A leur manière, les traditions orales proposent des débuts de réponse, tout au moins des articulations symboliques pour affronter les grandes questions que pose la vie, mais aussi toutes les difficultés spécifiques de la vie en société, les problèmes qui surgissent dans le cercle des intimes et, plus généralement, tous ceux que rencontrent les individus au fur et à mesure de leur avancée dans l'existence. Les contes, pour ne prendre que cet exemple, sont ainsi de puissants alliés pour le développement de la personnalité. Alors que les mythes proposent souvent des réponses plus collectives, les contes s'apparentent plus à une "boîte à outils" symbolique permettant à tout un chacun d'intégrer les contraintes de la vie humaine, de sa culture et de son quotidien et de les mettre au service de sa personnalité.⁴³¹

Les contes de fées ne se bornent pas à aider l'enfant à grandir : ils l'accompagnent tout au long de sa vie. Dans de nombreuses cultures, les adultes y sont ainsi très attentifs.⁴³² Ainsi, même dans des sociétés où, pour un Occidental, la liberté individuelle semble moins compter que l'insertion dans un groupe, l'individu doit effectuer un cheminement personnel pour mieux se connaître et trouver

431 "Tout conte de fées est un miroir magique qui reflète certains aspects de notre univers intérieur et des démarches qu'exige notre passage de l'immaturité à la maturité. Pour ceux qui se plongent dans ce que le conte de fées a à communiquer, il devient un lac paisible qui semble d'abord refléter notre image ; mais derrière cette image, nous découvrons bientôt le tumulte intérieur de notre esprit, sa profondeur et la manière de nous mettre en paix avec lui et le monde extérieur, ce qui nous récompense de nos efforts." In BETTELHEIM Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, op. cit., p.453.

432 "dans la médecine traditionnelle hindoue, on soumettait à la méditation des personnes psychiquement désorientées un conte de fées qui mettait en scène leur problème particulier. En contemplant l'histoire, pensait-on, le sujet devait être amené à prendre conscience à la fois de la nature de l'impasse où sa vie s'était fourvoyée et de la possibilité de trouver une solution. Ce que suggérait tel ou tel conte sur les espoirs et les désespoirs de l'homme et sur la façon de surmonter les épreuves permettait au patient de découvrir non seulement une façon de sortir de sa détresse, mais également un moyen de se découvrir lui-même, comme le faisait le héros de l'histoire. [...] Les contes de fées ne prétendent pas décrire le monde tel qu'il est ; ils ne donnent pas davantage de conseils sur ce qu'il convient de faire. S'il en était ainsi, le patient hindou serait poussé à se conformer à un modèle de comportement imposé, ce qui serait une thérapie déplorable, et même tout le contraire d'une bonne thérapie. Les vertus thérapeutiques du conte de fées viennent de ce que le patient trouve ses *propres* solutions en méditant ce que l'histoire donne à entendre sur lui-même et sur ses conflits internes à un moment précis de sa vie." *Idem*, p.42.

bonheur et paix intérieure. Cette nécessité de trouver un équilibre entre ses aspirations et les contraintes du quotidien a été portée à son paroxysme dans les sociétés occidentales lorsque la recherche d'un équilibre entre appartenance à un groupe et réalisation personnelle a été oubliée au seul profit du développement individuel. Pourtant, malgré les apparences, il s'agissait encore de répondre à des normes : celles qui ont assigné à l'homme occidental la tâche de s'accomplir tout seul et de réinventer perpétuellement son chemin. Or, ce fantasme du *self made man* ne correspond pas au socle fondamental de l'être humain. L'homme est fait pour vivre en petits groupes soudés, et non pour voir émerger des super héros qui ne devraient rien à la société.⁴³³

Le malaise de l'Occidental tient ainsi sans doute, non seulement des exigences qu'il s'impose, mais aussi de son éloignement par rapport à un modèle évolutif qui constitue, en partie, l'identité de l'être humain. Bien sûr, la vie en petite communauté a aussi ses inconvénients et nombre de citoyens qui rêvent d'une vie à la campagne ne sont pas prêts pour autant à renoncer au confort que peut procurer l'anonymat d'une grande ville. Avec tous ses désagréments - insécurité, manque d'entraide, solitude - , la vie en ville, surtout dans les grandes métropoles, offre malgré tout une sorte de camouflage reposant. Protégés par le respect mutuel de règles communes, les individus échappent à la nécessité de bien s'entendre avec leurs voisins, alliés et apparentés pour assurer leur quotidien et donner à leur vie la tournure qu'ils souhaitent. Là encore, il s'agit d'une projection idéale sur la ville. Pensant ne devoir rien à personne, le citoyen des grandes villes rêve de s'affranchir totalement des contraintes du groupe. Bien qu'il soit en contradiction avec la nature de l'être humain, ce fantasme puise également dans les racines profondes de l'imaginaire faisant de l'homme, depuis la fracture néolithique, une créature suprême. Ce fantasme, qui érige en norme l'exigence de création permanente, ne prend ainsi aucunement en compte le fait capital que l'être humain est un animal social issu de cultures et de traditions par rapport auxquelles il peut, et doit prendre de la distance, mais qui lui sont nécessaires. Sans cet enracinement dans une culture et un imaginaire, il est difficile de reformuler les problèmes pour se construire un espace symbolique propre qui permette de transgresser les normes lorsque cela est nécessaire et surtout de donner du sens à son existence. La dépression, vue comme le mal du siècle dernier, est ainsi l'un des symptômes de cette maladie chronique de l'être humain qui se voit en créateur permanent de sa propre existence, issue *ex nihilo*

433 "Nos sociétés fonctionnent probablement au mieux si elles reproduisent d'aussi près que possible les communautés à petite échelle de nos ancêtres. L'évolution ne nous destinait sûrement pas à vivre dans des villes peuplées de millions d'individus, où nous nous heurtons à des inconnus partout où nous allons [...]. Comme les bonobos dans leurs communautés soudées, nos ancêtres vivaient entourés de gens qu'ils connaissaient et avec qui ils frayaient tous les jours. Il est remarquable que nos sociétés soient aussi organisées, productives et relativement sûres. [...] Pour citer Edward Wilson, la biologie nous tient "en laisse" et elle ne nous autorisera pas à vaguer au-delà de ce que nous sommes. Nous menons la vie que nous voulons, mais notre réussite dépend de son degré d'adéquation avec les prédispositions humaines." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., pp.292-293.

de sa seule volonté et de ses seuls désirs.⁴³⁴

Cette vision classique de l'homme postmoderne sans repère est à nuancer fortement. En premier lieu, il ne faut pas oublier que cet individu ne sort pas de nulle part, même s'il s'imagine jouir d'une indépendance totale. Il est le fruit d'une époque, mais il est également mû par des forces symboliques bien plus profondes ainsi que par son héritage évolutif. En ce sens, l'idée que l'homme postmoderne puisse s'affranchir totalement des traditions est complètement fausse. Il s'affranchit, en partie, des normes et conventions de son époque, mais il est hanté par l'obsession néolithique de devenir maître du monde. A ce titre, l'homme occidental apparaît d'ailleurs comme le plus ancré dans cette tradition héritée de la fracture imaginaire issue de la fin de la dernière période glaciaire. En second lieu, se conformer à des traditions et leur donner du sens pour les intégrer exige également un effort de pensée. Les sociétés traditionnelles, où l'individu semble moins maître de son destin, ne sont pas des sociétés d'automates agis par un "esprit collectif", sorte de ciment imaginaire global dont l'être humain ne peut s'échapper. Les traditions, les mythes, les contes, les fantasmes évoluent, même si leur but reste toujours de permettre à l'homme d'habiter le monde. Avec cette présentation très manichéenne et trop schématique, mais utile pour servir son propos, Alain EHRENBURG montre à quel point, lui aussi, est habité par cette culture qu'il décrit et à laquelle il appartient tout entier. Toutefois, cette imprégnation ne diminue pas l'intérêt de cette analyse qui réside, essentiellement, dans la mise en lumière du caractère épuisant de la création permanente.

L'être humain est un être de curiosité et d'invention, mais il doit également pouvoir s'appuyer sur un tissu mental d'habitudes, non seulement pour le quotidien, mais également pour avoir une vie symbolique satisfaisante. Il n'est pas un électron libre, sorti de nulle part, ni une page vierge sur laquelle tout serait à écrire et pour qui l'étendue du possible n'aurait pour seule limite que la volonté. Cette vision dangereuse du "je veux donc je peux" sous-tend une bonne partie des réflexions politiques. Bien sûr, il ne faut pas sous-estimer la motivation ni l'effort qu'un individu est prêt à effectuer pour répondre aux attentes de son groupe familial, de la société et pour mettre sa vie en adéquation avec ses aspirations profondes, mais imaginer que la réussite est à la portée de tous est une erreur. Tout d'abord parce qu'il s'agit d'une réussite stéréotypée. Bien que le discours dominant soit celui de la réussite comme épanouissement personnel, celle-ci passe par une progression sur

434"Les années 1960 ont ébranlé préjugés, traditions, entraves, bornes qui structuraient la vie de chacun. [...] Nous sommes devenus de purs individus, au sens où aucune loi morale ni aucune tradition ne nous indique du dehors qui nous devons être et comment nous devons nous conduire. [...] Hier, les règles sociales commandaient des conformismes de pensée, voire des automatismes de conduite ; aujourd'hui, elles exigent de l'initiative et des aptitudes mentales. [...] Si la névrose est un drame de la culpabilité, la dépression est une tragédie de l'insuffisance. Elle est l'ombre familière de l'homme sans guide, fatigué d'entreprendre de devenir seulement lui-même." In EHRENBURG Alain, *La Fatigue d'être soi, Dépression et société*, op. cit., pp.14-19.

l'échelle sociale. Cette image, qui correspond parfaitement à celle de l'échelle de l'évolution allant vers toujours plus de complexité, entretient dans les imaginaires l'idée fausse qu'il existe une différence presque de nature entre les plus nantis et les plus pauvres. Parmi ces derniers, les plus méritants pourraient espérer échapper à leur triste sort grâce à la seule force de leur volonté. Sous cet apparent paradoxe, c'est toujours l'idée d'une différence par nature entre riches et pauvres qui opère: la vraie nature des riches étant faite de mérite, de courage et de travail. Les pauvres "par erreur", c'est-à-dire ceux qui ont la volonté de s'en sortir, finiront bien par s'extraire de leur état. Cette présentation de l'idéologie dominante qui impute aux pauvres et aux exclus de tout bord la responsabilité de leur état est sans doute trop schématique également. Mais elle résume bien l'état d'esprit qui anime les sociétés occidentales contemporaines. Là encore, si cette idéologie du mérite semble profondément moderne, elle ne suscite pas l'adhésion d'une grande partie de la population et des politiques uniquement parce qu'elle correspond parfaitement à l'esprit de l'époque. Elle en est incontestablement le produit et elle contribue à façonner le monde occidental tel qu'il se présente actuellement, même si elle est remise en cause par moment. Mais elle doit également son redoutable pouvoir de séduction au fait qu'elle est en adéquation avec la nature profonde de l'être humain qui a tendance à rejeter ceux qui ne font pas partie du groupe. Face à la peur d'échouer dans un monde où les solidarités sont moins développées, l'une des stratégies de base consiste ainsi à établir une différence de nature entre les individus : "je ne suis pas comme lui, donc cela ne peut pas m'arriver". Cette tendance à rejeter ceux qui sont extérieurs au groupe est ainsi une tendance très ancienne partagée aujourd'hui avec les grands singes.⁴³⁵

Christophe DEJOURS a proposé une analyse très intéressante de l'indifférence face à la souffrance d'autrui dans son ouvrage *Souffrance en France*, dans lequel il démonte le processus d'identification aux "vainqueurs" du système et les ressorts de la peur de la chute.⁴³⁶ Cette analyse s'appuie sur l'organisation sociale et politique des sociétés occidentales contemporaines, renforcée par le fonctionnement psychologique de l'être humain qui puise, non seulement dans la culture dominante, mais également dans les profondeurs de l'imaginaire symbolique de l'homme maître du monde.

435"Chez nos proches parents, [l'empathie] est activée par ce qui survient au sein de leur communauté, par exemple un jeune en détresse, mais désactivée tout aussi facilement lorsqu'il s'agit d'individus extérieurs au groupe ou de membre d'une autre espèce, comme une proie. [...] Cela vaut également pour les humains. Du fait de notre modèle évolutionniste, il nous est difficile de nous identifier aux individus extérieurs à notre groupe. Nous avons été conçu pour haïr nos ennemis, pour ne tenir aucun compte des besoins des gens que nous connaissons à peine, et pour nous méfier de qui ne nous ressemble pas. Même si nous témoignons d'un large esprit de coopération au sein de nos communautés, nous devenons presque un autre animal dans notre manière de traiter les étrangers." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., pp.294-295. Et les exclus de toute sorte.

436"La banalisation du mal n'est pas initiée par des motions psychologiques. Elle est initiée par la manipulation politique de *la menace* de précarisation et d'exclusion sociale. Les motions psychologiques défensives sont secondaires et sont mobilisées par des sujets qui s'efforcent de lutter contre leur propre souffrance : la peur qu'ils éprouvent, sous l'effet de cette menace." In DEJOURS Christophe, *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Essais, Points, Seuil, Paris, 1998, p.171.

Ainsi, la puissance de l'idéologie de la réussite personnelle relève-t-elle à la fois de l'organisation actuelle des sociétés concernées, mais elle repose aussi sur des structures fondamentales.

Le sens de la liberté

Hannah ARENDT, qui s'est assez peu aventurée à donner une définition de la liberté - se réfugiant notamment derrière l'argument que la seule liberté pouvant être clairement établie est la liberté politique - ,⁴³⁷ en dresse néanmoins une fiche signalétique dans un texte assez bref, conçu au départ comme une introduction à d'autres ouvrages. Dans *Qu'est-ce que la politique?*, et bien que le sujet reste circonscrit à la sphère publique, elle établit une équivalence entre compréhension du monde, pouvoir d'action et liberté. Dans un passage où son propos n'est pas de définir la liberté mais où elle dresse la liste des différentes libertés de l'être humain, elle en offre néanmoins une définition éclairante. La plus intense définition de la liberté donnée par Hannah ARENDT se trouve ainsi dans un extrait où, sans chercher explicitement à la définir, elle ne parle que de compréhension du monde.⁴³⁸

Car si la nécessité d'agir selon ses propres critères fonde la liberté de l'être humain, comment pourrait-il agir correctement – c'est-à-dire d'une manière qui lui soit favorable – s'il n'était pas capable de s'approprier les règles du monde environnant? A ce titre, la curiosité développée par l'être humain, est un premier pas sur le chemin de la liberté. Puisqu'elle offre connaissance et compréhension du réel, la curiosité apparaît même comme l'une des conditions de cette liberté, une sorte de socle à partir duquel l'être humain peut ensuite organiser ses connaissances et opérer les choix les plus adéquats pour répondre tant aux nécessités de la survie qu'à ses besoins spirituels. Puisque la liberté est action en fonction du degré de compréhension de soi et du monde, elle apparaît ainsi comme un éternel commencement : les actes de l'être humain transforment irrémédiablement le monde. Cette capacité d'introduire du nouveau dans le réel est d'ailleurs la seule définition admise explicitement par Hannah ARENDT.⁴³⁹ Or, il est bien difficile d'être toujours certain du bien fondé de ses choix. CIORAN nourrit ainsi le regret d'une gestation éternelle

437"Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. Certes, elle peut encore habiter le cœur des hommes comme désir, volonté, souhait ou aspiration; mais le cœur humain, nous le savons tous, est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable. La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose." In ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, 1954-1968, traduction de Marie-Claude BROSSOLET et Hélène PONS, Gallimard, Paris, 1972, réédition Folio, collection Essais, Paris, 1994, p.193.

438"personne ne peut saisir par lui-même et sans ses semblables de façon adéquate et dans toute sa réalité ce qui est objectivement, parce que cela ne se montre et ne se manifeste à lui que selon une perspective qui est relative à la position qu'il occupe dans le monde et qui lui est inhérente. S'il veut voir le monde et l'expérimenter tel qu'il est "réellement", il ne le peut que s'il le comprend comme quelque chose de commun à plusieurs, qui se tient entre eux, qui les sépare et les lie, qui se montre différemment à chacun et qui ne peut être compris que dans la mesure où plusieurs *en* parlent et échangent leurs opinions respectives. [...] Vivre-dans-un-monde-réel et discuter-de-lui-avec-d'autres, c'est au fond une seule et même chose." In ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, 1955-1969, texte établi par Ursula LUDZ, traduction et préface de Sylvie COURTINE-DENAMY, Seuil, Paris, 1995, p.92.

439"liberté – capacité mentale de mettre en route quelque chose de nouveau, dont on sait que cela pourrait aussi bien ne pas exister." In ARENDT Hannah, *La vie de l'esprit*, posthume 1978, traduction de Lucienne LOTRINGER, Quadrige, Grands Textes, PUF, Paris, 2005, p.516.

où la virtualité de toute chose n'en écarte aucune : *""Depuis que je suis au monde" – ce depuis me paraît chargé d'une signification si effrayante qu'elle en devient insoutenable.*"⁴⁴⁰

L'arrivée dans la vie signifie donc la plongée dans l'action. Or, pour agir, l'homme ne dispose pas de modèle naturel dans lequel il pourrait se laisser aller à ses instincts. Chaque geste, chaque pas est une action de plus qu'aucun sortilège ne pourra effacer. S'il est possible de réparer certaines erreurs, les traces de ce qui a été fait ne disparaissent jamais complètement. Face à cette vérité terrifiante : l'homme est seul. Toutefois, cette vision très archaïque, puisqu'elle relève du fantasme de création permanente, est également marquée historiquement et géographiquement. Son aspect tragique a ainsi été poussé à son extrême par l'Occident qui a voulu voir dans l'être humain un démiurge totalement autonome et délivré de ses structures mentales fondamentales, quelles soient issues de l'évolution ou des différentes fractures imaginaires qui accompagnent le développement de l'homme moderne. Face au caractère irrémédiable des choix opérés par l'exercice de sa liberté, l'être humain trouve un réconfort et un soutien symbolique puissant dans le recours aux traditions et aux rituels qui le déchargent un peu du poids de l'irréversible : l'ensemble du groupe y apportant une réponse collective. Néanmoins, l'ampleur de la tâche que doit mener l'homme tout au long de son existence peut paraître une torture permanente. Il est si difficile de trouver du sens à la vie et d'y tracer son chemin que la tentation du néant peut paraître séduisante ; le retour au non-être signifiant avant tout absence de souffrance et d'effort.⁴⁴¹

Cette liberté qui n'est que la somme des possibles dans le néant peut en effet sembler bien cruelle au quotidien. D'ailleurs, l'homme est-il vraiment libre, lui qui *doit* être libre? Quelle est cette liberté qui ne laisse d'autre choix que les moyens de sa réalisation? A première vue en effet, elle peut sembler assez étrange. La notion de devoir suppose l'obéissance à des lois et à des codes librement établis, dans le meilleur des cas. Mais elle induit aussi une notion d'obligation qui, transposée dans le monde naturel, prend l'allure de prescription du sort. Pourtant, ce devoir de l'homme est avant tout un devoir vis-à-vis de lui-même. En étant libre, il se respecte bien plus qu'il ne respecte le monde sauvage. La nature se moque bien de la liberté de l'homme. Cette liberté l'ayant soustrait à ses lois, l'homme lui échappe.

Le devoir d'être libre que l'homme se doit de respecter pour atteindre l'équilibre et donner du sens à son existence est ainsi à rapprocher de la notion de bonheur. Que peut bien être le bonheur sinon un accord trouvé entre soi-même et le monde? Pour y parvenir, l'être humain doit se montrer capable non seulement d'assurer sa survie, mais également de trouver un certain bien-être. Pour que les

440CIORAN Emil Michel, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p.9.

441"Se reporter sans cesse à un monde où rien encore ne s'abaissait à surgir, où l'on pressentait la conscience sans la désirer, où vautre dans le virtuel, on jouissait de la plénitude nulle d'un moi antérieur au moi... *N'être pas né*, rien que d'y songer, quel bonheur, quelle liberté, quel espace!" *Idem*, pp.30-31.

conditions du bonheur puissent être réunies, il faut en effet que le problème de la survie soit réglé de manière stable et satisfaisante pour que la vie soit agréable. Mais le bonheur ne se résume pas au bien-être. Pour être atteint, il exige également un certain accord entre les aspirations profondes de l'être humain et les données du réel. La liberté, principe d'action et d'organisation, est donc un préalable nécessaire au bonheur. Mais comme son exercice n'est pas dépourvu de dangers, il est compréhensible que l'homme se laisse aller à des rêveries où la liberté perd son caractère périlleux. La tentation de rester dans le non-être, tout comme celle d'un retour à un paradis où les actions de l'homme seraient sans conséquences, sont peut-être les deux réponses les plus fréquentes face aux angoisses que ne manquent pas de procurer la conscience et l'exercice de la liberté. Si la seconde a donné naissance à toute une série de paradis plus ou moins terrestres, la première, qui rappelle un certain nihilisme du XIX^e siècle, fait également écho aux pensées asiatiques qui décrivent le bonheur comme une fusion dans un grand Tout, une fois enrayés les processus d'incarnations successifs. Dans ces cultures, le paradis terrestre n'existe donc pas : il est même incompréhensible. A cet égard, le nihilisme européen pourrait être considéré comme la face négative de cette absorption de chacun dans l'être du monde.

Liberté et sens moral

Origine évolutive de la morale : la nécessité de l'entraide

Avec la nécessité d'agir bien – pour lui-même avant tout, l'être humain découvre les deux versants de chaque chose. Tout comme la pensée symbolique lui permet d'appréhender la séparation entre réel et matrice originelle - ou monde de la spiritualité - , son action sur la terre entraîne le développement du sens moral. Il est en effet bien plus probable que le sens du bien et du juste soit né de la volonté de se prémunir de ses erreurs plutôt que d'une prise en compte des seuls intérêts des autres membres de la communauté. Etre d'artifice et être social, l'homme se préoccupe avant tout de lui-même et cette préoccupation égoïste est la voie d'accès au respect de l'autre et à la collaboration. Sans respect de soi, il est difficile de gratifier l'autre des qualités refusées pour soi-même. Sous couvert d'altruisme, l'être humain persuadé d'agir sans contrepartie se déconstruit au lieu de se grandir. Bien souvent l'altruisme, lorsqu'il est vécu et revendiqué comme un sacrifice permanent de soi au profit des autres et donc lorsqu'il est pathologique, est un cauchemar pour autrui, forcé d'accepter des marques d'attention qu'il n'a pas sollicitées et dont l'auteur attend remerciements et gratitude.

En repérant ce qui lui est profitable et en en faisant bénéficier autrui, l'individu renforce les liens du groupe et institue un phénomène de réciprocité dont le modèle du don contre-don est l'un des développements. Le sens moral semble donc un produit de la nature, une stratégie parmi d'autres pour assurer la survie. L'homme n'en est pas le seul détenteur. Les animaux domestiques semblent aussi y être sensibles : un chien puni injustement ne fera plus confiance à son maître. Ce comportement n'est peut-être que le résultat d'une longue cohabitation entre cet animal et l'homme mais il met néanmoins en lumière une faculté de discernement du juste et de l'injuste chez un animal dont les capacités cognitives sont traditionnellement considérées comme très inférieures à celles de l'être humain. Chez les primates, des expériences avec des capucins tendent également à prouver que le sens du juste et de l'injuste est bien plus largement partagé que ce que l'homme voudrait bien croire. Parmi les plus connues, figurent celles menées par Frans B. M. de WAAL et Sarah BROSAN de l'Université Emory aux Etats-Unis : ayant appris à des singes capucins à échanger des cailloux contre de la nourriture, ils se sont aperçus que lorsque certains singes étaient avantagés dans l'échange, les autres réagissaient soit en refusant de collaborer, soit en bombardant de cailloux les chercheurs. Revenant sur ses expériences sur l'équité dans son ouvrage *Le singe en nous*, Frans B. M. de WAAL souligne la motivation égoïste de la démarche : *"Si l'équité générale avait été leur unique souci, les singes avantagés auraient partagé le grain de raisin occasionnel avec les autres, ou l'auraient alors carrément refusé, ce qu'ils ne firent pas une seule fois. Les heureux bénéficiaires ajoutèrent même parfois à leur repas les rondelles de concombre*

abandonnées par le voisin. Ils étaient d'humeur joyeuse, contrairement à leurs malheureux associés qui partaient bouder dans leur coin."⁴⁴²

Les singes moins favorisés ressentaient fortement l'iniquité de la situation tandis que ceux qui avaient la chance d'être mieux lotis ne cherchaient pas à partager leur gain. Le sentiment du juste et de l'injuste pourrait ainsi provenir bien plus de la perception du manque par rapport à autrui que d'une certaine forme de compassion face au dénuement de l'autre. Mais cette étude révèle également que le sens moral n'est pas l'apanage du genre humain.⁴⁴³ Car si des capucins sont ainsi capables d'évaluer les échanges en termes de juste et d'injuste, il faut que le sens moral soit très antérieur au genre *Homo* ou que ces primates aient suivi une évolution les y menant. Il est donc fort probable que les germes de ce sens moral aient fait partie intégrante des caractéristiques de l'ancêtre commun à tous les primates et plus encore de celui des grands singes et du rameau humain. Dans le portrait qu'il en dresse, Pascal PICQ souligne que cet ancêtre devait être capable de manifester de l'empathie et devait connaître les subtilités de la manipulation, deux manifestations du sens moral. En effet, puisque l'empathie permet de regarder l'autre avec le même degré d'intérêt accordé à soi-même, il est probable que ce qui est bon pour soi puisse être reconnu comme bon pour les autres. Ainsi, agir d'une manière juste envers les autres signifie agir comme il est espéré que les autres agissent envers soi. De même, manipuler et tromper ses congénères nécessite également de pouvoir discriminer ce qui est bon pour soi et de décider d'en priver les autres, d'agir injustement. L'ancêtre commun devait donc être lui aussi capable de discerner le bien du mal, le juste de l'injuste.⁴⁴⁴ La règle d'or, qui prescrit de ne pas faire à autrui ce que chacun ne voudrait pas se voir infliger, pourrait donc constituer une base de la vie en collectivité. Fondée sur l'entraide, elle pourrait constituer un trait évolutif pour les humains, le reste des primates mais sans doute également pour l'ensemble des animaux sociaux.⁴⁴⁵ En instituant des rapports de réciprocité, la règle d'or garantit une meilleure

442WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.262.

443Charles DARWIN s'est intéressé aux comportements d'entraide des animaux sociaux : comportements dans lesquels il voyait également l'origine du sens moral : "La proposition suivante me semble hautement probable : à savoir que tout animal, quel qu'il soit, doué d'instincts sociaux bien affirmés incluant les affections parentale et filiale, acquerrait inévitablement un sens moral ou conscience, dès que ses capacités intellectuelles se seraient développées au même point, ou presque, que l'homme." In DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, op. cit., p.184.

444"Si l'on considère les caractères comportementaux, anatomiques et cognitifs que partagent les hommes, les chimpanzés et les bonobos, on peut en déduire le portrait-robot de leur dernier ancêtre commun. [...] Au niveau des capacités mentales, [...] l'ancêtre commun a la capacité d'imiter, la conscience de soi, la capacité de se mettre à la place de l'autre (empathie) et de comprendre ce que ressent l'autre (sympathie), la propension à mentir et à manipuler les autres, la capacité de montrer (culture/éducation), la capacité d'afficher ou de camoufler ses intentions et l'aptitude à la réconciliation." In PICQ Pascal, *Les origines de l'homme, L'odyssée de l'espèce*, op. cit., pp.78-79.

445"Le vieil adage romain, "*homo homini lupus*" ("l'homme est un loup pour l'homme"), résume [la] vision asociale qui nourrit encore aujourd'hui le droit, l'économie et la science politique. Le problème n'est pas tant qu'il donne de nous une vision fautive : il insulte aussi les coopérateurs les plus sociaux et les plus loyaux du monde animal [...]. Les loups survivent en triomphant de proies plus grosses qu'eux – comme un caribou ou un élan –, et cela grâce à un travail d'équipe. Au retour de la chasse, ils régurgitent la viande pour les mères allaitantes, les jeunes, et parfois les malades ou les plus âgés laissés pour compte. [...] La compétition est largement présente, mais les loups ne peuvent

cohésion du groupe et augmente donc les chances de survie de chacun tout en rendant la vie plus agréable, car moins conflictuelle. Frans B. M. de WAAL y voit ainsi un trait dominant des animaux sociaux pour faire face à l'arbitraire de la sélection naturelle.⁴⁴⁶

L'entraide et la coopération permettent aux animaux sociaux de se prémunir de l'arbitraire qui règne au dehors du groupe. En effet, sans la protection mutuelle dont chacun est à la fois l'acteur et le bénéficiaire, la survie est très difficile. Les dangers sont multiples, à la fois du fait des autres groupes, mais aussi parce qu'un animal isolé est une proie facile. La violence de la nature que Frans B. M. de WAAL souhaite relativiser un tant soit peu, est néanmoins bien présente : partout à l'extérieur mais aussi à l'intérieur du groupe avec la domination du plus fort. Il semble que la stratégie évolutive qui a mené à l'émergence d'animaux sociaux réside dans cette capacité à se prémunir de l'arbitraire de la survie. La vie en groupe offre plus de sécurité et un accès plus facile aux ressources en échange d'un minimum de coopération. Il s'agit déjà d'un contrat social, même si la notion de contrat pose de nombreux problèmes, tant elle est connotée. En réalité, l'être humain n'a pas d'autre choix que de vivre en groupe. Le contrat peut intervenir pour organiser cette vie commune mais il ne l'institue pas.⁴⁴⁷ A l'origine du sens moral, se trouve ainsi la nécessité de l'entraide et ce qui a été longtemps regardé comme une invention strictement humaine, se révèle en fait être une aptitude favorisée par l'évolution : *"Les premières sociétés humaines formèrent sûrement un terreau idéal à une "survie du plus gentil" orientée vers la famille et vers ceux qui pouvaient rendre la pareille."*⁴⁴⁸

Mais si cette aptitude à l'entraide est favorisée chez les individus par la perception de leurs intérêts, elle est aussi encouragée et renforcée par la capacité d'empathie dont font preuve la grande majorité des animaux sociaux. Là encore, cette empathie ne trouve sans doute pas son origine dans une

se permettre de lui laisser libre cours. La loyauté et la confiance priment. Tout comportement susceptible de compromettre le fondement de la coopération est réprimé pour empêcher l'érosion de l'harmonie sociale dont dépend la survie." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., pp.271-272.

446"Les grands singes affichent la même solidarité. [...] Tout ce comportement relève d'une parfaite logique, car les chimpanzés ont de bonnes raisons de vivre en groupe, de la même façon que les loups et les gens ont intérêt à être des animaux sociaux. Nous ne serions pas là si nos ancêtres s'étaient tenus à l'écart. Ce que je perçois donc, quant à moi, est l'inverse de l'image traditionnelle de la nature "aux crocs et aux griffes sanguinolents", dans laquelle l'individu passe avant, la société n'étant qu'un pis-aller. On ne peut pas engranger les bénéfices de la vie en groupe sans y contribuer. Tout animal social trouve son propre équilibre entre les deux. Les uns sont relativement méchants, les autres relativement gentils. Même les sociétés les plus brutales, comme celles des babouins ou des macaques, mettent un frein à leurs querelles internes. On s'imagine souvent que, dans la nature, la faiblesse est automatiquement synonyme d'élimination – cette "loi de la jungle" autour de laquelle on fait un tel battage -, mais il existe une tolérance et un soutien considérables chez les animaux sociaux." *Idem*, pp.272-273.

447"Nous appartenons à une catégorie d'animaux "obligatoirement grégaires", pour reprendre la terminologie des zoologistes, signifiant par là que nous n'avons pas d'autre choix que de nous serrer les coudes. C'est pourquoi la crainte de l'ostracisme rôde dans tout esprit humain : être exclu est le pire sort qui puisse nous être réservé. C'était déjà vrai au temps de la Bible, ce l'est encore aujourd'hui. L'évolution a instillé en nous le besoin d'appartenance et de se sentir accepté. Nous sommes sociaux jusqu'à la moelle des os." *Id.*, p.276.

448*Ibidem*, p.220. Les découvertes faites à partir de la mise au jour d'Ardi vont tout à fait dans ce sens.

volonté de faciliter la vie d'autrui, mais bien plutôt dans la perception de sa détresse.⁴⁴⁹

Bien que tous ces animaux soient, comme l'être humain, des mammifères, les lignées évolutives qui ont mené aux espèces actuelles se sont séparées il y a bien plus longtemps que celles qui ont abouti au genre *Homo* et aux grands singes. Cela ne veut pas dire pour autant que les germes du sens moral aient été présents chez l'ancêtre commun à tous les mammifères, loin de là, mais cela donne une bonne mesure de l'ancienneté des capacités émotionnelles.

449 "L'imitation et l'empathie n'exigent ni le langage ni la perception consciente, et nous ne devrions pas nous étonner que des formes simples d'interactions avec les autres existent chez toutes sortes d'animaux, même le rat si calomnié. [...] l'explication est à chercher non pas dans le souci du bien-être d'autrui, mais dans la détresse causées par celle d'autrui. Ce type de réaction a une énorme valeur de survie. Si les autres manifestent de la peur et de la détresse, vous avez tout lieu d'être inquiet aussi. [...] Nous avons été programmés pour ne pas supporter de voir et d'entendre la souffrance des autres. Par exemple, de jeunes enfants ont souvent les larmes aux yeux et sont bouleversés – et courent vers leur mère pour être rassurés – quand ils assistent à la chute et aux pleurs d'un autre. Ils ne se font pas de souci pour cet enfant mais sont submergés par les émotions qu'il exprime. [...] Les émotions tendent à en éveiller d'autres qui leur font écho [...] Nous savons aujourd'hui que la contagion affective est localisée dans des parties du cerveau si anciennes que nous les partageons avec des animaux aussi différents que les rats, les chiens, les éléphants et les singes." *Ibid.*, pp. 226-227.

Le sens moral : gouvernail de la liberté

Adopté comme une nouvelle stratégie de survie, le sens moral a dû être développé par les premiers hommes en même temps que les autres capacités mentales. Mais tout autant qu'il facilite sa survie, l'exercice du sens moral procure à l'être humain à la fois tourments et plaisirs. Ainsi, le sens moral n'est pas seulement une méthode parmi d'autres pour assurer l'existence. Il est aussi une manière d'orienter sa liberté : un guide précieux mais également une source d'erreurs. Si le sens moral est nécessaire à l'exercice de la liberté, la liberté induit aussi la possibilité de se tromper, volontairement ou non.

Dans les mythes et autres récits fondateurs, la découverte du sens moral est généralement présentée comme le résultat d'une faute : comme si la nature se vengeait de l'audace des hommes. Le sens moral y prend souvent la forme d'un fruit issu d'un arbre de la connaissance. La figure de l'arbre, déjà mise à profit pour symboliser l'axe cosmique reliant les différents niveaux de réalité, prend avec la question du sens moral une autre dimension. Plus qu'un lien entre les diverses régions du monde, en particulier entre les réalités terrestres et célestes, l'arbre de la connaissance est une clé pour comprendre le monde et s'y mouvoir. Il fait figure de mode d'emploi de la cartographie que met à disposition l'arbre cosmique, mais il marque aussi la fin de l'innocence et donc de l'abandon aux instincts naturels. L'exemple de la *Genèse* est tout particulièrement significatif : au lieu de trouver l'immortalité, les hommes ne trouvent que le sens moral. Les deux arbres sont côte à côte, mais le seul qui intéresse réellement les hommes est celui de la connaissance du bien et du mal. Pourtant, l'interdit était clair : en cas de transgression de la loi divine, l'être humain perdrait sa condition d'immortel. Si l'homme avait été prévoyant, il aurait croqué les fruits de l'arbre de vie avant ceux de l'arbre de la connaissance.⁴⁵⁰ Or l'immortalité n'a pas d'intérêt si elle se résume à une vie sans liberté. La *Genèse* met ainsi en lumière la vocation de l'être humain : se hisser à la hauteur des dieux, quitte à être chassé du paradis et à vivre en connaissant la portée de ses actes : *"le serpent dit à la femme : vous ne mourrez nullement; mais Dieu sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal. Et la femme vit que l'arbre [...] était désirable pour rendre intelligent."*⁴⁵¹

Cette élévation de l'être humain sur l'échelle du vivant, comme l'imaginaire populaire tend à présenter l'émergence de l'homme, lui coûte son expulsion de la nature et de l'ordre cosmique originel, mais elle lui garantit le souvenir de ce dernier. L'évolution humaine se caractérise ainsi par

450 "Dieu fit germer du sol toute sorte d'arbres agréables à la vue, et dont le fruit était bon à manger, et l'arbre de vie au milieu du jardin, l'arbre de la connaissance du bien et du mal. [...] Et l'Eternel Dieu commanda à l'homme, en disant: tu peux manger librement de tout arbre du jardin. Mais, quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu n'en mangeras point car au jour où tu en mangeras, certainement tu mourras." *In Genèse*, 2 : 9-17.

451 *Idem*, 3 : 4-6.

une augmentation exceptionnelle dans le monde du vivant des capacités cognitives qui seront désormais la marque de fabrique de l'être humain,⁴⁵² mais aussi sa seule voie de salut. Cette sortie de la nature, définitive et brutale, signifie ainsi la véritable naissance de l'homme : son expulsion d'un monde où il n'avait qu'à se laisser porter vers un monde où il est dans l'obligation d'agir selon ses propres critères. La liberté, d'abord présentée comme une punition, se double toujours de l'accès au sens moral. Comment, en effet, agir librement s'il n'est pas possible de discerner ce qui est bénéfique de ce qui ne l'est pas? En ce sens, il faudrait reconnaître une certaine liberté aux autres animaux sociaux, et tout particulièrement aux grands singes, plus proches parents de l'homme. Mais leur liberté reste néanmoins très relative : au sein du groupe, les rapports de domination ne laissent pas toujours beaucoup de place à l'individu, à l'extérieur du groupe, la situation est pire encore, puisque la survie devient alors aléatoire. Les grands singes dépendent ainsi encore de l'ordre naturel, même si la grande tendance évolutive des animaux sociaux vise à se prémunir de l'arbitraire. Parviendront-ils à s'affranchir totalement des contraintes liées à la survie? Cela semble peu probable : la vitesse à laquelle les espèces disparaissent devrait les priver du temps nécessaire pour continuer leur évolution.⁴⁵³ Ce partage d'une certaine liberté avec les grands singes ne diminue en rien la liberté humaine dont la principale propriété est d'être totale : de régir entièrement la vie de l'homme. L'homme est, en lui-même, liberté.⁴⁵⁴

Et si l'être humain est tourné vers le haut, le sens moral qu'il développe est aussi tourné vers quelque chose de plus grand que lui : le Bien. Si l'homme cherche à faire le bien parce qu'il lui est profitable, ce gain procuré par les actions justes ne se quantifie pas seulement en avantages sociaux. L'homme prend véritablement plaisir à bien agir : il renforce ainsi son estime de soi et se perfectionne selon des critères purement "extraterrestres", même si le mécanisme "souterrain" qui est à l'œuvre s'appuie sur un héritage commun avec les animaux sociaux. Pourquoi se sentir avili d'ailleurs avec

452"[Dieu] dit à la femme : J'augmenterai beaucoup les souffrances causées par ta grossesse; tu mettras au monde des enfants dans la douleur." Ibid., 3 : 16. En réalité, Dieu est bien "malhonnête" de s'approprier le développement du cerveau humain, et donc du volume de la tête : si les ancêtres de l'homme ne s'étaient pas élevés jusqu'au rang de créateurs et étaient restés soumis aux lois de la nature, leur développement mental n'aurait jamais été aussi important. L'augmentation des capacités mentales de l'être humain ne relève que de son mérite propre. Adam et Eve ont manqué de répartition lors de leur expulsion du paradis, mais il faut croire que toutes les facultés humaines ne se sont pas développées au même rythme.

453"Personne ne peut dire si les grands singes continueront d'évoluer, bien qu'ils restent soumis à des pressions très réelles. Néanmoins, la force excessive de ces pressions ne leur laisse guère de chances : l'extinction les guette. [...] En raison de la destruction massive de leur habitat, des grands incendies, du braconnage illégal, du commerce de la viande de brousse [...] et, plus récemment, de la propagation galopante du virus Ebola dans les populations de grands singes, il reste tout au plus deux cent mille chimpanzés, cent mille gorilles, vingt mille bonobos et un nombre égal d'orangs-outans vivant en liberté. [...] on peut prévoir qu'en 2040 à peu près tous les habitats convenant aux grands singes auront disparu." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.285.

454"Dans la Cité de Dieu, [...] la liberté est conçue [...] non comme une disposition humaine intérieure, mais comme un caractère de l'existence humaine dans le monde. L'homme ne possède pas vraiment la liberté; bien plutôt, lui, ou mieux, sa venue dans le monde, s'identifie avec l'apparition de la liberté dans l'univers. [...] C'est parce qu'il est un commencement que l'homme peut commencer; être un homme et être libre sont une seule et même chose." In ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, op. cit., p.217.

cette comparaison, si ce n'est parce que l'être humain se conforme au mode de pensée post fracture néolithique qui l'institue en maître de la nature? Lorsque l'être humain prend conscience de son héritage évolutif et des racines de son imaginaire, il ne prend plus ombrage de la comparaison avec l'animal qui, lui aussi, éprouve du plaisir à bien agir, dans la mesure où son action est récompensée par plus de bien-être, notamment par une plus grande sécurité alimentaire et affective.

Si l'action juste est un gage de bonne survie physique et de bien-être affectif dans le groupe, elle est également source de bien-être intime : l'être humain agissant dans le sens du bien trouve un accord avec sa conscience qui le grandit. Il est tout aussi évident qu'agir mal procure parfois, voire souvent, du plaisir. Mais ce plaisir retiré de l'action transgressive – essentiellement par rapport au sens moral de chacun – ne permet pas d'atteindre le bonheur. En ce sens, l'action contraire à la morale intime est une violence de l'individu contre lui-même : une perversion de sa propre liberté. KANT a ainsi établi une relation proportionnelle entre liberté et bonheur : la liberté se caractérisant par l'adhésion à une loi morale universelle visant le bien pour le bien et aboutissant aux bonheurs particulier et collectif.⁴⁵⁵ Le bonheur se mérite. En ce sens, les efforts entrepris par les hommes pour s'en rendre dignes répondent à un impératif qui les transcende et sur lequel ils n'ont pas prise. Dans le système kantien, il est en effet impossible d'influer sur la loi morale. Celle-ci relève d'un principe divin auquel l'être humain doit accepter de se plier totalement s'il veut participer du bonheur du monde; la liberté étant le moyen de le concrétiser dans le monde sensible.⁴⁵⁶

En appliquant cette dernière formule à ce qui précède, la liberté, en tant que principe de compréhension, d'organisation et d'action nouvelle dans l'univers cyclique de la nature, apparaît alors comme une méthode pratique permettant de mettre au jour une loi morale universelle dont le seul objectif reste l'amélioration du monde. Cette vision de la liberté, très influencée par l'esprit des Lumières, est néanmoins conforme à l'idée d'une liberté bienfaisante qui, bien qu'imposée à l'être humain, est son unique chemin pour sortir des ornières de la nature et rejoindre la matrice originelle où l'être serait en accord parfait avec lui-même. Prisonnier sur la terre, l'homme est également prisonnier de sa liberté. Mais en changeant de point de vue, ce qui peut désespérer peut également apparaître comme un pari fou et ludique, offrant à l'existence un sel qu'elle n'aurait pas sans ces

455 "J'appelle pragmatique (règle de prudence) la loi pratique qui a pour motif le *bonheur*, et morale (ou loi des mœurs), s'il en existe, la loi qui n'a pour mobile que d'indiquer *comment on peut se rendre digne d'être heureux*. La première conseille ce que nous avons à faire, si nous voulons arriver au bonheur [...]. la seconde fait abstraction des penchants et des moyens naturels de les satisfaire et ne considère que la liberté d'un être raisonnable, en général, et les conditions nécessaires sans lesquelles il ne pourrait y avoir d'harmonie, suivant ces principes, entre cette liberté et la distribution du bonheur." In KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 1781, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p.544.

456 "Nous étudierons la liberté sous l'unité finale suivant des principes de la raison, et nous ne nous croirons d'accord avec la volonté divine qu'autant que nous tiendrons pour sainte la loi morale, que nous enseigne la raison par la nature des actions mêmes, et que nous ne croirons obéir à cette loi qu'en travaillant au bien du monde en nous et dans les autres." *Idem*, p.551.

contraintes. Quel jeu, d'ailleurs, peut se passer de règles? L'impératif d'action délibérée imprime un mouvement à la vie humaine. Pour que ce mouvement ne soit pas totalement dénué de sens, il faut lui donner une direction. Le sens moral est l'un des "appareils" facilitant la navigation de l'homme sur la terre.

Liberté et histoire

La redécouverte des structures archaïques de la pensée

Quels que soient ses efforts pour s'affranchir de l'obligation d'agir, l'homme ne peut pas vivre selon les seuls rythmes de la nature. Sa vie sera inmanquablement achevée par la mort et ses actes mis bout à bout traceront un chemin plus ou moins heureux dans le monde. Il aura une histoire et cette histoire lui sera propre. Chaque naissance amène ainsi du nouveau sur la terre et non de l'identique. Les hommes ne sont pas interchangeables. Cette coupure dans le temps naturel que provoque l'arrivée de l'homme est supportée au niveau individuel grâce à l'insertion dans le groupe. Le nouveau venu bénéficie des supports élaborés par les générations précédentes pour se repérer dans la vie : rituels, codes et repères divers lui offrent le soutien d'une première grille de lecture et de compréhension de son univers. Pour adoucir la traversée de la vie, les hommes ont constamment lutté contre le caractère irrévocablement rectiligne de la vie humaine. Ainsi, grâce aux rites, les êtres humains cherchent à s'inscrire dans un temps cyclique qui les rapproche du sacré. Si les cycles adoptés par la pensée symbolique semblent généralement suivre les rythmes naturels, il ne s'agit nullement pour elle de se fondre dans la nature sauvage, mais bien plutôt de mettre à profit les indices terrestres mis à sa disposition pour entrer en relation avec cet autre monde dont elle a l'intuition. D'ailleurs, une soumission aux cycles naturels n'aurait pas de sens : l'homme s'étant soustrait aux lois de la nature pour vivre dans un monde taillé à sa mesure, l'utilisation des repères naturels s'accompagne toujours d'une mise en relation avec un autre niveau de réalité, et au moins depuis la fracture néolithique, avec le temps mythique des origines. Tout acte humain est une répétition des actes fondateurs. Mircea ELIADE insiste beaucoup sur cette capacité des hommes à "refuser l'histoire" dans les civilisations dites traditionnelles.⁴⁵⁷

Ce refus de l'irréversible est également perceptible dans les sociétés issues de la modernité où fuite de l'histoire et rejet des archétypes s'affrontent sans que l'un puisse l'emporter sur l'autre. L'époque contemporaine, qui a perdu les illusions des débuts de la modernité, est tout particulièrement sujette à ce type de conflit. Mais elle dispose, malgré les apparences, d'un avantage sur les premières sociétés modernes : elle sait désormais que la spiritualité n'est pas déracinable, qu'elle constitue même le fondement de l'identité humaine. Il s'agit à présent pour les sociétés postmodernes d'établir de nouvelles manières de traverser le cours du temps sans négliger le besoin de spiritualité de chacun. Le retour d'une certaine forme de pensée cyclique accrédite l'idée d'un renouveau de la

⁴⁵⁷"Ils se défendaient contre elle, soit en l'abolissant périodiquement grâce à la répétition de la cosmogonie et à la régénération périodique du temps, soit en accordant aux événements historiques une signification métahistorique, signification qui n'était pas seulement consolatrice, mais encore et avant tout cohérente, c'est-à-dire susceptible de s'intégrer dans un système où le Cosmos et l'existence de l'homme avaient chacun leur raison d'être." In ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, op. cit., p.159.

pensée traditionnelle dans les sociétés postmodernes : une sorte de retraditionnalisation dans l'urgence qui s'avère plus que nécessaire face aux dérives sectaires et intégristes encouragées par le désarroi contemporain.⁴⁵⁸

Comme à son habitude, l'homme occidental ne fait rien dans la demi-mesure. Il surinvestit de nouveau dans les mythes sans chercher véritablement à les comprendre, sans renouer avec la part archaïque de son identité. Encore une fois, les mentalités sont en décalage avec la réalité humaine : s'il faut bien reconnaître le caractère sclérosant des traditions lorsqu'elles n'évoluent pas de concert avec les hommes et deviennent des carcans idéologiques, le refus de tout repère traditionnel signale une extraordinaire immaturité collective. Au lieu de reconnaître ce besoin de cadres pour ce qu'il est – un besoin de lien avec sa nature profonde –, l'homme européen postmoderne a tendance à y voir de la faiblesse et à le refouler. Néanmoins, s'il n'accepte pas toujours de reconnaître son besoin de participer à une réalité transcendante, l'existence d'un malaise général est admise sans réserve. A moins que l'humanité ne disparaisse dans un avenir proche, les sociétés de la postmodernité parviendront certainement d'ici quelques centaines d'années à un nouvel équilibre, sans doute avec le concours des cultures du reste du monde – globalisation oblige. D'ailleurs, s'il désespère souvent, l'Européen postmoderne prouve avec la vitalité des nouvelles théories cycliques dans le champ du savoir qu'il n'a pas perdu totalement espoir. Cette capacité à rebondir fait certainement partie du bagage commun d'*Homo sapiens*. Cette disposition à l'optimisme se retrouve dans le fonctionnement de sa mémoire où les mauvais souvenirs sont supplantés par les bons ou au moins modifiés, édulcorés pour être supportables.

Quelles que soient les solutions élaborées dans le futur, le retour à un temps mythique ne pourra plus faire abstraction de l'histoire. A moins de sombrer dans une période de total repli sur soi, comme le craignait ELIADE,⁴⁵⁹ les hommes devront prendre acte de leur besoin de mythe et de

458"la tendance qui s'impose de plus en plus est celle d'une immanentisation de la théorie cyclique. [...] A partir du XVIIe siècle, le linéarisme et la conception progressiste de l'histoire s'affirment toujours davantage, instaurant la foi en un progrès infini [...]. Il faut attendre [le XXe] siècle pour voir s'ébaucher de nouveau certaines réactions contre le linéarisme historique et un certain retour d'intérêt pour la théorie des cycles [...] : c'est ainsi que nous assistons, en économie politique, à la réhabilitation des notions de cycle, de fluctuation, d'oscillation périodique [...]. Les théories actuelles sur la mort de l'Univers n'excluent pas l'hypothèse d'un nouvel Univers, un peu à la manière de la théorie de la "Grande Année" dans les spéculations gréco-orientales et du cycle *yuga* dans la pensée indienne. [...] Au fond, on pourrait dire que c'est seulement dans les théories cycliques modernes que le sens du mythe archaïque de l'éternelle répétition reçoit toute sa portée." *Idem*, pp.163-164.

459"plus la terreur de l'histoire s'aggraverait, plus l'existence deviendrait précaire du fait de l'histoire, les positions de l'historicisme perdraient encore de leur crédit. Et, à un moment où l'histoire pourrait – ce que ni le Cosmos, ni l'homme, ni le hasard n'ont jusqu'ici réussi à faire, - anéantir l'espèce humaine elle-même dans sa totalité, il se pourrait que nous assistions à une tentative désespérée pour interdire "les événements de l'histoire" [...]. En d'autres termes, il n'est pas interdit de concevoir une époque, pas trop éloignée, où l'humanité, pour assurer sa survivance, se verra réduite à cesser de "faire" davantage "l'histoire" au sens où elle a commencé de la faire à partir de la création des premiers empires, se contentera de répéter les gestes archétypaux prescrits et s'efforcera d'oublier, [...] tout geste spontané qui risquerait d'avoir des conséquences "historiques". Il serait même intéressant de comparer la solution anhistorique des sociétés futures avec les mythes paradisiaques ou eschatologiques de l'Age d'Or des origines ou de la fin du monde." *Id.*, pp.171-172.

sacré. Cette transformation est déjà en cours dans l'Europe postmoderne, sans grand succès apparent pour le moment. Mais l'enclenchement de ce processus est en lui-même porteur d'espoir pour les prochaines générations. De même qu'il a mis l'autonomie du sujet au premier plan, l'homme postmoderne doit se réconcilier avec la part archaïque de son identité sans renoncer à sa liberté. D'ailleurs, les peurs soulevées par la redécouverte du caractère traditionnel de la pensée humaine sont bien infondées : tout au contraire, refuser de le reconnaître et de l'analyser reviendrait à s'en faire le jouet. Se connaître est le début de la liberté. La curiosité humaine, l'inextinguible besoin de questions ressenti par l'humanité permettent d'être optimiste quant à ce dernier point. Si l'homme en a le temps, les obscurantismes de tout ordre et les retours en arrière successifs finiront par laisser place à un nouvel équilibre. Il ne peut d'ailleurs en être autrement : l'homme étant un être cherchant par excellence, il meurt lorsqu'il cesse de se remettre en question mais reste bien vivant dans le feu de ses questionnements. Ainsi, même si l'élaboration de nouvelles solutions se fera forcément à petits pas et nécessairement sur plusieurs décennies et même probablement sur beaucoup plus, le mouvement impulsé par cette quête ne manquera pas de ravir les générations à venir et de leur offrir une vie supportable car toujours en mouvement. La conscience de participer à l'émergence de nouveaux modèles de vivre ensemble leur permettra peut-être de surmonter les déconvenues du quotidien. Cette vision idyllique du futur est sans doute trop imprégnée elle-même du mythe du progrès pour être juste. Mais, même s'il faut la nuancer fortement, elle offre cependant un peu d'espoir pour la suite.

Chaque époque est intéressante, même lorsqu'elle est tragique, car l'être humain est capable d'y insuffler du sens, au moins a posteriori. L'esprit humain a besoin de perspectives pour fonctionner de manière satisfaisante, c'est-à-dire, pour remplir son rôle au quotidien dans la prise de décisions et l'adaptation au monde, mais aussi pour trouver du plaisir à vivre. Cette notion de plaisir est intimement liée à la nature de l'homme. Cette caractéristique se retrouve également chez les autres primates.⁴⁶⁰ Mais elle peut aussi s'observer chez la plupart des animaux sociaux. L'apprentissage se fait par le jeu plus que par la contrainte : le dressage d'un chien sera bien mieux réussi si l'animal est récompensé pour ce qui est bien réalisé plutôt que puni pour ses erreurs. L'assimilation des contraintes structurantes et des codes est ainsi beaucoup plus facile et profonde lorsque le sujet est détendu et éprouve du plaisir.

460"Les primates ont besoin de prendre plaisir à une tâche pour l'exécuter." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.230.

Le renoncement et la stratégie du bouc-émissaire

A l'inverse, le pessimisme contemporain repose sur l'idée que l'homme n'est plus en mesure d'exercer le moindre contrôle sur son destin. Les visions très négatives de la mondialisation, justifiées dans la mesure où elles décrivent un présent très sombre pour les populations actuelles, sont cependant utilisées d'une manière tout à fait malhonnête sur le plan des idées pour condamner le mouvement dans son ensemble en agitant, en particulier, les chimères de la manipulation. Or, s'il faut bien admettre que la plupart des populations du monde connaissent une citoyenneté limitée, voire inexistante, l'idée qu'il est impossible d'influer sur le cours du temps ou encore d'intervenir sur la sphère publique est scandaleuse lorsqu'elle est émise par un Occidental, surtout s'il est européen. Le doute est déjà en lui-même anesthésiant : lorsque les citoyens s'imaginent que leur implication personnelle ne se traduira en rien sur la scène publique, la démocratie entame son déclin. En renonçant à vivre libres, les citoyens se bornent à rester dans une sphère privée insatisfaisante puisque ne répondant qu'à une partie des besoins de l'être humain. D'ailleurs, il est plutôt facile de se réfugier dans le refus et la dénonciation au lieu de se saisir de ses responsabilités et de s'investir dans l'histoire qui, même si elle échappe en grande partie à l'individu, est néanmoins le résultat de ses actions au quotidien dans l'espace commun de la vie publique. Le malaise contemporain des Européens pourrait ainsi être regardé comme une réaction, peut-être normale mais sans doute excessive, face aux difficultés de la vie humaine et de son organisation à l'échelle de la société. Malheureusement, les réactions face à cette crise de sens aboutissent généralement à la recherche de boucs émissaires qui sont souvent des populations vivant à la marge du modèle dominant – l'exemple des Roms est frappant sur ce point, celui des Amérindiens en Guyane française mériterait également de longs développements. Il peut s'agir aussi de populations fragiles – nouveaux arrivants en particulier – qui sont acceptées lorsque les conditions socio-économiques sont plutôt satisfaisantes et rejetées dans le cas contraire : les mouvements nationalistes à tendance xénophobe qui prolifèrent à nouveau en Europe et la peur de l'étranger qu'ils attisent sont ainsi de bien mauvais augure pour le vieux continent. Le caractère irrationnel de cette attitude révèle à quel point l'homme postmoderne est encore imprégné de réflexes hérités de l'évolution. Le bouc -émissaire permet de dénouer les tensions et de maintenir la cohésion du groupe. Les études menées auprès de certaines espèces de singes permettent de penser que cette stratégie fait partie intégrante du bagage cognitif commun des primates, et donc d'*Homo sapiens*.⁴⁶¹

461 "La méthode du bouc émissaire est une épée à double tranchant, d'où son efficacité. D'abord, elle relâche les tensions chez les dominants. S'en prendre à un spectateur innocent et inoffensif comporte manifestement moins de risques que s'attaquer mutuellement. Ensuite, elle rallie les éléments de haut rang autour d'une cause commune. Tout en menaçant le bouc émissaire, ils créent des liens entre eux, parfois en se montant et en se donnant l'accolade, et manifestent ainsi leur union. Le tout étant de pure frime, bien sûr : les primates se choisissent souvent des ennemis dont ils n'ont cure. Dans un groupe de petits singes, tous les membres se précipitaient vers leur bassin et menaçaient

La nature du bouc émissaire importe peu, du moment que les crises sont résolues. Bien souvent, il s'agit de l'animal situé au plus bas de la hiérarchie. Dans ce cas, il arrive également que les tensions se dénouent bien avant que l'individu le moins bien loti ne soit véritablement maltraité.⁴⁶² Dans les sociétés humaines, la stratégie du sacrifice d'un bouc émissaire pour maintenir la cohésion du groupe constitue l'axe central de la pensée de René GIRARD.⁴⁶³

Ce transfert d'agressivité sur un individu est-il à rapprocher des sacrifices humains systématisés par les mythes post fracture néolithique? Le lien semble difficile à établir dans la mesure où le sacrifice d'une victime humaine dans le cadre de rituels de refondation du monde ne correspond pas à une volonté de purger le groupe de ses tensions. Les sacrifices humains ont pu être réguliers pour entrer en correspondance avec les cycles naturels : ils ne survenaient pas seulement en cas de "nécessité symbolique". Surtout, la victime était parfois choyée et même vénérée de son vivant en tant que futur lien avec le monde du divin. Toutefois, dans la mesure où les phénomènes naturels ou la persistance de tensions peuvent inquiéter, il est possible aussi que certains sacrifices de refondation du monde se soient inscrits dans la logique de l'urgence et aient emprunté à la logique du bouc émissaire, et ce, d'autant plus facilement que cette stratégie est profondément ancrée dans la nature humaine.⁴⁶⁴

Ainsi les individus assassinés par les régimes nazi et communiste, pour prendre l'exemple des deux totalitarismes du XXe siècle, peuvent être regardés comme des boucs émissaires au sens très

leur propre reflet. A la différence des humains et des grands singes, les petits singes ne reconnaissent pas leur image, et ils trouvent là un groupe adverse qui a l'avantage de ne pas réagir." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., pp.203-204.

462"Habituellement, un groupe solidement structuré n'a pas besoin d'avoir un individu particulier à mettre au coin. De fait, l'absence de souffre-douleur atteste que le problème est réglé. Le déplacement d'agressivité, pour reprendre la terminologie des spécialistes, n'aboutit pas forcément au bas de l'échelle sociale. Alpha menace Bêta, qui tente aussitôt de repérer Gamma. Bêta intimide à son tour Gamma tout en cherchant des yeux Alpha, l'issue idéale étant que celui-ci prenne parti. Le déplacement d'agressivité peut glisser doucement sur quatre ou cinq échelons avant de se tarir. Il est souvent de faible intensité – l'équivalent d'injures ou de portes qui claquent -, mais n'en permet pas moins aux échelons supérieurs de se dévouer. [...] Les bases de ce comportement – l'innocence de la victime et un relâchement brutal des tensions – présentent une similitude frappante chez les humains et les autres animaux." *Idem*, pp.204-205.

463"La seule réconciliation possible – le seul moyen d'interrompre la crise et de sauver la communauté de l'autodestruction -, c'est la convergence de cette colère et de cette rage collective vers une victime désignée par le mimétisme lui-même et unanimement adoptée. Dans la folie de la violence mimétique, un point de convergence apparaît, sous la forme d'un membre de la communauté qui passe pour la cause unique du désordre. Il est isolé et finalement massacré par tous. Il n'est pas plus coupable qu'un autre, mais la communauté entière est persuadée du contraire. Le meurtre du bouc émissaire conclut la crise, parce qu'il est unanime." In GIRARD René, *Les origines de la culture, Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, p.76.

464"Nous enveloppons de symbolisme ce processus et choisissons des victimes en fonction, entre autres, de la couleur de la peau, de la religion ou d'un accent étranger. Nous nous gardons bien, aussi, de jamais reconnaître que ce choix d'un bouc émissaire est une imposture. A cet égard, nous faisons preuve de plus de raffinement que les autres animaux. Mais il est indéniable que cette façon de procéder représente l'un des réflexes psychologiques les plus fondamentaux, les plus puissants et les moins conscients de l'espèce humaine, un réflexe que nous avons en commun avec tant d'autres animaux qu'il pourrait être inscrit dans notre nature." In WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.205.

archaïque du terme : des victimes du réveil à grande échelle d'une stratégie évolutive destinée à apaiser les tensions dans le groupe. D'ailleurs, la divinisation de la victime expiatoire n'a pas lieu dans les idéologies nazie ou communiste : l'autre ne peut devenir objet d'adoration. En ce sens, la stratégie du bouc émissaire pour resserrer les liens du groupe semble bien plus se rapprocher des tendances héritées de l'évolution que du développement de la pensée symbolique. En effet, dans son analyse du processus victimaire, René GIRARD établit un lien entre sacrifice et naissance du divin.⁴⁶⁵ Rien de tout cela ne se produit avec le nazisme et le communisme : leur dynamique est à proprement parler bestiale, dans la mesure où elle tire sa force principalement de cette tendance fondamentale à la violence envers les plus faibles pour restaurer l'harmonie et l'estime de soi ; tendance tout entière héritée de l'évolution. Bien sûr, le contexte historique et les facteurs culturels ne sont pas à négliger, mais ils ne permettent pas, à eux seuls, d'expliquer l'emprise extrême de ces idéologies sur des millions d'individus : il semble que l'évolution soit de la partie.

Cette tendance à la violence envers les plus faibles, ancrée dans le bagage évolutif d'*Homo sapiens*, contredit l'héritage coopératif qui favorise, de son côté, les individus les plus gentils. Pourtant, derrière cet apparent paradoxe, il y a surtout un problème d'échelle. Chez les animaux sociaux, et tout particulièrement chez les primates, la coopération et l'empathie se sont développées pour servir les intérêts des individus au sein d'un même groupe. Il ne s'agit pas pour les singes "d'aimer" leur semblable quel qu'il soit. De même, et comme il a été montré pour les processus de génocides et d'exclusion en général, l'être humain est profondément conditionné pour préserver l'intégrité du groupe et non pas chercher à développer des relations pacifiques avec l'ensemble du monde vivant : *"Le fait que le bien commun n'a jamais dépassé les limites du groupe explique pourquoi les règles morales se réfèrent rarement à ce qui lui est extérieur : les gens se sentent en droit d'infliger aux ennemis des traitements qui seraient unimaginables au sein de leur propre communauté."*⁴⁶⁶

Cette aversion pour l'extérieur plonge ainsi ses racines dans l'héritage évolutif d'*Homo sapiens*. D'ailleurs, une grande partie des peuples dits traditionnels se nomment eux-mêmes LES hommes, excluant ainsi les autres de l'humanité. Mais si les sociétés occidentales peuvent sembler, au regard d'un observateur peu attentif, plus universalistes, elles sont cependant sans arrêt parcourues et agitées par des classifications entre les individus et donc par des forces d'exclusion – couleur, origine géographique, sexe mais aussi âge, insertion ou non sur le marché du travail, etc. Les

⁴⁶⁵"La mimésis d'hostilité est cumulative. Elle produit une dernière victime qui est unique. S'il y a une seule victime, une fois qu'elle est tuée, la rage ne revient pas, parce que c'est cette victime-là que tout le monde déteste. Il y a donc au moins un moment où la paix est restaurée dans la communauté, qui ne s'attribue pas le mérite de cette réconciliation. Elle y voit le don gratuit de cette victime qu'elle vient de tuer, parce qu'elle voyait en elle un malfaiteur. Voilà donc que cette victime se révèle aussi bienfaitrice. Le bouc émissaire devient divinité au sens archaïque, c'est-à-dire toute puissante pour le bien et le mal simultanément." In GIRARD René, *Les origines de la culture, Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, op. cit., p.78.

⁴⁶⁶WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.268.

difficulté économiques pourraient aggraver ces tensions et déboucher peut-être sur un phénomène de bouc émissaire d'une ampleur sans précédent. Mais là encore, la nature n'a pas laissé l'être humain complètement dépourvu.

L'origine évolutive de la liberté

Capable d'empathie, l'homme dispose d'une sensibilité à la détresse de l'autre et d'une grande capacité de révolte face à l'injustice qui lui viennent, tout comme ses aspects les plus violents, d'une longue histoire évolutive.⁴⁶⁷ Si cette vision de l'être humain peut sembler trop optimiste, elle peut aussi paraître désespérante dans la mesure où elle semble amoindrir la liberté humaine. Pourtant, l'homme ne s'éloigne jamais autant de lui-même et ne sombre jamais dans un malheur immense que lorsqu'il tente de s'affranchir des contraintes de son espèce.

Aller à l'encontre de son évolution biologique aboutit à s'ériger en créateur suprême, en poussant à l'extrême la logique de la vision de l'homme en tant que super créature depuis la fracture néolithique. Mais l'homme ne peut pas être dans la création permanente : de même que le monde naturel n'est pas pour lui, la liberté totale n'est pas sa voie. Sa vraie liberté consiste à s'appuyer sur les contraintes biologiques. Là encore, il ne s'agit pas de laisser libre court à ses passions, mais d'écouter sa nature profonde pour aller vers ce qui est bon pour soi en ayant bien présent à l'esprit que ce chemin passe par la coopération et l'attachement. L'héritage évolutif de l'homme moderne permet, comme pour les grands singes, de s'attacher aux membres de son groupe et de renforcer ainsi non seulement la cohésion mais aussi son bien-être personnel et l'estime de soi. Cette capacité d'attachement est sans doute partagée par d'autres catégories d'animaux, mais chez les mammifères sociaux, elle constitue une clé pour la survie. Cet héritage de l'évolution est d'autant plus important qu'il n'est pas possible de s'affranchir totalement de la biologie. En conséquence, de même que la persistance des élans violents peut inquiéter, le besoin de coopération permet de nourrir de grands espoirs. Rien n'oblige l'être humain à se comporter comme une brute sanguinaire, ni ses structures mentales profondes, ni sa liberté qui, au contraire, devrait le prémunir contre les pièges de la répétition.

DARWIN lui-même avait déjà bien perçu à quel point l'évolution de l'homme ne signifiait pas un abandon à la loi du plus fort. Ses conclusions sur l'origine de la morale sont à ce point très significatives. Pour DARWIN, la règle d'or trouve son origine dans la nature et dans l'histoire évolutive de l'homme.⁴⁶⁸ Sa pensée est donc bien éloignée des caricatures qui ont pu en être faites et

⁴⁶⁷"En plaçant des gens dans des scanners et en leur demandant de résoudre des dilemmes moraux, des spécialistes ont découvert que ces derniers activaient d'anciens centres émotionnels profondément enfouis dans le cerveau. Au lieu d'être un phénomène superficiel de notre néocortex plus développé, la prise de décision morale puise apparemment à une source vieille de deux millions d'années d'évolution sociale." WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, op. cit., p.48.

Ainsi, "La prise de décision morale est mue par les émotions. Elle active des parties de notre cerveau qui remontent au passage de l'état de reptiles à sang froid à celui de mammifères nourrissant leurs petits, attentifs, aimants que nous sommes. Nous sommes équipés d'une boussole interne qui nous indique comment traiter autrui. Les rationalisations surviennent après coup, quand nous avons déjà réagi suivant les prédispositions de notre espèce." *Idem*, p.240.

⁴⁶⁸"les instincts sociaux – le premier principe de la constitution morale de l'homme – avec l'aide de capacités intellectuelles actives et des effets de l'habitude, conduisent naturellement à la règle d'or : "Fais à autrui ce que tu

qui traduisent en réalité, plus qu'une incompréhension de la pensée de DARWIN, une incompréhension totale du fait humain. L'époque actuelle est en train de redécouvrir la pensée de DARWIN comme le montrent notamment les efforts de Patrick TORT pour faire connaître le véritable sens du darwinisme et, notamment, ce qu'il appelle l'effet réversif de l'évolution, c'est-à-dire, essentiellement, le fait que l'être de l'homme réside bien plus dans la coopération et l'entraide, l'aide aux plus faibles, que dans une supposée lutte pour la survie qui ne profiterait qu'à quelques-uns.⁴⁶⁹

voudrais qu'on te fît"; c'est là le fondement de toute moralité." In DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, op. cit., p.214.

469"Régression des instincts individuels et progression des instincts sociaux caractérisent donc schématiquement l'évolution de l'homme [...], ce qui signifie que, dans l'espèce humaine, la sélection naturelle a œuvré en faveur de ces derniers instincts, lesquels ont favorisé le développement des sentiments affectifs, des conduites altruistes et solidaires et des capacités rationnelles qui rendent possible un état d'association au sein duquel les intérêts, penchants et avantages individuels ont perdu leur prépondérance, abolissant simultanément le triomphe individuel des plus aptes. Ce qui témoigne d'une telle évolution est le fait massif de la protection des faibles – c'est-à-dire de ceux qui sont frappés individuellement ou collectivement d'une moindre aptitude au contexte envisagé -, protection qui s'oppose directement au résultat le plus brut du fonctionnement primitif de la sélection naturelle, à savoir leur élimination. [...] dans le processus global d'une évolution de l'homme gouvernée, comme l'ensemble du monde vivant, par la sélection naturelle, l'élimination des moins aptes, [...] est progressivement remplacée par leur protection." In TORT Patrick, *L'effet Darwin, Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Science Ouverte, Seuil, Paris, 2008, p.83.

Toutefois, ce que Patrick TORT réserve au rameau humain semble être contenu en germe dans toute l'histoire du vivant : à savoir, les efforts pour échapper à l'arbitraire du monde sauvage.

CONCLUSION

Le parcours effectué pour tenter de définir le fantasme de retour à la nature et décrypter son fonctionnement appuie l'idée que l'évolution de l'être humain lui permet d'échapper aux "règles" en vigueur dans la nature. L'homme n'est pas fait pour fonctionner selon la loi du plus fort : son regret du monde naturel est avant tout celui d'une nature fantasmée, repaire de la spiritualité, une surnature. La préférence donnée à cette orientation témoigne cependant de l'influence de l'époque actuelle qui voit se développer les études et travaux dans différents champs du savoir sur les notions d'équité, de justice, de coopération. La vulgarisation de certaines recherches, en éthologie par exemple, rend intelligible à un public toujours plus vaste une certaine proximité cognitive entre l'homme et l'animal remplaçant, de ce fait, l'être humain dans le monde naturel pour paradoxalement mieux le soustraire à son fonctionnement.

En effet, ce qui semblait des "bastions" de l'humanité – empathie, sens du juste et de l'injuste, sens moral ou encore compréhension du caractère irrévocable de la mort – est sans doute partagé par de nombreuses autres espèces, notamment les animaux sociaux. Le propre de l'homme n'est donc plus à chercher de ce côté-là. Pour autant, ce qui rapproche l'être humain du reste du monde vivant ne contribue pas à en faire un animal comme un autre ; il semble même que ce soit tout le contraire : l'être humain ayant, selon tout vraisemblance, poussé à son extrême une tendance naturelle visant à se soustraire à l'arbitraire. Aussi rassurante soit-elle, cette conclusion est néanmoins peut-être encore entachée d'anthropocentrisme. D'ailleurs, elle l'est nécessairement puisque l'homme ne peut explorer le monde et le penser qu'à partir des structures fondamentales de son fonctionnement cérébral. Mais ce raisonnement pourrait sembler également très marqué par une tendance qui vise, depuis la fin de la dernière période glaciaire, à donner encore trop de poids à la créature humaine, d'en faire une sorte de super créature. Sans dériver vers les thèses déviantes des promoteurs du dessein intelligent, ce travail est peut-être encore trop imprégné de la vision post fracture néolithique de l'homme maître du monde.

Toutefois, sans faire de l'être humain une créature bonne par nature, ou une créature meilleure que les autres, cette vision de l'homme comme un être ne devant pas se conformer aux règles du monde sauvage est en adéquation avec les données des sciences du vivant et de la préhistoire et peut donc être envisagée comme potentiellement vraie, dans la mesure où, jusqu'à présent, elle peut être discutée et réfutée mais n'est pas encore réfutable de manière incontestable. Elle offre ainsi un cadre pour penser l'être humain et la vie en société d'une manière globale, en s'affranchissant d'un certain provincialisme occidental qui a mis progressivement l'individu sur le devant de la scène, notamment depuis le Moyen Age. Elle permet donc d'entrevoir l'être de l'homme dans sa globalité, en prévenant les reproches pouvant être formulés à l'encontre d'une pensée biaisée par son identité occidentale.

Fondamentalement, il semble que la caractéristique majeure de l'être humain soit le degré de sécurité dont il bénéficie. Cette sécurité est peut-être à l'origine de l'apparition de la pensée. Dans la mesure où elle facilite le développement cérébral, elle aurait ainsi rendu possible l'essor des capacités mentales et permis à l'homme de se créer intégralement une niche particulière qui est la culture. Au regard de ces éléments, le regret de la nature sauvage apparaît comme une méprise complète sur l'être de l'homme.

La pensée qui se développe et qui va conditionner toute l'évolution du genre *Homo*, pour s'en tenir à lui, repose sur un décalage entre l'individu et son environnement. Toute pensée est forcément objectivation du réel et, surtout, reconstruction. Mais les perceptions sont aussi des constructions mentales. En un mot, l'espace cognitif de l'être humain est celui de son imaginaire, et cet imaginaire est bâti sur l'expérience des sens. Ainsi, alors que la pensée éloigne du réel, elle repose sur un socle imaginaire qui est tout entier élaboré à partir de la nature terrestre. Cette imprégnation terrestre de l'imaginaire permet d'expliquer, au moins en partie, pourquoi le séjour dans la nature – au sens de repos ou d'évasion ponctuelle - peut sembler si attirant : en se retirant momentanément dans une nature non dangereuse, maîtrisée et dont les paysages sont souvent façonnés par les hommes depuis des millénaires, l'être humain se soustrait non seulement à la confrontation avec ses semblables, mais il renoue aussi avec les structures profondes de son imaginaire. Il retrouve avec réconfort les grands symboles qui agissent, animent et rendent possible sa pensée. Le désir de se fondre avec cette nature qui semble la matrice première de l'imaginaire mais qui est, en fait, plus une reconstruction par l'imaginaire de la nature sauvage, est donc bien compréhensible et semble hanter toutes les civilisations. Loin d'être le strict reflet d'une attitude occidentale, ou même simplement d'un "motif imaginaire" propre à l'Europe occidentale, la volonté de réintégrer la nature, mais cette fois la nature fantasmée et sacrée, donc d'effectuer une sorte de retour aux sources, aux origines, semble bien être un pli mental propre à l'humanité dans son ensemble.

Différentes pistes peuvent être avancées pour expliquer la prégnance de cette tendance mentale à vouloir réintégrer une matrice primordiale : tout d'abord, l'expérience universelle de la naissance et la volonté de réintégrer le ventre maternel envisagé comme une antre protectrice, les cicatrices imaginaires des grands traumatismes que sont notamment les grands bouleversements climatiques avec, en premier lieu, la fin de la dernière période glaciaire dont le souvenir a sans doute donné naissance aux différents mythes du déluge, voire la dispersion hors d'Afrique d'*Homo sapiens* et peut-être aussi celle d'*Homo ergaster*.

Toutes ces expériences se sont peut-être additionnées et renforcées mutuellement. Toutefois, l'une des origines les plus probables de cette volonté de réintégrer une matrice repose sans doute sur la perception d'un autre niveau de réalité : cette sensibilité à quelque chose d'autre qui définit la

spiritualité - autre monde, autre degré de réalité, etc. - peut sans doute, au même titre que la sécurité, être regardée comme le propre de l'homme. L'être humain est ainsi doté de spiritualité et cette spiritualité – entendue dans le sens d'un décalage avec le reste du vivant, l'impression de ne pas être tout à fait à sa place sur terre – est probablement à la fois le moteur et l'origine de la pensée humaine : qu'elle soit symbolique et première ou plus "strictement" rationnelle.

A son tour, la spiritualité a une généalogie et celle-ci semble s'enraciner dans des expériences sensorielles dans lesquelles l'être humain croit s'échapper de son corps ou, tout au moins, ressent violemment l'étroitesse de son enveloppe corporelle. Parmi ces expériences, celle que procure l'émotion esthétique est peut-être la plus déterminante : universelle, ne nécessitant pas obligatoirement un échange entre deux individus, elle peut être envisagée comme le facteur déclenchant de cette conscience d'un autre niveau de réalité, de cette volonté d'atteindre un autre monde : sorte d'expérience primordiale du décalage entre l'homme et le monde environnant qui pourrait avoir été le catalyseur ayant permis l'apparition de la pensée symbolique et donc de toute pensée.

La première partie de ce travail a montré la prégnance du fantasme de retour à la nature à travers les âges. Les différentes manifestations présentées couvrent ainsi une période de plusieurs millions d'années, depuis les premiers témoignages du travail de la pierre jusqu'à la redécouverte des Amériques. Pour la période la plus récente, ce sont les figures du barbare et du sauvage ainsi que l'imaginaire de l'âge d'or qui semblent illustrer le mieux la permanence de ce fantasme. Les figures du barbare et du sauvage connaissent une évolution convergente jusqu'à ce que le christianisme et une trop grande proximité rejettent définitivement le barbare du côté du mal. Les Germains de TACITE, proches de la nature, rustres mais plus authentiques, cèdent la place à un barbare qui n'a plus rien d'enviable et qu'il faut éradiquer. La figure du sauvage profite de ce mouvement pour devenir le symbole d'un rapport "pur" avec la nature des origines. Le sauvage auquel est confronté Gilgamesh, ce nomade proche des bêtes, devient une créature innocente qu'il faut protéger. La transformation du barbare en suppôt du diable et celle du sauvage en bon sauvage s'opèrent sur plusieurs siècles marqués, en particulier à partir du XI^e siècle, par la volonté expansionniste de l'Occident. Ces deux figures témoignent d'un regret de la nature idéalisée en matrice première, originelle, avec laquelle le "civilisé" devrait renouer. Mais le principal axe autour duquel s'articulent ces figures est sans doute celui d'une différenciation entre monde infra-humain – celui des barbares – et monde supra-humain auquel les sauvages ont un accès supposé plus facile. Surtout, il s'agit d'établir des frontières entre les groupes humains en conférant à l'observateur une place supérieure. Les mécanismes les plus primaires d'exclusion sont ainsi à l'œuvre dans le fonctionnement

imaginaire de ces figures.

Autre témoignage de la prégnance du fantasme de retour à la nature, les mythes de l'âge d'or imposent l'idée d'un retour à un âge idéal caractérisé par une harmonie parfaite entre les hommes et la nature. Avec l'essor du christianisme qui caractérise si profondément l'identité de l'Europe occidentale, ces mythes vont prendre différents visages et vont notamment trouver à se développer à la faveur des espérances millénaristes. Parmi les manifestations les plus célèbres, figurent celles du royaume chrétien de Prêtre Jean et celle du Pays de Cocagne. En apparence très différentes, ces deux constructions imaginaires reposent cependant sur la même aspiration. Alors que le premier est un royaume très pieux, le second, d'inspiration panthéiste, prône une vie facile dans l'abondance et la jouissance permanentes sans se préoccuper des principes de la foi chrétienne. Toutefois, tous les deux reposent sur une idée très ancienne d'un retour à un état de nature égalitaire.

Ces deux récits se développent dans une période de quête intense du paradis terrestre. Ce dernier, n'est plus accessible à l'homme mais les terres qui en sont proches profitent de conditions particulièrement favorables. Tout d'abord localisé en Orient, le paradis va progressivement glisser vers l'ouest, sous l'influence de la matière d'Irlande et des voyages transatlantiques. Peu à peu, l'idée que le paradis terrestre existe encore va disparaître. A la place, va se développer la volonté de recréer sur la terre les conditions d'avant la chute. L'abandon progressif de l'idée de l'existence du paradis terrestre va ainsi s'accompagner d'un accroissement des revendications à teneur plus politique, faisant des mythes de l'âge d'or de véritables utopies. Les revendications alimentées par les attentes millénaristes d'un nouvel âge d'or semblent ainsi contenir les germes de toutes les révoltes et révolutions à venir.

Pour clore cette première partie, ce sont les manifestations les plus anciennes d'un sentiment de décalage d'avec le reste du monde qui ont été abordées. Les travaux novateurs d'Olivier KELLER sur le travail de la pierre pour éclairer les origines de la géométrie permettent en effet d'observer des traces de la naissance de la pensée symbolique. Les deux plans qui émergent des premières transformations imposées au minéral et la prise de conscience d'un certain pouvoir sur la nature sont peut être à l'origine de l'essor de l'être humain. Confirmant l'intuition d'un autre niveau de réalité, conférée notamment par l'émotion esthétique, le travail de la pierre est un témoin de l'évolution des capacités cérébrales de l'homme et surtout, de la place prépondérante de ses représentations imaginaires dans son évolution et son comportement.

Au-delà de cette approche très intéressante du travail de la pierre, le caractère "révolutionnaire" des recherches d'Olivier KELLER pour les études sur l'imaginaire réside avant tout dans sa conception de la fracture néolithique. Désormais, il n'est plus possible d'envisager l'ensemble des structures imaginatives et leurs productions les plus archaïques comme intemporelles. Certaines structures

fondamentales de l'esprit humain comme les trois dominantes identifiées par Gilbert DURAND restent bien sûr pertinentes, mais il faut dorénavant réintroduire de la temporalité là où, jusqu'à présent, la majorité des chercheurs ne voyait qu'un ensemble d'images et de mythes faisant partie du patrimoine mental commun à *Homo sapiens* depuis les origines. En effet, la fracture néolithique qui entraîne la sédentarisation d'une grande partie des populations du globe marque l'installation au centre du monde et l'exil des divinités vers le ciel. Avec Olivier KELLER, il est désormais possible d'identifier comme typique d'une pensée post fracture néolithique l'imaginaire du centre et de l'axe du monde ou encore la survalorisation des hauteurs. Les thèses d'Olivier KELLER offrent ainsi un outil discriminant de tout premier ordre pour distinguer, enfin, ce qui appartient aux structures les plus fondamentales du fonctionnement symbolique de l'esprit humain et ce qui en représente un développement tardif, consécutif aux bouleversements qui ont accompagné la fin de la dernière période glaciaire.

Dans la seconde partie, il s'agissait de mieux cerner la nature du fantasme et son fonctionnement. La notion de fantasme en elle-même peut soulever des questions, notamment lorsqu'elle est appliquée à des phénomènes ayant des traductions à la fois individuelles et collectives. Pourtant, dans la mesure où un fantasme désigne un désir ou une aspiration ne devant surtout pas se réaliser, il est donc préférable de parler de fantasme de retour à la nature plutôt que de rêve ou de mirage. Un fantasme joue un rôle précis : il sert de garde-fou et, comme c'est le cas pour les fantasmes premiers auquel le fantasme de retour à la nature peut être assimilé, il est une base sur laquelle vient se construire la personnalité.

En Occident, les manifestations de ce fantasme ont pris majoritairement la forme d'une recherche de paradis terrestre où il serait possible de vivre sans efforts, sans erreurs et en restant éternellement jeune. Ce fantasme d'une jeunesse éternelle, sans fin, abolissant la mort, est en soi un symptôme d'immaturité qui s'observe très facilement à l'époque actuelle. Quant à celui d'une vie sans efforts, il repose sur une incompréhension du principe de liberté. Celui-ci, en effet, est un principe d'organisation et d'action, qui suppose l'engagement du sujet. La vie sans risques, sans erreurs, n'est pas faite pour l'homme. Pour accéder au bonheur véritable, c'est-à-dire vivre en accord avec ses aspirations profondes, l'être humain doit s'exposer, quitte à se tromper. Les trois caractéristiques fondamentales du paradis occidental reposent ainsi sur des aspirations bien plus universelles. Conscient de sa position inconfortable dans le monde, l'être humain cherche des parades qui, lorsqu'elles trouvent à s'exprimer, sont les symptômes de son malaise. Et lorsque les hommes tentent collectivement de réaliser leurs fantasmes, les déviances qui en découlent prennent généralement la forme d'idéologies qui paralysent le libre arbitre et transforment les groupes

humains en foules dangereuses.

La force des idéologies repose sur leur interaction avec un fantasme souvent proche ou dérivé d'un fantasme premier. C'est donc le caractère structurant pour la personnalité qui fait du fantasme une arme dévastatrice lorsque celui-ci est utilisé au service d'une pensée déviante qui accapare les fonctions symboliques de l'esprit humain. La santé mentale de l'individu repose en effet sur un équilibre entre les différentes composantes du psychisme. Les fantasmes jouent un grand rôle dans cet équilibre : en instaurant des limites, en offrant un refuge à ce qu'il y a de plus intime chez un individu, ils aident à sa structuration mentale autour des notions de possible et d'impossible, d'intime et de social, etc. Lorsque ces fonctions sont dégradées, lorsque l'individu ne distingue plus ses fantasmes de ses désirs, sa santé mentale est alors en jeu. Bien que les mécanismes puissent différer, notamment en raison des effets d'échelle, il en va de même au niveau de la société.

Si le fantasme de retour à la nature est avant tout un fantasme d'incorporation, de réintégration dans une matrice, une fuite des responsabilités et un abandon de la liberté, il repose sur une confusion entre la nature "sauvage", même si elle est grandement façonnée par l'homme en Europe occidentale – au moins les paysages –, et la nature sublimée de la matrice. La nature "naturelle" pourrait être définie comme la nature terrestre perceptible par l'être humain. Séjourner dans cette nature permet d'échapper à la compétition avec ses semblables. La vert rassure, repose et apaise. Mais si la confusion entre nature sauvage et matrice est si puissante, c'est avant tout parce que l'être humain renoue avec les structures fondamentales de son imaginaire lorsqu'il est dans la nature. L'imaginaire est fondamentalement terrestre : il est marqué par l'expérience des sens. Le séjour dans la nature permet ainsi de restaurer les fonctions symboliques les plus fondamentales, non pas de réintégrer un univers qu'il n'aurait jamais fallu quitter.

Le fantasme de retour à la nature en tant que tel relève de la dominante digestive identifiée par Gilbert DURAND : en ce sens, il témoigne d'une aspiration à réincorporer un espace clos, intime, synonyme de repos et de mort. Le fantasme de retour à la nature et ses diverses expressions historiques - parmi lesquelles, au premier chef, la recherche du paradis terrestre – témoignent donc des difficultés liées à l'humanisation. Le parcours anthropologique de l'être humain est ainsi marqué, dès le départ, par un sentiment d'arrachement : il est seul, armé de sa liberté et de sa pensée pour se créer un univers à sa mesure. Toutefois, l'homme n'est pas une créature complètement dépourvue : il est un produit de l'évolution et en ce sens, dispose d'atouts sélectionnés au fil des millénaires.

L'origine évolutive du fantasme de retour à la nature a ainsi constitué l'objet de la troisième partie. L'évolution du genre *Homo* doit sans doute beaucoup à sa capacité à se soustraire à l'arbitraire du

monde sauvage. Il est, en effet, probable que la capacité à se mettre à l'abri pour bénéficier de phases de sommeil plus longues et plus profondes ait permis aux premiers *Homo*, et sans doute à leurs prédécesseurs, de bénéficier d'un accroissement significatif de leurs capacités cérébrales. Les bienfaits du sommeil, notamment en terme d'apprentissage, sont peut-être, au moins en partie, à l'origine du décalage actuel, en terme de compétences cognitives, entre les grands singes et l'homme. Cette nécessaire sécurité est d'ailleurs clairement identifiée comme une composante de la vie humaine. Dans les situations extrêmes, en particulier en cas de génocide, les différents acteurs, qu'ils soient victimes ou criminels, ont conscience de vivre un moment de transgression radicale : les victimes ne sont plus considérées comme des êtres humains, de même que les bourreaux se transforment en prédateurs sauvages ou en dieux. Les enquêtes de Jean HATZFELD au Rwanda, notamment celle menée auprès des génocidaires, ont montré que le sentiment d'une transgression était évident pour tous. Les tueurs vivaient un moment d'exception : une sorte de parenthèse "carnavalesque" où tout était permis et où ils s'arrogeaient un pouvoir de vie et de mort très proche du sacré tandis que leurs victimes étaient reléguées, dans les imaginaires, du côté des animaux et pouvaient ainsi être supprimées sans aucune justification. Les victimes étaient rejetées hors du groupe humain pour être mieux éradiquées. Ce mécanisme se retrouve chez les grands singes capables, eux aussi, de meurtres et d'actes de barbarie à l'encontre d'autres primates de la même espèce mais n'appartenant pas au même groupe. Dans le cas des génocides, l'idée très générale que les victimes n'étaient plus des êtres humains vient conforter la thèse que l'être de l'homme n'est pas de vivre selon la loi du plus fort.

Ce décalage avec le reste du vivant est synonyme d'isolement et cet isolement est d'autant plus fort qu'il s'accompagne de la perception d'un autre niveau de réalité. L'origine de ce sentiment de décalage est peut-être à chercher du côté de l'émotion esthétique qui ne nécessite pas la présence d'autrui ni même l'échange pour être expérimentée. Fondamentalement, il s'agit de sortir de soi ou, plus souvent, de ressentir violemment les limites de son être, comme si l'enveloppe corporelle devenait trop étroite et que l'individu désirait se laisser aspirer par un autre monde. L'émotion esthétique est ainsi peut-être à l'origine de la spiritualité qui définit l'homme, au même titre que sa sécurité. C'est pourquoi l'expression de Jean CLOTTE pour définir l'homme moderne, "*Homo spiritualis*", semble préférable à tout autre.

Un autre gain de l'évolution réside dans la curiosité qui est un moyen d'explorer son environnement et de mieux en maîtriser les atouts et les dangers. Favorables à la survie, les comportements curieux ont dû être favorisés par l'évolution. Mais cette curiosité pour l'extérieur semble, au moins pour le genre *Homo*, accompagner un mouvement d'introspection. Comme le soulignait notamment Erwin SCHRODINGER à propos de la volonté scientifique d'expliquer le monde, ou encore Emmanuel

ANATI pour la grande dispersion hors d'Afrique : vouloir comprendre et explorer son environnement correspond également à une volonté d'introspection. Le plaisir éprouvé dans la recherche de sens, dans l'expérimentation est sans doute également un legs de l'évolution. Il se retrouve d'ailleurs dans le jeu qui est aussi un moyen pour les animaux, tout particulièrement pour les animaux sociaux, de développer les capacités sensorimotrices des jeunes en leur apprenant à mettre à profit leur environnement tout en intégrant les règles du groupe.

L'expérimentation, la curiosité pour le milieu et la volonté de vivre plus en sécurité ont poussé les hommes et les espèces qui les ont précédés à se bâtir un monde à leur mesure. Cette transformation de la nature par les techniques confère un pouvoir qui peut paraître dangereux : en améliorant son quotidien et en s'offrant une vie plus agréable, l'être humain se pose en créateur, voire en trublion d'un ordre naturel qu'il imagine stable, voire immuable, que les rites permettent de rétablir dans ses conditions initiales. Cette vision de l'homme créateur a pris une ampleur considérable à partir du Néolithique, lorsque les mythes achèvent de le séparer du reste du vivant en lui conférant la responsabilité de l'ordre du monde. Bien plus tard, cette vision d'un homme tout puissant donnera lieu à des développements extravagants parmi lesquels la vision de l'être humain en créature suprême de la création.

Profitant d'un degré de sécurité insolite dans le monde vivant et de techniques lui permettant de se bâtir un monde à sa mesure, l'être humain est libre dans la mesure où il est capable de comprendre son environnement et de s'y mouvoir en fonction de ses intérêts. Cette définition minimale de la liberté repose sur un principe de compréhension et d'organisation qui permet de s'orienter au quotidien. Bien sûr, la vie n'est pas création permanente : le soutien des habitudes et des traditions permet de vivre plus facilement. Mais la capacité et l'obligation d'être libre permettent de créer du jeu dans les rouages sociaux afin de se ménager un espace propre.

La liberté s'accompagne du sens moral, c'est-à-dire la capacité à déceler ce qui est bon ou pas, en premier lieu pour soi-même. Alors qu'il était considéré comme une qualité purement humaine, le sens moral est sans doute bien plus ancien que le genre *Homo*. Actuellement, il est partagé par différentes espèces, en particulier chez les primates. Les zones du cerveau mobilisées pour exercer ce sens moral sont parmi les plus archaïques, notamment celles qui sont impliquées dans les émotions. Ainsi, de même qu'il est impossible de penser rationnellement sans faire appel à ses émotions, il est impossible de développer et d'exercer son sens moral sans sensibilité à l'autre, sans empathie. Le sens moral, en permettant de distinguer ce qui est bon pour l'individu et en augmentant la vision positive qu'il peut avoir de lui-même, est un outil supplémentaire pour assurer sa survie et notamment sa place dans le groupe. Le sens moral est donc à la fois un guide pour la liberté individuelle mais également une qualité indispensable à la vie en société. L'évolution

humaine est avant tout une histoire sociale rendue possible par le triomphe de l'entraide sur la force brute pour échapper à l'arbitraire du monde sauvage. L'évolution de l'homme est ainsi marquée par une préférence donnée à la protection des plus faibles, ce qu'avait bien montré DARWIN et que Patrick TORT nomme l'effet réversif de l'évolution.

L'être humain n'a donc pas sa place dans la nature sauvage. Toutefois, son parcours sur la terre étant difficile, les fantasmes jouent un rôle de soupape de sécurité pour le psychisme tout en offrant un cadre structurant pour la personnalité. Au niveau individuel, le fantasme de retour à la nature peut ainsi être envisagé comme l'expression d'une recherche de plus de sécurité et de bien-être, tandis qu'au niveau du groupe, il témoigne d'une aspiration à plus d'équité et de justice. Admettre la part archaïque de la pensée pour entrevoir ses structures fondamentales permet ainsi non seulement de mieux se connaître et de répondre à une curiosité toute naturelle sur le fonctionnement de l'esprit humain, mais aussi de s'affranchir des déviances individuelles et collectives, en particulier du mécanisme très archaïque du bouc émissaire. Reconnaître que l'idée de retour à la nature relève du fantasme permet ainsi de mieux comprendre la véritable nature de l'homme : un être doué d'empathie que l'évolution a mieux armé pour la coopération que pour la guerre perpétuelle.

BIBLIOGRAPHIE

(ouvrages cités uniquement)

I BARBARES ET SAUVAGES

- ADELAIDE-MERLANDE Jacques, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes, Des Précolombiens à nos jours*, Editions Caribéennes, L'harmattan, Paris, 1994.
- BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe – XVIIIe siècle, Tome I, Les structures du quotidien*, 1979, Références, Le Livre de Poche, Armand Colin, Paris, 1979.
- Collectif, *Islam et monde latin (milieu Xe-milieu XIIIe)-Espaces et enjeux*, Association pour le développement de l'histoire économique ADHE, Paris, 2000.
- COLOMB Christophe, *La découverte de l'Amérique, Tome I Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*. Présentation historique de Michel LEQUENNE, 1979 Poche, La Découverte&Syros, Paris, 2002.
- DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident*, Pluriel, Hachette Littératures, Fayard, Paris, 1978.
- GOMEZ Thomas, *Droit de conquête et droits des indiens*, Armand Colin – Masson, Paris, 1996.
- GRUZINSKI Serge, *La pensée métisse*, Fayard, Paris, 1999,
- Les quatre parties du monde*, 2004, Points Histoire, Seuil, Paris, 2006.
- GRUZINSKI Serge, BENAT TACHOT Louise (dir.), *Passeurs culturels, Mécanismes de métissage*, Presses Universitaires de Marne-la-Vallée, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2001.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías, Edición bilingüe, II, texto latino, versión española, notas e índices por José OROZ RETA y Manuel A. MARCOS CASQUERO*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- LADERO QUESADA Miguel Angel , *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*, Historia, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, 1964, Champs, Flammarion, Paris, 1982.
- LE GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval*, Bibliothèque des Histoires, Essais, Gallimard, Paris, 1985.
- LE GOFF Jacques, *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, Seuil, Paris, 2003.
- LEQUENNE Michel, *Christophe COLOMB contre ses mythes*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2002.
- MILHOU Alain, *Colomb et le messianisme hispanique*, E.T.I.L.A.L., Espagne médiévale et moderne 10, Presses universitaires de la Méditerranée, [1ère version en espagnol 1983], Montpellier, 2007 pour la version française.

MORSEL Joseph, avec la collaboration de Christine DUCOURTIEUX, *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat..., Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent*, Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris, LAMOP, Université Panthéon-Sorbonne Paris-I, 2007, disponible en ligne sur le site du laboratoire : <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/SportdecombatPC.pdf>

TACITE, *Vie d'Agricola*, Texte établi et traduit par Anne-Marie OZANAM, *La Germanie*, texte établi et traduit par Jacques PERRET, Introduction et notes d'Anne-Marie OZANAM, Classiques en poche, Les Belles Lettres, Paris, 2005., avec le concours de

VERNANT Jean-Pierre, *La Traversée des frontières*, La librairie du XXI^e siècle, Seuil, Paris, 2004.

VITORIA Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, 1538-1539, Austral N°618, Espasa – Calpe, Madrid, 1975.

Articles :

AIGLE Denise, "Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 89-90 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index272.html>

CAHEN Claude, "Notes sur l'histoire de l'Orient latin. I -En quoi la conquête turque appelait-elle la croisade?", *Bulletin de la Faculté des Lettre de Strasbourg*, 21 (1950-51), p.118-125.

FABRE Daniel, "Christophe Colomb, l'impossible héros", *Terrain*, numero-30 - Le regard (mars 1998), [En ligne], mis en ligne le 15 mai 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index3433.html>.

FREEDMAN Paul, MARIN Françoise. Sainteté et sauvagerie. Deux images du paysan au Moyen Âge. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 47^e année, N. 3, 1992. pp. 539-560. Consultable sur le site PERSEE : doi : 10.3406/ahess.1992.279062
url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1992_num_47_3_279062

GALOP Didier, "Les apports de la palynologie à l'histoire rurale. La longue durée des activités agropastorales pyrénéennes." *Etudes rurales*, N° 153-154, La très longue durée, sous la direction de Jean Guilaine, EHESS, <http://etudesrurales.revues.org/document7.html>

JULLIEN Christelle. MOFFETT, Samuel Hugh, *A History of Christianity in Asia. Vol. 1: The Beginnings to 1500*. New-York, Orbis Books, (1^{er} éd. 1998), 2003 (deuxième édition révisée), 560 p., *Abstracta Iranica* [En ligne], Volume 28, mis en ligne le : 18 septembre 2007. URL <http://abstractairanica.revues.org/document12232.html>.

MARROU Henri-Irénée, "La fin du monde antique vue par les contemporains", p.79. In MARROU

Henri-Irénée, Christiana tempora. *Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Rome : École Française de Rome, 1978. pp. 79-85. (*Publications de l'École française de Rome*, 35), url : http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1978_ant_35_1_1127 (première publication : *Les Terreurs de l'An 2000* (Actes du colloque international de Jouy-en-Josas, 27-30 septembre 1975), Paris, Hachette, 1976, pp.12-35.

MEYVAERT P., "An Unknown Letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France", Viator. Medieval and Renaissance Studies Los Angeles, 1980, vol. 2, pp. 245-259. Résumé en ligne <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=12506596>

POLY Jean-Pierre, "Le vent des deux mondes. Enquête sur les princes iraniens de la Gaule romaine", Droit et cultures [En ligne], 52 | 2006, mis en ligne le 02 avril 2009, Consulté le 04 août 2010. URL : <http://droitcultures.revues.org/554>

RIBOUD Pénélope (INALCO), "La diffusion des religions du monde iranien en Chine entre le VIe et le Xe siècle", *Études chinoises*, vol. XXIV (2005) - Journée de l'AFEC (Association française des Etudes chinoises) du 10 juin 2005, document consultable en ligne : <http://www.afec-en-ligne.org/IMG/pdf/24-1.Journee05-Riboud.pdf>

RICHARD Jean, "Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 89-90 | juillet 2000, mis en ligne le 12 mai 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index279.html>

RICHARD Jean, "La croisade de 1270, Premier "Passage général"?", in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, année 1989, volume 133, n°2, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1989_num_133_2_14755?_Prescripts_Search_tabs1=standard&#

RICHARD Jean, "Une lettre concernant l'invasion mongole ?". In: *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1961, tome 119. pp. 243-245. Consultable sur le site PERSEE : url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1961_num_119_1_449622

ROGERS Phyllis, "Les premières explorations des Européens et le rapt des Amérindiens", traduction de BULLMAN Françoise et BUREAU Luc, in WUNENBURGER Jean-Jacques (dir.), *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*, textes réunis par Luc BUREAU et Jean FERRARI, Recherches & Documents, Amériques Latines, L'Harmattan, avec le concours du Centre Gaston Bachelard Université de Bourgogne, Paris, 1993.

II MILLENARISME, AGE D'OR, PAYS D'ABONDANCE ET PARADIS TERRESTRE

BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Eden oriental, Le Paradis interdit au Moyen Age tome 1*, L'Harmattan, Paris, 2004.

BRAGA Corin, *La quête manquée de l'Avalon occidentale, Le paradis interdit au Moyen Age tome 2*, L'Harmattan, Paris, 2006.

COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse, Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, 1957, trad. Simone Clémendot avec la collaboration de Michel Fuchs et Paul Rosenberg, Bibliothèque Histoire, Payot, Paris, 1983.

DELUMEAU Jean, *Une histoire du paradis*, tome 1, *Le Jardin des délices*, Pluriel, Histoire, Fayard, Paris, 1992,

Une histoire du paradis, tome 2, *Mille ans de bonheur*, Pluriel, Histoire, Fayard, Paris, 1995.

DELUZ Christiane, présentation de l'édition critique du *Livre des merveilles du monde* : Jean de Mandeville, *Le Livre des Merveilles du Monde*, éd. Christiane Deluz, Paris, CNRS éditions, 2001 (Sources d'histoire médiévale, 31). Présentation consultable en ligne sur le site de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT, CNRS) : http://www.irht.cnrs.fr/publications/mandeville_deluz.htm

FRANCO JUNIOR Hilário, *Cocanha, Várias faces de uma utopia*, Ateliê Editorial, Cotia, São Paulo, Brésil, 1998.

FRANCO JUNIOR Hilário, *Nel paese di Cuccagna, La società medievale tra il sogno e la vita quotidiana*, préface de Jacques Le Goff, traduction du portugais vers l'italien par Luciano ARCELLA, I volti della storia, Città Nuova, Rome, Italie, 2001.

LE GOFF Jacques, TRUONG Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Age*, Ed. Liana Levi, Paris, 2003.

MONTANARI Massimo, *La faim et l'abondance, Histoire de l'alimentation en Europe*, Faire l'Europe, Seuil, Paris, 1995.

RUFINO, Patrice Georges, *Le Pastel, Or bleu du Pays de Cocagne, L'épopée de la couleur de l'Antiquité à nos jours*, Editions Daniel Briand, Drémil-Lafage, 1998.

Articles

BROUILLET Diane, "Mille ans. Interprétation allégorique et littérale du millénium de l'Apocalypse", *Protée*, vol.27, n°3, 1999, pp.19-28, version numérique : <http://id.erudit.org/iderudit/030568ar>

DELUMEAU Jean, "Une traversée du millénarisme occidental", *RELIGIOLOGIQUES*, 20, automne 1999, UQAM; Montréal, pp. 165-179, consultable en ligne :

<http://www.religiologiques.uqam.ca/20/Religiologiques20PDF/20%28165-179%29Delumeau.pdf>

DORFIAC Claude, "Millénarisme et utopie", in *Quaderni*, N°42, Automne 2000. "Utopie III : passages et apocalypse", pp. 17-23, extrait cité p.19. doi : 10.3406/quad.2000.1452, url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/quad_0987-1381_2000_num_42_1_1452

FOSCALLO Caroline, « Mors de fain » ou « Fain d'amor » : désirs alimentaires et désirs amoureux dans les fabliaux, Dossier La faim et l'appétit, *Questes*, n° 12, juin 2007, publication en ligne : http://questes.free.fr/pdf/bulletins/faim/FetA_Caroline%20FOSCALLO.pdf

FRANCO JUNIOR Hilário, "La construction d'une utopie: l'Empire de Prêtre Jean", *Journal of Medieval History*, Vol. 23, No. 3, pp. 211-225, Elsevier Science Ltd, Pays-Bas, 1997.

FRANCO JUNIOR Hilário, "O porco, o homem e deus : a utopia panteísta a Cocanha", ch 8, *Os três dedos de Adão. Ensaaios de mitologia medieval*, Editions de l'Université de Sao Paulo (Edusp), Sao Paulo, Brésil, 2010, pp.243-269.

KWOK PUI-LAN, "Perceptions du Christ chez les Chinois non chrétiens", Concilium, Editions universitaires, Fribourg, SUISSE, 1993, n°246, pp. 37-47, consultable en ligne en suivant le lien <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=4937070>

MARQUIS Philippe, "Quelques procédés humoristiques dans le fabliau de *Dame Sirith*", *L'articulation langue – littérature dans les textes médiévaux anglais, Tome I, Actes du colloque des 18 et 19 juin 1998 à l'Université de Nancy II édités par Colette Stévanovitch*, GRENDÉL 2, AMAES, Nancy, 1999, article consultable en ligne en suivant le lien : <http://www.univ-nancy2.fr/UFR/LCE/DepAnglais/recherche/GRENDEL/Site%20GRENDEL/2marquis.pdf>

MEYVAERT P., "An Unknown Letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France", *Viator. Medieval and Renaissance Studies* Los Angeles, 1980, vol. 2, pp. 245-259. Résumé en ligne <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=12506596>

PAYEN Jean-Charles, "Fabliaux et Cocagne, Abondance et fête charnelle dans les contes plaisants du XIIe et du XIIIe siècles", in *Epopée animale, Fable, Fabliau, Actes du IVe Colloque de la Société internationale renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, Cahiers d'Etudes Médiévales, Publications de l'Université de Rouen, ouvrage n°83, PUF, 1984.

POIRIER Jean, "Marcel Mauss et l'élaboration de la science ethnologique", in *Journal de la Société des océanistes*. Tome 6, 1950. p.218. Consultable en ligne sur le site de PERSEE : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jso_0300-953x_1950_num_6_6_1678

TESNIERE Marie-Hélène, présentation de l'ouvrage DELUZ Christiane, *Le livre de Jean de Mandeville, une "géographie" au XIVe siècle*. Louvain-la-Neuve : Université Catholique de Louvain, 1988. In-8°, LIX- 511 pages, planches en couleurs. (Publications de l'Institut d'études

médiévales. Textes, études, congrès, vol. 8.), Bibliothèque de l'école des chartes, Année 1991, Volume 149, Numéro 1, p. 172 – 174. Consultable en ligne sur le site <http://www.persee.fr/web/revues/home/>

WUNENBURGER Jean-Jacques, "Regard et transparence : utopie et philosophie" In: *Quaderni*. N. 40, Hiver 1999-2000. Utopie I : la fabrique de l'utopie. pp. 145-158. Extrait p.145. doi : 10.3406/quad.1999.1433

url : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/quad_0987-1381_1999_num_40_1_1433

VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", Eripainos Neuphil. Mitteilungen, Helsinki, 1947, 1-2.

Œuvres de fiction et témoignages

OVIDE, *Les métamorphoses*, Livre Ier, Edition bilingue, traduction française par Danièle Robert, Acte Sud, Arles, 2002, publié en ligne sur le site TexteImage par Cadmos, 2008.

POLO Marco, *Le Devisement du monde*, Tome VI, Edition critique publiée sous la direction de Philippe Ménard par Dominique Boutet, Thierry Delcourt et Danièle James-Raoul, Droz, Genève. Extrait de la présentation de l'éditeur consultable en ligne en suivant le lien : <http://www.fabula.org/actualites/article28650.php>

III SYMBOLISME, THEORIES DE L'IMAGINAIRE, STRUCTURES FONDAMENTALES (esprit, langage, etc.)

AGHA Kadri, GESCHE Adolphe, GUIGUI Albert, SCHEUER Jacques, *L'être humain au regard des religions, Hindouisme et Bouddhisme - Judaïsme – Christianisme – Islam, Conférences de la Faculté de théologie, Université catholique de Louvain*, Collection Trajectoires, Lumen Vitae, Bruxelles, 1999.

BACHELARD Gaston, *La psychanalyse du feu*, 1937, Folio essais, Gallimard, Paris, 2004, *La terre et les rêveries de la volonté, Essai sur l'imagination de la matière*, 1948, Les Massicotés, Corti, Paris, 2004.

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, rédigé avec le concours de E.Egger, 1894, édition revue par L.Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 1950.

BALTRUSAITIS Jurgis, *Le Moyen Age fantastique, Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, 1981, Champs, Flammarion, Paris, 1993.

BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1961.

BETTELHEIM Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, 1976, traduction de Théo CARLIER pour les Editions Robert Laffont, 1976, réédition Pocket n° 10770, Paris, 1999.

BROSSE Jacques, *Mythologie des arbres*, 1989, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2001.

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, 1950, Folio essais, Gallimard, Paris, 2002.

CHEVALIER Jean, GHEERBRANT Alain, 1969, *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Bouquins, Robert Laffont – Jupiter, Paris, 1982.

DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane (XIIe siècle)*, Nouvelle édition de *l'Essai sur la symbolique romane*, Flammarion, Paris, 1977.

DUCHAUSOY Jacques, *Le Bestiaire divin ou la symbolique des animaux*, Le Courrier du Livre, Paris, 1972.

DUMEZIL Georges, *Esquisses de mythologie (Apollon sonore, 1982, La courtisane et les seigneurs colorés, 1983, L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux, 1985, Le roman des jumeaux, 1994)*, Quarto, Gallimard, Paris, 2003.

DUPARC François, *Le mal des idéologies*, Le fil rouge, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.

DURAND Gilbert, *L'imagination symbolique*, 1964, Quadriga Grands Textes, PUF, Paris, 2008.

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale*, 1969, Dunod, Paris, 1992.

DUVAL Michel, *Mythologie des arbres en Bretagne*, Mythothèque, Royer, Paris, 2000.

ELIADE Mircea, *Images et symboles*, 1952, Tel, Gallimard, Paris, 1980.

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969, Folio essais, Gallimard, Paris, 2002.

ELIADE Mircea, *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, 1969, Folio essais, Gallimard, Paris, 1999.

FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, 1913, Petite Bibliothèque Payot, Payot & Rivages, Paris, 2001.

FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, 1929, Bibliothèque de Psychanalyse, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, posthume 1939, Folio essais, Gallimard, Paris, 1993.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire abrégé latin – français*, Hachette, Edition n°34, 1994.

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961, Grasset, Paris, 1992.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, 1972, Pluriel Philosophie, Hachette Littératures, 1998.

- GIRARD René, *Les origines de la culture, Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
- HARRISON Robert, *Forêts, Essai sur l'imaginaire occidental*, traduit de l'anglais par Florence Naugrette, Champs, Flammarion, Paris, 1992
- KELLER Olivier, *Aux origines de la géométrie, Le Paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs, Préhistoire des Sciences*, Vuibert, Paris, 2004.
- KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, Vuibert, Paris, 2006.
- PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, La librairie du XXI^e siècle, Seuil, Paris, 2004.
- PERRON Roger, PERRON-BORELLI Michèle, *Le complexe d'Œdipe*, 1994, Que sais-je?, PUF, Paris, 2005.
- SAUSSURE Ferdinand (de), *Cours de linguistique générale*, posthume 1916, Arbre d'Or, Genève, 2005.
- TOLKIEN John Ronald Reuel, *Lettres*, 1981, traduit de l'anglais par MARTIN Delphine et FERRE Vincent, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 2005.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, *La raison contradictoire, Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe*, Sciences et Symboles, Albin Michel, Paris, 1990.

Articles

"Entretien avec François DUPARC", réponse à la question 1 (modérateur : Delphine Schilton), consultable sur le site de la Société psychanalytique de Paris à l'adresse suivante : <http://spp.asso.fr/Main/PsychanalyseCite/Items/2.htm>

DUPARC François, "Pouvons-nous et devons-nous analyser le malaise dans la civilisation?" (modérateur : Delphine Schilton), article consultable sur le site de la Société psychanalytique de Paris à l'adresse suivante : <http://spp.asso.fr/Main/Perspectives/Items/6.htm>

Œuvres de fiction

- ANDRADE Mário (de), *L'apprenti touriste*, 1927, traduction de Monique LE MOING et Marie-Pierre MAZEAS, préface de Gilles LAPOUGE, La Quinzaine Littéraire, Collection Voyager avec..., Louis Vuitton, Paris, 1996.
- CHODERLOS DE LACLOS Pierre, *Les Liaisons dangereuses*, 1782, Les éditions de la Renaissance, Paris, 1966.
- CHRETIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, 1170, GF-Flammarion, Edition bilingue, Paris, 1994,

Le chevalier de la charrette ou Le roman de Lancelot, 1177-1179, Le livre de poche, Collection Lettres gothiques, Paris, 1992.

HILTON James, *Lost Horizon*, 1933, Classic, Pocket Books, New York, USA, 1939.

Madame De LA FAYETTE, *La Princesse de Clèves*, 1678, Le Livre de Poche n°374, Librairie Générale Française, 1972.

MUSIL Robert, *L'homme sans qualités*, tome 1, 1930, traduction de Philippe Jaccottet, Points, Seuil, Paris, 1995.

TOLKIEN John Ronald Reuel, *Le Seigneur des anneaux*, 1966, traduction Francis LEDOUX, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 1995.

IV PHILOSOPHIE ET THEORIE POLITIQUE, MORALE, etc.

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, 1954-1968, traduction de Marie-Claude BROSSOLET et Hélène PONS, Gallimard, Paris, 1972, réédition Folio, collection Essais, Paris, 1994.

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, 1958, traduction de Georges FRADIER, Agora Pocket, Calmann-Levy, 1983.

ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, 1955-1969, texte établi par Ursula LUDZ, traduction et préface de Sylvie COURTINE-DENAMY, Seuil, Paris, 1995.

ARENDT Hannah, *La vie de l'esprit*, posthume 1978, traduction de Lucienne LOTRINGER, Quadrige, Grands Textes, PUF, Paris, 2005.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction et présentation de Richard BODEUS, GF Flammarion, Paris, 2004.

ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction et présentation de Pierre PELLEGRIN, 1990, GF Flammarion, Paris, 1993.

CIORAN Emil Michel, *La tentation d'exister*, 1956, Tel, Gallimard, Paris, 2001.

CIORAN Emil Michel, *Histoire et utopie*, 1960, Folio Essais, Gallimard, Paris, 2001.

CIORAN Emil Michel, *De l'inconvénient d'être né*, 1973, Folio Essais, Gallimard, Paris, 2002.

DELSOL Chantal, *Le souci contemporain*, 1996, La Petite Vermillon, La Table Ronde, Paris, 2004.

DELSOL Chantal, *Eloge de la singularité, Essai sur la modernité tardive*, Contre-temps, La Table Ronde, Paris, 2000.

DELSOL Chantal, *Qu'est-ce que l'homme? Cours familial d'anthropologie*, La nuit surveillée, CERF, Paris, 2008.

PASCAL Blaise, *Pensées*, posthume 1670, Classique, Le livre de poche, Paris, 1965.

PLATON, *Phèdre*, traduction, introduction et notes par Luc BRISSON, suivi de *La pharmacie de Platon* de Jacques Derrida, GF Flammarion, Paris, 1992.

ROSSET Clément, *L'anti-nature*, 1973, Quadrige Grands textes, PUF, Paris, 2004.

TORT Patrick, *L'effet Darwin, Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Science Ouverte, Seuil, Paris, 2008.

V SOCIOLOGIE, ETHNOLOGIE, TEMOIGNAGES ET ENQUETES

DEJOURS Christophe, *Souffrance en France, La banalisation de l'injustice sociale*, Essais, Points, Seuil, Paris, 1998.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris, 2005.

EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi, Dépression et société*, 1998, Poches, Odile Jacob, Paris, 2000.

HATZFELD Jean, *Une saison de machettes*, Points Récits, Editions du Seuil, Paris, 2003.

MAFFESOLI Michel, *Du nomadisme, Vagabondages initiatiques*, La Table Ronde, Paris, 2006.

VI PREHISTOIRE ET SCIENCES DU VIVANT

ANATI Emmanuel, *La religion des origines*, 1995, Littératures, Hachette, Paris, 2001.

BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, L'Univers historique, Seuil, Paris, 2009.

DARWIN Charles, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, 1859, texte établi par Daniel BECQUEMONT à partir de la traduction d'Edmond BARBIER, Introduction, chronologie, bibliographie par Marc DROUIN, publié avec le concours du Centre National des Lettres, GF Flammarion, Paris, 1992,

DARWIN Charles, *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*, 1871, traduction coordonnée par Michel PRUM, préface de Patrick TORT, *L'anthropologie inattendue de Charles Darwin*, Institut Charles Darwin International, Editions Syllepse, Paris, 2000.

DEHASSE Joël, *Tout sur la psychologie du chat*, Odile Jacob, Paris, 2005.

JAY GOULD Stephen, *La vie est belle*, 1989, traduction de BLANC Marcel, Seuil, Paris, 1991.

JOUVET Michel, *Pourquoi dormons-nous? Pourquoi rêvons-nous? Où, quand, pourquoi?*, Odile Jacob, Paris, 2000.

LEAKEY Richard, *L'origine de l'humanité*, 1994, traduction de Jean-Pierre Ricard, Pluriel, Hachette Littératures, Paris, 1997.

LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, 2001, Champs, Flammarion, Paris, 2003.

LORENZ Konrad, *Les fondements de l'éthologie*, 1978, Champs, Flammarion, Paris, 1997.

LUPPI Pierre-Hervé (dir.), *Sleep, circuits and functions*, Frontiers in Neuroscience, CRC Press, Floride, Etats-Unis, 2005.

PICQ Pascal, *Au commencement était l'homme, De Toumaï à Cro-Magnon*, Odile Jacob, Paris, 2003.

PICQ Pascal, *Les origines de l'homme, L'odyssée de l'espèce*, 1999, Points sciences, Tallandier Editions, Paris, 2005.

PICQ Pascal, COPPENS Yves (direction conjointe), *Aux origines de l'humanité*, volume 2, *Le propre de l'homme*, Fayard, Paris, 2005.

RUFFIE Jacques, *De la biologie à la culture*, tomes I & II, Champs, Flammarion, Paris, 1983.

WAAL Frans B. M. (de), LANTING Frans, *Bonobos, Le bonheur d'être singe*, 1997, traduction de Jean-Paul MOURLON, Le temps des sciences, Fayard, Paris, 1999,

WAAL Frans B. M. (de), *Le singe en nous*, traduction de Marie-France de PALOMERA, 2005, Fayard, Paris, 2006.

Articles

ANDERSON James R., GILLIES Alasdair et LOCK Louise C., "Pan thanatology", Current Biology, Volume 20, Issue 8, R349-R351, 27 avril 2010, Elsevier, doi:10.1016/j.cub.2010.02.010 (licence n° 2470721060588)

BERGE Christine et GASC Jean-Pierre, "Quand la bipédie devient humaine", in PICQ Pascal, COPPENS Yves (direction conjointe), *Aux origines de l'humanité*, volume 2, *Le propre de l'homme*, ch 2, pp.80-125.

BIRO Dora, HUMLE Tatyana, KOOPS Kathelijne, SOUSA Claudia, HAYASHI Misato et MATSUZAWA Tetsuro, "Chimpanzee mothers at Bossou, Guinea carry the mummified remains of their dead infants", Current Biology, Volume 20, Issue 8, R351-R352, 27 avril 2010, Elsevier, doi:10.1016/j.cub.2010.02.031 (licence n° 2470710127198)

CLOTTE Jean, "Spiritualité et religion au Paléolithique", communication personnelle, annexe 5, article paru dans la revue Religions et Histoire, n°2, mai-juin 2005, pp.18-25.

DEPUTTE Bertrand L. et VAUCLAIR Jacques, "Le long apprentissage de la vie sociale, Ontogenèse comportementale et sociale chez l'homme et les singes", in PICQ Pascal, COPPENS Yves (direction conjointe), *Aux origines de l'humanité*, volume 2, *Le propre de l'homme*, ibid., ch 6, pp.242-287.

EITEL Bernhard, "Les marges du désert, berceaux des civilisations", Pour la science, n°375, janvier

2009, p.78.

GREEN Richard E., KRAUSE Johannes, BRIGGS Adrian W., MARICIC Tomislav, STENZEL Udo, KIRCHER Martin, PATTERSON Nick, LI Heng, ZHAI Weiwei, HSI-YANG FRITZ Markus, HANSEN Nancy F., DURAND Eric Y., MALASPINAS Anna-Sapfo, JENSEN Jeffrey D., MARQUES-BONET Tomas, ALKAN Can, PRÜFER Kay, MEYER Matthias, BURBANO Hernán A., GOOD Jeffrey M., SCHULTZ Rigo, AXIMU-PETRI Ayinuer, BUTTHOF Anne, HOBER Barbara, HÖFFNER Barbara, SIEGEMUND Madlen, WEIHMANN Antje, NUSBAUM Chad, LANDER Eric S., RUSS Carsten, NOVOD Nathaniel, AFFOURTIT Jason, EGHOLM Michael, VERA Christine, RUDAN Pavao, BRAJKOVIC Dejana, KUCAN Zeljko, GUIC Ivan, DORONICHEV Vladimir B., GOLOVANOV Liubov V., LALUEZA-FOX Carles, DE LA RASILLA Marco, FORTEA Javier, ROSAS Antonio, SCHMITZ Ralf W., JOHNSON Philip L. F., EICHLER Evan E., FALUSH Daniel, BIRNEY Ewan, MULLIKIN James C., SLATKIN Montgomery, NIELSEN Rasmus, KELSO Janet, LACHMANN Michael, REICH David, PAABO Svante : "A Draft Sequence of the Neandertal Genome", *Science* 7 mai 2010: Vol. 328. no. 5979, pp. 710 – 722. DOI: 10.1126/science.1188021

JUCQUOIS Guy, "Langage et communication chez les Hominidés", *Diogène : Naissance de la pensée symbolique*, 214, PUF, avril 2006, pp.71-94.

LORBLANCHET Michel, "L'origine de l'art", p.131, *in Diogène : Naissance de la pensée symbolique*, 214, PUF, avril 2006, pp.116-131.

LOVEJOY Claude Owen, "Reexamining Human Origins in Light of *Ardipithecus ramidus*", *Science* 2 October 2009: Vol. 326. no. 5949, pp. 74, 74e1-74e8. DOI: 10.1126/science.1175834

PATTERSON Nick, RICHTER Daniel J., GNERRE Sante, Lander Eric S., REICH David, "Genetic evidence for complex speciation of humans and chimpanzees", *Nature*, 2006, doi:10.1038/nature04789.

SHU D-G., LUO H-L., CONWAY MORRIS S., ZHANG X-L., HU S-X., CHEN L., HAN J., ZHU M., LI Y. & CHEN L-Z, "Lower Cambrian vertebrates from south China", *Nature*, 402, 42-46 (4 novembre 1999) | doi:10.1038/46965; Reçu 5 mai 1999; Accepté 20 août 1999.

SHU D-G., CONWAY MORRIS S., HAN J. Han, ZHANG Z.-F., YASUI K., JANVIER P., CHEN L., ZHANG X.-L., LIU J.-N., LI Y. & LIU H.-Q., "Head and backbone of the Early Cambrian vertebrate *Haikouichthys*", *Nature*, 421, 526-529 (30 janvier 2003) | doi:10.1038/nature01264; Reçu 18 juin 2002; Accepté 18 octobre 2002.

VAN ROY Peter, ORR Patrick J., BOTTING Joseph P., MUIR Lucy A., VINTHER Jakob, LEFEBVRE Bertrand, EL HARIRI Khadija & BRIGGS Derek E. G., "Ordovician faunas of

Burgess Shale type", *Nature* 465, 215-218 (13 May 2010) | doi:10.1038/nature09038; Received 22 January 2010; Accepted 22 March 2010.

YOTOVA Vania, LEFEBVRE Jean-François, KOHANY Oleksiy, JURKA Jerzy, MICHALSKI Roman, MODIANO David, UTERMANN Gerd, WILLIAMS Scott M., LABUDA Damian, "Tracing genetic history of modern humans using X-chromosome lineages", *Human Genetics*, Springer, 2007, Vol 122, n°5, Springer-Verlag, décembre 2007, pp.431-443, doi 10.1007/s00439-007-0413-4

Œuvre de fiction

LEWIS Roy, *Pourquoi j'ai mangé mon père*, 1960, traduit par VERCORS et BARISSE Rita, Babel, Actes Sud, Arles, 1990.

VII SCIENCES DE L'UNIVERS

HAWKING Stephen W., *Une brève histoire du temps, Du Big Bang aux trous noirs*, 1988, traduction d'Isabelle NADDEO-SOURIAU, Champs, Flammarion, Paris, 1989.

SCHRODINGER Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, 1935-1951, Points Sciences, Seuil, Paris, 1992.

Articles :

McKEE Maggie, "Is our universe about to be mangled?", 23 février 2006, édition en ligne du New Scientist consultable en suivant le lien : <http://www.newscientist.com/article/dn8766-is-our-universe-about-to-be-mangled.html>

"Attention, les univers gloutons sont là!", extrait du *New Scientist*, Londres, in *Courrier international* n°805, du 6 au 12 avril 2006, p.55. (traduction de l'article précédent)

ANNEXES

ANNEXE 1 CHRONOLOGIE DES TECHNIQUES DE TAILLE,

in KELLER Olivier, *Aux origines de la géométrie, Le paléolithique et le monde des chasseurs-cueilleurs*, *Préhistoire des Sciences*, Vuibert, Paris, 2004, p.54.

54 AUX ORIGINES DE LA GÉOMÉTRIE

désignant par exemple l'homme de Néandertal comme une étape majeure de l'humanisation entre les archanthropes et les *homo sapiens*, alors que les deux groupes ont coexisté pendant dix mille ans au moins. Aujourd'hui, ce sont des arguments fondés sur la biologie qui prétendent ruiner définitivement la thèse selon laquelle l'homme de Néandertal est une forme intermédiaire entre l'archanthrope et l'homme actuel.

Un peu plus tard, dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, le tableau généralement présenté était le suivant (figure 2.1) :

Époque, hommes, lieux	Outils caractéristiques	Technique
<u>Paléolithique archaïque</u> (– 2,5 à – 1,5 million d'années) <i>Homo habilis</i> Afrique Industrie oldowayenne	Galets taillés : <i>choppers et chopping tools.</i>	Quelques frappes unilatérales ou bilatérales pour enlever un petit nombre d'éclats.
<u>Paléolithique inférieur</u> (– 1,5 à – 0,2 million d'années) <i>Homo erectus</i> Afrique, Asie, Europe Industrie acheuléenne	Bifaces	Ébauche par dégrossissage du nucléus au percuteur dur, puis retouches de plus en plus fines au percuteur tendre.
<u>Paléolithique moyen</u> (– 200 000 à – 40 000) <i>Homo sapiens archaïque, homo sapiens neandertalis</i> Industrie moustérienne	Éclats et lames Levallois	Débitage systématique du nucléus tranche par tranche. Préparation du plan de frappe pour obtenir des éclats de forme prédéterminée. Retouche éventuelle de l'éclat.
<u>Paléolithique supérieur</u> (– 40 000 à – 9 000) <i>Homo sapiens-sapiens</i> Industrie laminaire	Lames retouchées	Débitage systématique du nucléus, directement en lames de même forme. Retouches variées.
<u>Épipaléolithique africain</u> (à partir de – 15 000) <u>Mésolithique européen</u> (– 9 000 à – 5 000)	Microlithes géométriques	Débitage systématique de lames, elles-mêmes fragmentées et retouchées en microlithes de formes standardisées.

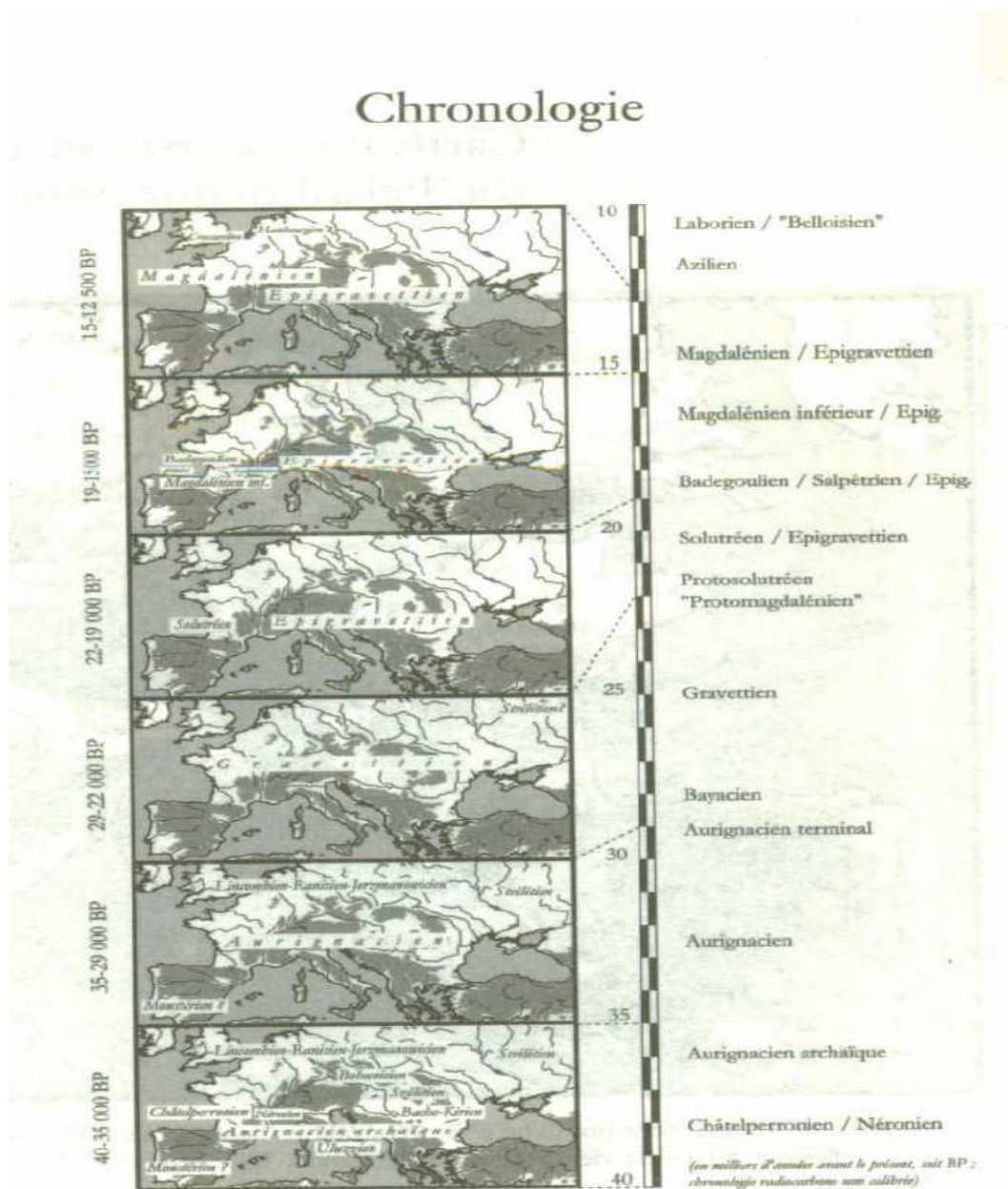
Figure 2.1. Lignées techniques et humaines, et leur corrélation, selon la présentation courante des années 1980 et 1990.

Les dénominations des « industries » proviennent des lieux où elles furent découvertes et étudiées pour la première fois :

- oldowayenne : gorge d'Olduvai, Tanzanie ;
- acheuléenne : Saint-Acheul, France (Somme) ;
- moustérienne : grotte du Moustier, France (Dordogne) ;
- levallois : Levallois-Perret, France (Hauts-de-Seine).

**ANNEXE 2 CHRONOLOGIE ET POSITIONNEMENT DES CULTURES DU
PALEOLITHIQUE SUPERIEUR EN FRANCE PAR RAPPORT AUX AUTRES CULTURES EN
EUROPE,**

in BON François, *Préhistoire, La fabrique de l'homme*, Seuil, Paris, 2009, p.341.



Chronostratigraphie du Paléolithique supérieur en France (à droite),
en regard de la répartition géographique des principales cultures
de cette période en Europe (à gauche).

ANNEXE 3

CLOTTE Jean, "Spiritualité et religion au Paléolithique", Religions et Histoire, n° 2, mai-juin 2005, pp. 18-25.

TEXTE ET PROPOSITIONS DE L'AUTEUR POUR LES ILLUSTRATIONS

SPIRITUALITÉ ET RELIGION AU PALÉOLITHIQUE

D'emblée, les difficultés sont légion. Comment un archéologue, qui base sa recherche sur des données brutes, des vestiges et des traces, peut-il cerner ce qui est par nature intangible ? Faut-il parler de spiritualité et de religion au singulier, alors que nous sommes confrontés, à l'échelle de dizaines voire de centaines de milliers d'années, à des humanités différentes dans des environnements qui varient considérablement dans le temps et dans l'espace ? Et d'ailleurs, ces notions de spiritualité et de religion, qui nous paraissent familières, que signifient-elles vraiment lorsqu'il s'agit de les appliquer à des cultures *a priori* tellement étrangères ?

Nous ne pouvons échapper à la définition de ces concepts. Plutôt que de faire une compilation des innombrables tentatives à cet égard, peut-être serait-il préférable de prendre leur plus petit dénominateur commun. La spiritualité peut être considérée comme un éveil, celui d'une pensée qui dépasse les contingences de la vie au jour le jour, de la "simple" adaptation aux nécessités matérielles exigées par la quête de la nourriture, la reproduction et la survie. L'homme commence à s'interroger sur le monde qui l'entoure et à y rechercher une réalité autre que celle que ses sens lui font percevoir et à laquelle il a toujours, comme les animaux, réagi instinctivement.

Avec la religion, une étape majeure est franchie. C'est, à proprement parler, l'organisation de la spiritualité. Le monde, interprété à travers l'esprit humain et transcendé, possède maintenant un sens précis. Il en découle des règles de conduite pour éviter de provoquer des catastrophes, pour faciliter la vie courante, pour obtenir l'aide des puissances mystérieuses ou pour les aider à conserver l'indispensable harmonie du monde, toujours menacée, jamais assurée. L'homme a conscience, alors, d'agir sur son destin, autrement – mais pas très différemment, puisque les buts (tous les problèmes liés à la survie) restent les mêmes – que lorsqu'il est affronté aux périls matériels de son milieu.

Considérés sous cet angle, spiritualité et religion sont étroitement liés, puisque l'apparition d'une conscience qui se détache un tant soit peu des contingences matérielles et les tentatives, si frustes soient-elles, d'organiser ses nouveaux apports ne sauraient rester très longtemps séparées.

Naissance de la spiritualité

Quel fut ou plutôt quels furent les éléments déclenchants ? La littérature à ce sujet est abondante, sans que les incertitudes soient dissipées. Que le développement de l'encéphale ait joué un rôle premier semble difficilement contestable. Où que l'on place le seuil et les premiers balbutiements de la spiritualité, il est certain aussi que, pendant des millions d'années, les créatures qui ont précédé cette évolution cruciale étaient adaptées à leur milieu et survivaient, pouvaient avoir une organisation sociale relativement sophistiquée (comme c'est le cas de certains primates), inventaient et perfectionnaient des outils, et qu'elles étaient engagées sur le chemin de l'Humanité. Les critères de ce qui détermine l'Homme ont beaucoup évolué en un demi siècle et *l'Homo faber* n'a plus qu'un intérêt historique. Il serait tentant de lui substituer *l'Homo spiritualis*, celui pour qui le monde se révèle beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît et qui tente de s'adapter du mieux qu'il le peut à cette complexité nouvelle en faisant appel à des forces autres que matérielles.

Comment ne pas penser que les rêves ont joué un rôle déterminant dans cette prise de conscience ? Bien d'autres mammifères que l'Homme rêvent. Tous les possesseurs de chats et de chiens le savent... L'Homme, en revanche, a la capacité unique de se remémorer ses rêves et de s'y référer. Qu'ils lui aient donné l'idée qu'il existait un monde autre où il voyageait pendant son sommeil paraît logique. Cette idée apparemment simple a plusieurs conséquences. La première est la reconnaissance de l'esprit en tant qu'entité distincte du corps, puisque celui-ci ne se déplace pas pendant les rêves. Avec cette prise de conscience, au sens propre du terme, nous sommes bien à la racine de la spiritualité. La seconde conséquence découle de l'instinct de survie. Elle est donc particulièrement forte. C'est la tentative de tirer parti de cet autre monde, de profiter de son existence et de ses particularités. La troisième est liée à la précédente : puisque cet univers des rêves aux caractéristiques si étranges existe, n'influencerait-il pas, ou même ne conditionnerait-il pas les événements de celui de tous les jours ? Ces idées ont elles-mêmes des conséquences en cascade, qui s'entremêlent de façons variées et inextricables. Elles proviennent directement de la prise de conscience du rêve et pourraient être à la base de la spiritualité et des religions.

La question qui se pose alors à l'archéologue n'est pas tant celle de la chronologie (de quand dater ce seuil ?), que des moyens dont il dispose pour déceler les conséquences de son franchissement dans l'attitude des hommes à l'égard de l'univers. De ce point de vue, l'évolution des modes de chasse ou celle des outils ne nous aide guère : que la chasse aux petits puis aux grands mammifères ait fini par remplacer le charognage ou que les bifaces aient succédé aux choppers ne nous éclaire pas sur d'éventuels changements concernant la spiritualité.

La maîtrise du feu, par *l'Homo erectus*, peut, comme ce fut dit, avoir considérablement influé sur le développement des échanges entre humains et sur leur convivialité (Otte, 2001), mais elle n'est en

soi qu'un outil de plus, fût-il d'une importance capitale. Quant aux curiosités naturelles que des humains très anciens ramenaient sur leurs habitats, comme les cristaux de roche acheuléens de Singi Talat en Inde, on leur attache moins d'importance que jadis, car il existe des exemples de plus en plus nombreux d'animaux qui témoignent d'une pareille curiosité, apparemment dépourvue de but utilitaire. Pour les mêmes raisons, l'harmonie et la symétrie des formes de certains bifaces, qui en fait à nos yeux des œuvres d'art, ne sauraient être retenues comme un témoignage probant de création artistique et de l'existence d'une spiritualité, ou du moins ils ne suffisent pas par eux-mêmes à l'établir. En effet, que dire alors de la complexité et de la beauté des nids de certains oiseaux ?

Les indices que l'on retient généralement pour déterminer cette existence sont de trois ordres. Ils concernent les sépultures, l'art et les actions complexes irréductibles à toute explication immédiatement pratique.

Les animaux peuvent marquer du chagrin devant la mort de leurs congénères, mais ils ne les enterrent pas et, *a fortiori*, ils ne pratiquent pas de dépôts funéraires. Par l'usage de comparaisons ethnologiques, on a déduit que les hommes qui pratiquaient les sépultures volontaires croyaient en l'existence d'un autre monde et que les offrandes accompagnant le défunt avaient pour but de lui faciliter le passage et le séjour dans cet au-delà, outre le fait qu'elles pouvaient témoigner à la fois de son statut social et de l'estime dans lequel on le tenait.

Quant à l'art, sa définition est tout aussi ardue que celle de la spiritualité ou de la religion (Anati, 1989, 1999). Elle peut se baser sur une distanciation par rapport au monde réel. Les formes et les modes d'application seront sans doute multiples, mais le fondement restera le même, à savoir la projection sur le monde qui entoure l'homme d'une image mentale forte qui colore la réalité avant de prendre forme et de la transfigurer ou de la recréer (Clottes, 1993). En ce sens, l'art est incontestablement l'indice d'une spiritualité. Comme l'écrivit André Leroi-Gourhan (1980, p. 132), "si la perception de l'insolite par les Paléolithiens est une étape essentielle, la figuration symbolique est le signe décisif de l'accession aux valeurs abstraites".

Enfin, les témoignages de certaines actions sont irréductibles à des causes naturelles ou d'essence pratique. Il va de soi que, dans ce cas, la plus grande prudence s'impose et qu'avant d'affirmer un éventuel caractère "rituel" ou "symbolique", il faut envisager toutes les autres causes et ne les éliminer que lorsqu'elles se heurtent à des impossibilités flagrantes. Nous en verrons des exemples. Ce type d'indice prend toute sa valeur lorsqu'il est associé à l'un des deux autres.

Les anciennes humanités

Aucun des indices indiqués ci-dessus, susceptibles de révéler l'existence d'une spiritualité, n'existe pour les plus anciens humains, les *Homo habilis* et les autres. Un galet non travaillé qui, pour nous, évoque vaguement une tête humaine quand il est tourné dans le bon sens, trouvé à Makapansgat, en Afrique du Sud, dans un niveau attribué à trois millions d'années, est à ranger avec les autres curiosités naturelles déjà mentionnées dont la couleur ou la forme insolite ont pu attirer l'attention et provoquer le ramassage.

En revanche, avec l'*Homo erectus* au sens large (particulièrement *H. Heidelbergensis* en Europe) et avec sa culture majeure l'Acheuléen, nous constatons une multiplication des témoignages, qui se renforcent mutuellement au fur et à mesure des découvertes.

L'un de ceux les plus anciennement attestés est l'usage de minerais de fer (hématite et limonite, en particulier) utilisables comme colorants. On en a trouvé en Afrique, en Inde et en Europe, parfois dans des contextes remontant à plusieurs centaines de milliers d'années (Lorblanchet, 1999). Nous ne savons naturellement pas à quoi ces colorants ont pu servir : décoration corporelle, rites divers comme c'est le cas dans tant de cultures du monde entier ? Le fait que leur pouvoir colorant soit évident ne constitue pas la preuve qu'ils furent utilisés pour matérialiser des symboles ou pour traduire une spiritualité.

Des traits gravés sur des os découverts dans des contextes acheuléens ont également attiré l'attention. Comme toujours, les controverses ont fait rage sur leur caractère intentionnel ou fortuit. Il semble cependant que certaines séquences gravées, à Bilzingsleben (Allemagne), par exemple, soient bien délibérées (Bednarik, 1995).

L'objet le plus curieux est une petite pierre d'origine volcanique mise au jour dans une couche acheuléenne datée entre 250 000 et 280 000 ans, à Berekhat Ram en Israël. On a voulu y voir une figurine ou "proto-figurine" représentant une femme. Cet objet n'est pas suffisamment éloquent en lui-même pour que cette détermination soit acceptable sans réserve. Il ne faut jamais oublier, en effet, que, si nous projetons automatiquement nos images mentales sur la réalité matérielle qui nous entoure et l'interprétons en conséquence, cela résulte d'une évolution et d'une éducation dont nous n'avons plus conscience. Nous ne pouvons en déduire que des humains archaïques avaient le même regard. Un travail approfondi récent (d'Errico & Nowell, 2000) a toutefois prouvé que cette pierre avait été sommairement aménagée. Des remarques identiques pourraient être faites pour une autre "proto-figurine" acheuléenne, découverte à Tan-Tan, dans le sud du Maroc (Bednarik, 1999).

Des cupules, petites cavités creusées dans la roche, ont également été signalées, dans le centre de l'Inde, sous une couche acheuléenne. Dans de nombreux contextes plus récents, les cupules font partie de l'art rupestre. Etant particulièrement résistantes, elles se conservent mieux que toute autre

forme d'art, ce qui a fait logiquement supposer qu'elles ne représentaient que le sommet de l'iceberg et qu'il s'agissait de la seule expression symbolique parvenue jusqu'à nous, alors que les autres avaient disparu (Bednarik, 2003).

Enfin, plus de trente squelettes humains, datés de près de 300 000 ans, furent trouvés en un même lieu, appelé Cima de los Huesos, à Atapuerca, près de Burgos (Espagne), au fond d'un puits naturel. Leur accumulation est en soi assimilable (et elle l'a été) à une sépulture collective, mais, en outre, la découverte d'un spectaculaire biface en quartzite, de qualité exceptionnelle, pourrait constituer une offrande funéraire.

Il est donc vraisemblable que, dès l'Acheuléen, les humains qui ont précédé les *Homo sapiens* avaient déjà franchi un certain seuil. Si l'on ne peut pas affirmer que l'art existait vraiment, en tous cas selon la définition proposée ci-dessus, les conditions sont réunies pour déceler une forme de pensée symbolique et une certaine distanciation par rapport à la réalité uniquement matérielle.

Les Néandertaliens

Nous sommes avec eux sur un terrain plus solide. Comme à l'accoutumée, les spécialistes s'affrontent sur des détails, certes importants, tout en partageant bon nombre de concepts communs dont on parle moins. Il existe ainsi deux écoles de pensée principales que l'on peut schématiser ainsi : l'une voudrait "réhabiliter" les Néandertaliens : en dehors de l'influence des Hommes modernes (*Homo sapiens sapiens*) et parfois même avant eux, ils auraient tout inventé par eux-mêmes (art, parure, inhumations, dépôts funéraires...). L'autre école estime que les "inventions" relativement tardives des Néandertaliens, comme la parure, résultent en fait d'influences, voire d'une certaine acculturation, de la part des Cro-Magnons, ce qui paraîtrait assez logique puisque ce n'est qu'à partir du moment où ces deux formes d'humanité sont contemporaines que l'on constate l'apparition de ces nouveautés et non pas pendant les dizaines de millénaires qui ont précédé, lorsque les Néandertaliens n'avaient pas ces encombrants voisins. Quoi qu'il en soit, cela n'a pas une importance capitale, car tous s'accordent sur les capacités mentales des Néandertaliens, certainement différentes de celles des Hommes modernes, mais qui incluent la spiritualité et vraisemblablement la religion.

Il est certain, en effet, que les Néandertaliens ont pratiqué la sépulture volontaire, parfois avec offrandes. On connaît une trentaine d'exemples d'inhumations qui leur sont dues, en Europe et au Proche-Orient. L'une des plus célèbres est celle d'un enfant de trois ans découverte à La Ferrassie (Dordogne), surmontée d'une pierre calcaire portant une vingtaine de petites cupules sur sa face inférieure. Dans ce cas, les preuves d'une pensée complexe sont attestées à trois niveaux : la volonté de préserver le corps du défunt par son enterrement, le dépôt d'un bloc travaillé, le caractère même

de ce travail, puisque ces cupules organisées en quatre ou cinq petits groupes avaient probablement une signification symbolique. Cela suffirait à établir les conditions de la spiritualité de ces gens, mais d'autres indices existent.

Avec les Néandertaliens l'utilisation des colorants est répandue. On en connaît sur plusieurs dizaines de sites moustériens, comme au Pech de l'Azé II en Dordogne. Il est probable que leur usage n'a pas été uniquement réservé à des tâches matérielles comme le tannage des peaux. On a signalé aussi des os gravés de stries régulières, entre autres en France à La Ferrassie, à Montgaudier (Charente) et à Arcy-sur-Cure (Yonne), mais aussi à Bilzingsleben en Allemagne et à Bacho Kiro en Bulgarie. Il faut noter que ces gravures intentionnelles ne sont pas naturalistes. Qu'elles aient une fonction symbolique est bien possible. Qu'il s'agisse d'art au sens strict du terme peut se discuter.

Assez récemment, un bloc de silex percé de deux trous naturels communicants dans lesquels une longue esquille osseuse a été trouvée fut mis au jour en Indre-et-Loire, à La Roche-Cotard, dans un niveau de Moustérien de tradition acheuléenne. Improprement qualifié de "masque", cet objet, qui peut évoquer une face avec un peu d'imagination, rappelle les curiosités naturelles déjà citées (Lorblanchet, 1999, p. 133). Sans que l'on puisse affirmer qu'il s'agisse d'une représentation naturaliste, il va toutefois au-delà du simple *lusus naturae* puisqu'il semble qu'il ait été sommairement aménagé et que l'os ait été délibérément fiché dans le trou.

Enfin, on peut citer un dernier exemple, peu connu, bien que des plus intrigants. Situées loin à l'intérieur de la grotte de Bruniquel (Tarn-et-Garonne), à l'entrée très anciennement colmatée par un éboulis, furent découvertes deux structures contiguës constituées par des amoncellements de concrétions cassées, l'une de 5 m sur 3,50 m, l'autre de 1,50 m de diamètre environ. Un petit feu au sein de la plus grande a livré un fragment osseux d'ours, brûlé peu après la mort de l'ours (brûlure sur os frais), daté de plus de 47 600 ans par le Centre des faibles radioactivités de Gif-sur-Yvette (Rouzaud *et al.*, 1995). Ces structures ne sont pas des "fonds de cabanes", d'une part en raison de leur constitution même, d'autre part parce que la grotte n'a pas été habitée. Tout ce que l'on peut en dire de façon certaine, c'est qu'elles délimitent un espace et que leur date très ancienne les attribue à des Néandertaliens. Se rendre dans les profondeurs d'une caverne longtemps habitée par les ours n'est pas une activité anodine. Cela demande une préparation pratique (torches) et mentale, afin d'affronter les dangers réels et imaginaires de ces lieux étranges. L'hypothèse la plus plausible, compte tenu de ces circonstances, qui font exclure toute activité immédiatement pratique au sens où nous l'entendons, est celle d'actions de type rituel.

L'Homme moderne

Avec l'*Homo sapiens sapiens*, le problème se pose de façon toute différente. Il n'est plus question, en effet, de s'interroger sur l'existence, admise par tous, de son éventuelle spiritualité et sur celle d'une (ou de) religion(s), mais d'en étudier et d'en déterminer la nature, les modalités, la chronologie et l'évolution.

Les premières sépultures volontaires remontent à une centaine de milliers d'années au Proche-Orient (Qafzeh en Israël). Celles de Sungir en Russie, qui datent d'un peu plus d'une vingtaine de millénaires, constituent l'un des meilleurs exemples des croyances en une vie de l'au-delà et de l'importance qui s'y attachait, puisque des milliers d'éléments de parure et autres riches dépôts accompagnèrent les défunts. Dans bon nombre de cas, les cadavres étaient saupoudrés d'ocre rouge. Le plus ancien objet symbolique dû à l'Homme moderne a été découvert à Blombos Cave, près du Cap (Afrique du Sud). Il s'agit d'un bloc d'hématite travaillé et poli qui présente un motif complexe gravé composé de trois traits parallèles et d'une série de croisillons (Henshilwood *et al.*, 2002), trouvé dans une couche datée entre 70 000 et 80 000 BP.

Lorsque l'Homme moderne parvient en Europe, il y a une quarantaine de millénaires, les témoignages de ses activités spirituelles et magico/religieuses se multiplient. Outre les sépultures, relativement peu nombreuses au demeurant, ils sont principalement de trois ordres : l'art mobilier, l'art pariétal, les traces d'actions particulières conservées dans les grottes.

Parmi les thèmes utilisés dans l'art sous ses diverses formes, on soulignera celui de l'homme-animal, qui persiste depuis l'art mobilier aurignacien du Hohlenstein-Stadel et du Hohle Fels (Allemagne) (humains à tête de lion) (Conard, 2003), jusqu'aux "sorciers" des Trois-Frères au Magdalénien moyen, en passant par l'homme à tête et aux ailes d'oiseau de Pech-Merle, à celui à tête de phoque de Cosquer, à l'homme à tête d'oiseau du Puits de Lascaux et au "Sorcier" de Gabillou, à des époques intermédiaires.

Aller peindre ou graver loin sous terre dans le noir absolu est exceptionnel dans l'histoire de l'humanité. Pour qu'une telle tradition se soit ainsi perpétuée, alors qu'il s'agit d'actions sans nécessité ni justification pratique visible, il a fallu la forte contrainte d'une croyance transmise de génération en génération. D'ailleurs, dans les grottes, les Paléolithiques d'il y a 32 000 ou 12 000 ans se sont comportés de la même façon : ils sont allés partout, jusqu'au fond, se glissant dans de petits réduits, explorant les galeries adjacentes et y laissant leurs traces. On constate dans leurs comportements deux logiques différentes, présentes à toutes les périodes du Paléolithique supérieur. Ils ont laissé leurs œuvres dans de grandes salles ou sur de vastes panneaux où elles forment de superbes compositions (Lascaux (Salle des Taureaux), Niaux, Chauvet) ou sont inextricablement superposées les unes aux autres (Trois-Frères, Lascaux : l'Abside). Cela implique des participants à

des cérémonies collectives, fréquentes ou non. Ces images soignées, visibles, pouvaient jouer un rôle dans la perpétuation des croyances, des rites et des manières de concevoir le monde et de s'assurer l'aide des puissances invisibles. À l'inverse, ont été ornés des réduits minuscules où seule une ou deux personnes pouvaient pénétrer à la fois (Portel, Tuc d'Audoubert, Lascaux (Diverticule des Félins), Candamo). À une logique du spectaculaire est parallélisée une logique du lieu retiré et secret, du dessin en soi.

La paroi elle-même a toujours eu un rôle à proprement parler vital. L'utilisation des contours naturels a depuis longtemps été signalée, mais beaucoup moins le rôle des fissures, des trous, des ouvertures de galeries ou de puits, en fonction desquels de nombreuses figures ont été dessinées. Enfin, depuis le Gravettien de Gargas où l'une d'elles a livré une date de $26\,860 \pm 460$ BP, jusqu'au Magdalénien moyen des Cavernes du Volp (environ 14 000 BP), nombre d'esquilles osseuses ont été fichées dans les fentes des parois de plus d'une quinzaine de grottes. Répétés au fil des millénaires, ces gestes à finalités non immédiatement utilitaires confirment l'utilisation et la conception des parois selon une même optique. Ce ne sont pas des coïncidences, mais la matérialisation de croyances qui ont duré tout au long du Paléolithique supérieur.

Aller sous terre, c'était braver les peurs ancestrales, s'aventurer délibérément dans le royaume des esprits et partir à leur rencontre pour entrer en contact avec eux. L'analogie avec le voyage chamanique est flagrante, mais le périple souterrain dépassait de très loin l'équivalent métaphorique de ce voyage : c'était sa concrétisation dans un milieu où l'on se déplaçait physiquement et où les esprits étaient littéralement à portée de la main. Les Aurignaciens et leurs successeurs devaient avoir conscience de se trouver dans le monde des puissances occultes, et ils s'attendaient à les y trouver.

Cette recherche des esprits que l'on croyait vivre dans les grottes, de l'autre côté du voile que la paroi constituait entre leur réalité et la nôtre, est attestée de diverses façons. L'utilisation des reliefs naturels pour dessiner des animaux fait penser que ces gens voyaient l'animal lui-même dans la roche : en le dessinant ils établissaient le contact espéré. Les fissures, les creux et les fonds de galeries devaient jouer un rôle comparable. Ces accidents naturels offraient des échappées vers le plus profond de la roche où se tenaient les esprits.

La volonté de capter une parcelle du pouvoir immanent au monde souterrain a pu se manifester, outre les dessins d'animaux et les signes, par les esquilles osseuses plantées dans les creux des parois. Ce geste déjà signalé présente une symbolique élémentaire qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours en des contextes très variés (*cf.* Mur des Lamentations à Jérusalem). C'étaient peut-être des individus non initiés, des malades ou des enfants, qui participaient à leur façon au rituel. Il pouvait en être de même pour les empreintes de mains, positives ou négatives. Lorsque l'on appliquait la

main sur la paroi et que l'on projetait sur elle la peinture sacrée, la main se fondait dans la roche dont elle prenait la même couleur, rouge ou noire, établissant concrètement une liaison avec le monde des esprits.

Quant aux êtres composites et aux monstres chimériques que sont les animaux pourvus d'attributs appartenant à des espèces différentes, ils font partie intégrante, on le sait, du monde des visions chamaniques.

Toutes ces constatations amènent à conclure qu'une grande partie des manifestations de l'art des cavernes se sont déroulées dans le **cadre** d'une religion (ou de religions) de type chamanique (Clottes & Lewis-Williams, 2001, Lewis-Williams, 2003). Cela n'explique pas tout, loin de là, en particulier la nature et les détails des mythes et des histoires sacrées qui, dans leur complexité, n'ont pu manquer d'évoluer au fil des temps. Nous sommes aux antipodes, toutefois, des premiers débuts de la spiritualité. Les indices que nous ont laissés ces Cro-Magnons du Paléolithique supérieur permettent de les rapprocher de cultures historiquement bien connues. Bien que nous ne percevions "la religion paléolithique que dans une faible pénombre" (Leroi-Gourhan 1964, p. 151), ils sont en définitive très proches de nous.

Bibliographie sommaire

- E. Anati : *Les Origines de l'art et la formation de l'esprit humain*. Paris, Albin Michel, 1989, 255 p., 182 fig., 41 pl.
- E. Anati : *La Religion des Origines*. Paris, Bayard Editions, 1999, 181 p., fig.
- R. Bednarik : "Concept-mediated marking in the Lower Palaeolithic". *Current Anthropology*, vol. 36, n°4, 1995, p. 605-634.
- R. Bednarik : "The Earliest evidence of Palaeoart ». *Rock Art Research*, vol. 20, n° 2, 2003, p. 89-135.
- J. Clottes : "La Naissance du sens artistique". *Revue des Sciences Morales et Politiques*, 1993, p. 173-184.
- J. Clottes & D. Lewis-Williams : *Les Chamanes de la Préhistoire. Texte intégral, polémique et réponses*. Paris, La maison des roches, 2001, 236 p., 20 fig., 29 ill. couleurs.
- N. Conard : "Paleolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art". *Nature*, 426, p. 380-382.
- F. d'Errico & A. Nowell : " A New look at the Berekhat Ram figurine : implications for the origins of symbolism". *Cambridge Archaeological Journal*, 10, 1, 2000, p. 123-167.
- C.S. Henshilwood *et al.* : " Emergence of modern human behaviour : Middle Stone Age engravings from South Africa". *Science*, 295, 2002, p. 1278-1280.
- A. Leroi-Gourhan : *Les Religions de la Préhistoire*. Paris, P.U.F., 1964, 156 p., 16 fig.
- A. Leroi-Gourhan : "Les Débuts de l'art", Colloques internationaux du C.N.R.S. n°599 : *Les Processus de l'Hominisation*, 1980, p. 131-132.
- J.-D. Lewis-Williams : *L'Esprit dans la grotte. La conscience et les origines de l'art*. Paris, Éditions du Rocher, 2003.
- M. Lorblanchet : *La Naissance de l'art. Genèse de l'art préhistorique dans le monde*. Paris, Editions Errance, 1999, 304 p., fig.
- M. Otte : *Les Origines de la Pensée. Archéologie de la Conscience*. Sprimont, Pierre Mardaga éd., 2001, 132 p., 55 fig.
- F. Rouzaud, M. Soulier & Y. Lignereux : " La Grotte de Bruniquel". *Spelunca*, n° 60, 1995, p. 27-34.

Illustrations proposées

Une pierre de forme étrange découverte sur un site vieux de trois millions d'années à Makapansgat (Afrique du Sud).

Cette petite pierre, datée de plus de 200 000 ans à Berekhat Ram (Israël), peut évoquer une figurine.

Le sillon circulaire est dû à la main humaine.

Pierre sommairement aménagée avec un os fiché dans un trou. Moustérien. La Roche-Cotard (Indre-et-Loire).

Dans la grotte de Bruniquel (Tarn-et-Garonne), ces structures faites d'une accumulation de concrétions ont été datées de plus de 47 600 BP. Relevé Rouzaud *et al.*, in *Spelunca* n°60.

Bloc d'hématite régularisé et orné d'un motif géométrique, daté de 70 000 à 80 000 BP. Blombos Cave (Afrique du Sud).

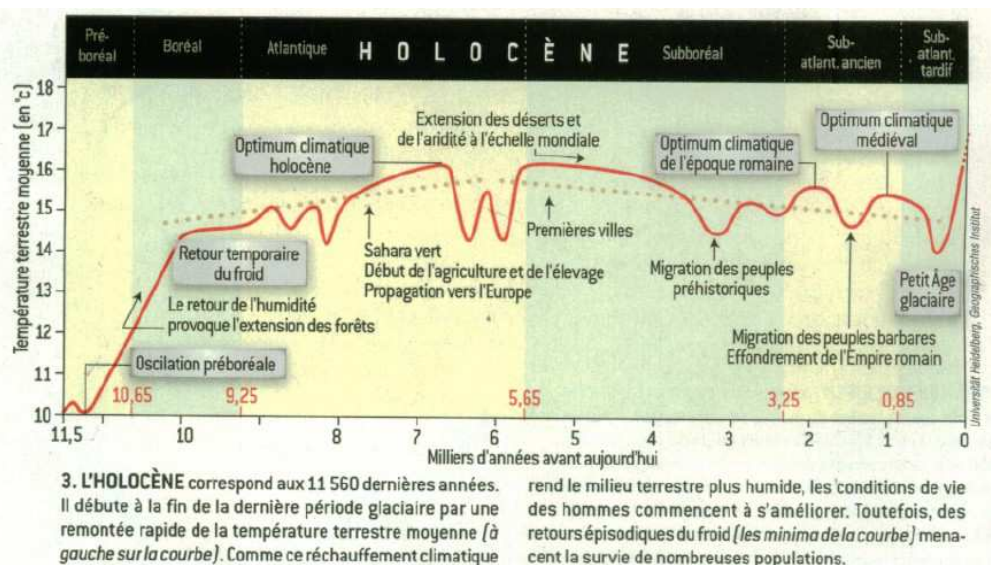
Statuette en ivoire de mammouth représentant un humain à tête de lion, datée d'environ 32000 BP. Hohlenstein-Stadel (Allemagne).

Les créatures composites appelées "Sorcières" dans les grottes des Trois-Frères en Ariège (relevé H. Breuil) et de Gabillou en Dordogne (relevé J. Gaussen).

Utilisation d'un relief naturel dans la grotte de Pech-Merle (Lot).

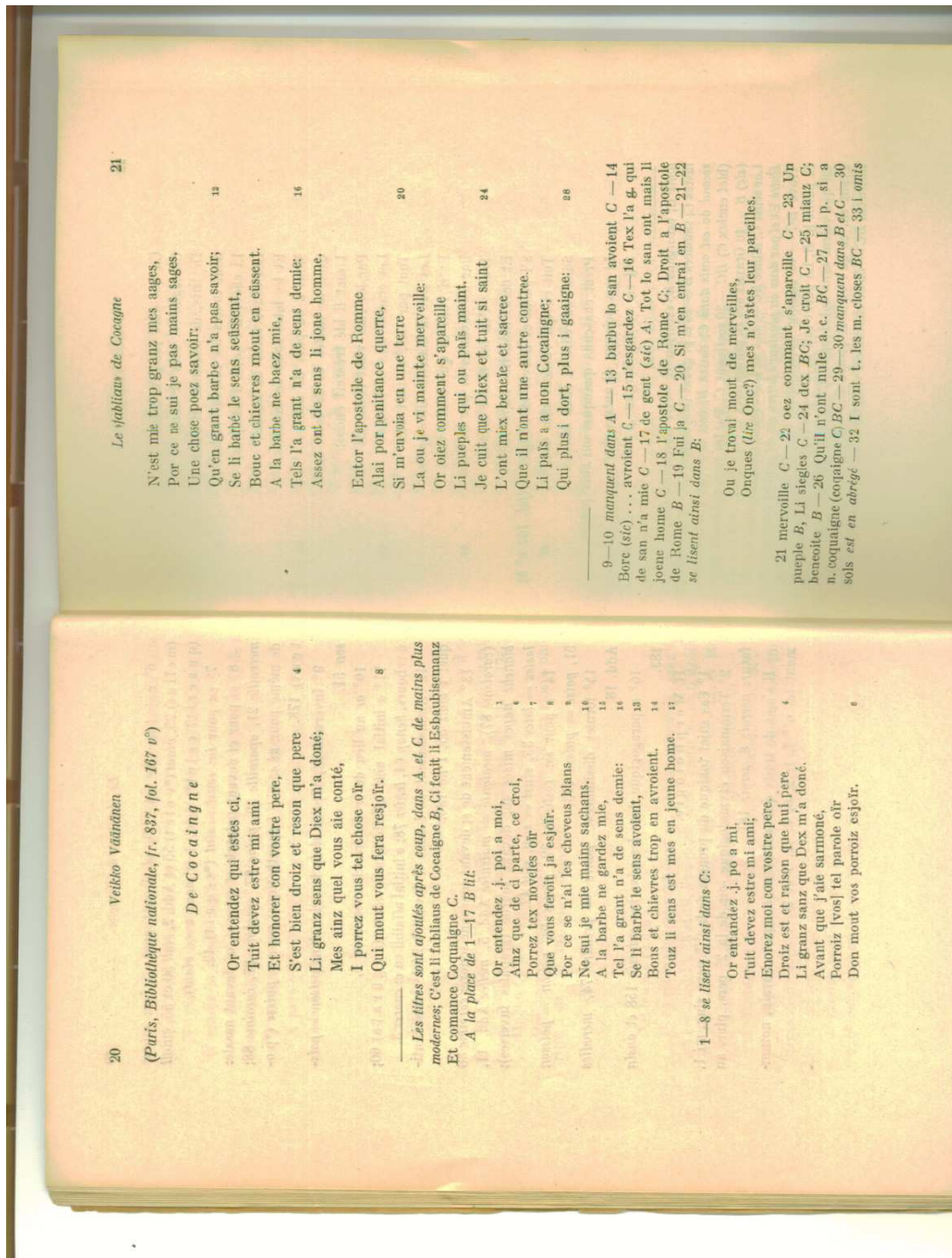
ANNEXE 4 CORRESPONDANCE CHANGEMENTS CLIMATIQUES ET CIVILISATIONNELS,

in EITEL Bernhard, "Les marges du désert, berceaux des civilisations", Pour la science, n°375, janvier 2009, p.78.



ANNEXE 5 LE FABLIAU DE COCAGNE,

in VAANANEN Veikko, "Le "fabliau" de Cocagne", Eripainos Neuphil. Mitteilungen, Helsinki, 1947, 1-2, pp.20-29.



Cil qui dort jusqu'a miedi
 Gaaigne .v. sols et demi.
 De bars, de saumons et d'aloses
 Sont toutes les mesons encluses;
 Li chevron i sont d'esturjons,
 Les couvertures de bacons,
 Et les lates sont de saussices.
 Mout a ou pais de delices,
 Quar de hastes et de cours os
 I sont li blé trestuit enclos;
 Par les rues vont rostissant
 Les crasses oies et tornant
 Tout par eles, et tout adés
 Et si vous di que toutes voies
 Par les chemins et par les voies
 Trueve l'en les tables assises,
 Et desus blanches napes mises,
 S'i puent et boivre et mangier (fol. 167 v° b)
 Tuit cil qui vuelent sanz dangier;
 Sanz contredit et sanz desfense
 Prent chascuns quanques son cuer pense,
 Li uns poisson, li autres char;
 S'il en voloit chargier .j. char

dans C; esturjons B, esturjon C — 34 couvertures (sic) C — 35
 iastes C; saucices B — 36 el p. grant (sic) devices C — 37 Car BC; le
 second de est omis dans C; courz B, corz C — 38 I s. t. li b. e.
 (blef enclous C) BC — 39 rostissant C; Par les rues rostissant vont
 (sic) B — 40 Grasses oes B, grasses hoës C — 41 Tot . . . tot C — 42
 Lor seust C; ailliee BC — 43 s. de totes semble expantue dans C — 44
 Entre Et et par deux ou plusieurs lettres ont été grattées dans B — 45
 Trove BC — 46 blanche nape mises C — 47 Si puet l'en et A,
 Si puent b. B, La puent tuit b. C — 48 Touz ceus qui veulent B,
 Cil qui volent sanz nul dongier C — 50 P, chacun ce que s. B,
 Prant ch. ce qu'i vialt et pense C — 51 Li un p. (peison C) li
 autre ch. BC — 52 Se chacun en v. B, Ce ch. en v. plain ch. C — 53

Si l'avroit il a son talant;
 Char de cef ou d'oiseil volant
 Qui veut en rost, qui veut en pot,
 Ne ja n'i paieront escot
 N'après mangier n'i conteront
 Ainsi comme en cest pais font.
 C'est fine veritez provee
 Qu'en la terre beneïree
 Cort une riviere de vin,
 Si arrivent li mazerin
 Et li voire i vont arrivant,
 Et li hanap d'or et d'argent.
 Cele riviere que je di
 Est de vin vermeil dusqu'en mi,
 Du meilleur que l'en puist trover
 En Blaune, ne de la mer;
 Et d'autre part est de blanc vin
 Le meilleur et tout le plus fin
 Qui onques creïst a Auçuerre,
 A Rocale, ne a Tonnuerre.
 Et qui que veut, si s'en acoste,
 Prendre en puet en mi et encoste,

S'en a. B; il tot por noiant C — 54 oysel B, oïseau C — 55 Si vialt
 au r. si vialt en p. C — 56 n'en p. B; Que ja C — 57 ne e. BC — 58
 omis dans C — 59 verité B — 60 bone adree C, Ou pais et en la
 contree B — 61 Court B — 62 Ja a. B, O arivent C — 63 voire,
 arivant C — 64 hanap BC — 65—72 manquent dans C — 66
 jusqu'en B — 67—73 se fient ainsi dans B;

L'en ne porroit meillor trover
 A Blaune ne a Saint Omer.
 Et d'autre part est de blanc vin
 Qu'affert a boivre a mazerin.
 Nul meilleur ne croïst en Auçoire,
 A la Rochelle n'a Tonoïre.
 Et qui que veut s'il si acoste

73 si s'i a. C — 74 Paure C; devant et BC — 75 Et prendre

Et boire par mi et par tout
Sanz contredit et sanz redout,
Ne ja n'i paiera denier.

76

La gent n'i sont mie lanier,
Aingois i sont preu et cortois,
.vi. semaines a en .j. mois,

80

Et .iiij. pasques a en l'an,
Et .iiij. festes saint Jehan,
Et s'a en l'an .iiij. vendenges,

84

Toz jors festes et diemenches,
.iiij. toz sainz, .iiij. noez,
Et .iiij. chandeliers anvez,

Et .iiij. quaresmians prenaiz,

Et .j. quaresme a en .xx. anz,

88

Et cil est a jurer si bons

Que chascuns i a toz ses bons;

Des le matin jusqu'après nonne
Menjue [on] ce que Diex li done,

92

Char ou poisson ou autre chose,
Que nus desfendre ne lor ose.

Ne cuidiez pas que ce soit gas,

96

Ja n'iert ne si haut ne si bas

Qui de jeûner soit en paine: (fol. 168)

.iiij. jors i pluet en la semaine

Une ondee de flaons chaus

par C; tot BC — 76 redot C — 77 ne p. B; Que ja n'i paieront C — 78 ne s. B; lenier C — 79 Engois i s. large et C — 80 .v. semaines i a el m. C, Une semaine fet .j. mois (sic) B — 81 pass-ques avec le second s. expouctue, l'an C — 82 — 86 omis dans C, à la suite d'un bourdon — 82 Johan B — 83 — 84 omis dans B — 85 noex B — 86 Et quatre festes chandeliers B — 87 quaresmes B, caroismes C — 88 Et .j. seul qu. (sol caroline C) en .x. anz BC — 89 Cist e. en jeûner B, Cil e. a geûner si boens C — 91 jusque a none B — 92 Manguent B, Manjuent quenque C — 93 — 94 man-quant dans C — 95 N'entendez B — 96 N'i a nul si aut C — 97 Qui de gaaignier s. AC — 98 Trois fois i B — 100 Don C; chevelu

Dont ja ne cheveluz ne chaus
N'ert destornez, jel sai de voir,
Ainz en prent tout a son voloir.

100

Et tant est li pais plenièrs
Que les bourses de deniers

104

I gisent contrevail les chanz;
De marbotins et de besanz

I trueve l'en tout por neent;

108

Nus n'i achate ne ne vent.

Les fames i par sont tant beles,

Les dames et les damoiseles

Prent chascuns qui afere en a,

112

Ja nus ne s'en corocera,

B — 101 trestorné ce s. B, destorbez por nul avoir C — 102 Aingois en p. a B, Qu'il n'en praigne a C — C remplace 103 — 150 par ces vingt vers:

Ne foire ne marchiez n'i quialt, (Add. 1)

Chascuns i a quanque il viaut.

Tot jorz i fait bel commun mal,

(4)

Ainz nule terre tant n'aumai

Ne meaignie, ce sai de voir.

Novèle fame i puet avoir

Chascuns hom en l'an une foiz,

(8)

Ne ja ne sairemaniz ne foiz.

N'iert demandez por nul argent.

Tot est comun entre la jant;

(12)

Ne ja bataille ne mellee

N'avra en tote la contree,

Ja n'i avra noise ne guerre,

Tot jorz est en tel pais la terre.

Si est li pais plains de joie

(16)

Que ja n'iert ore q'an n'i oie

Guiges, flaites et vieles,

Qui font les merodies beles.

Festes et noes chascun jor

(20)

Ont cil qui la sont a sejour.

106 Marbotins et estellins blans B — 107 nolant B — 109 fames p. i s. B — 112 Ne ja ne B — 113 tot son B — 114 lesir

Et si en fet a son plesir
 Tant comme il veut et par loisir;
 Ja por ce n'en seront blasmees,
 Ainz en sont mout plus honorees. 116
 Et s'il avient par aventure
 C'une dame mete sa cure
 A .j. homme que ele voie,
 Ele le prent en mi la voie
 Et si en fet sa volenté.
 Ainsi fet l'uns l'autre bonté.
 Et si vous di par verité
 Qu'en cel país beneüré
 A drapiers qui mout sont cortois,
 Quar il departent chacun mois
 Volentiers et a bone chiere
 Robe de diverse maniere;
 Qui veut s'a robe de brunete,
 D'escarlate ou de violete,
 Ou biffe de bone maniere,
 Ou de vert, ou de saie entiere,
 Ou drap de soie alixandrin,
 De roié ou de chamelin.
 Que vous iroie je contant?
 Diverses robes i a tant
 Dont chascuns prent a sa devise,
 Li uns vaire, li autres grise,
 Qui veut s'a d'ermine forree.
 La terre est si beneüree
 Qu'il i a uns cordoaniers 140

B — 115 ne s. B — 116 Mes chier tenues et anees B — 118 C'une fame B — 121 Et il B — 122 l'un B — 124 ce p. B — 125 qui s. trop c. B — 126 Car, chacun B — 127 bele ch. B — 129—132 manquent dans B — 133 alixandrine B — 134 roice, cameline B — 135—138 manquent dans B — 139 Qui vuet d'e. l'a. l. B — 140 tant. b. B — A la place de 142—156 B lit:

Que je ne tieng mie a laniers,
 Qui sont si plain de grant solaz
 Qu'il departent soulers a laz, 144
 Housiaus et estivaus bien fais;
 Qui veut si les a en biaux,
 Estrois es piez et bien chaucanz. (fol. 168 b)
 S'il en voloit le jor .iiij. cenx 148
 Et encor plus, ses avroit il;
 Tels cordoaniers i a il.
 Encore i a autre merveille,
 C'onques n'oïstes sa pareille, 152
 Que la fontaine de Jouvent
 Qui fet rajovenir la gent,
 I est, et plusor autre bien.

Que je ne tieng pas a laniers (=79) 142
 Ainçois i sont preu et cortois. (cf. 80)
 .v. semaines i font por .i. mois, 143
 Et si sont plain de grant solaz, 144
 Il departent soulers a laz, 145
 Housiaus et estivaus brüanz, (146)
 Estrois en piés et bien chaucanz. 147
 Qui en vodroit le jor .iiij. cenx, 148
 Ses avroit il a son talent, 149
 Et plus encor, ses avroit il,
 Ainz qu'il ne fust a son plesir.
 Encor i a autre merveille 151
 A cui nule ne s'appareille: (152)
 Cuar la fontaine de jovent
 I est et plusor autre bieng 153
 En ce país la dont je vieng.
 Ja n'i avra, ce sai je bieng 154
 151—162 se lisent ainsi dans C:
 Encor i a autre avantage,
 N'oïstes tel en vostre aage:
 Car la fontaine de jovant
 Qui fait rajovenir la gent
 Est en cel país plain de bien. 155

Ja n'i avra, ce sai je bien, 156

Homme si viel ne si flori,

Ne si vielle fame autressi,

Tant soit chanue ne ferranz,

Ne viegne en l'age de .xxx. anz, 160

S'a la fontaine puet venir;

Ilueques puet rajovenir

Cil qui conversent ou pais.

Certes mout est fols et mais 164

Qui en cel pais entrer puet,

Quant il i est, s'il s'en remuet.

Je meïsmes, ce sai de voir,

M'en puis mout bien apercevoir, 168

Por fol me tieng et je si fui

Quant onques du pais me mui;

Mes je ving ça mes amis querre

Por la mener en cele terre, 172

Ja n'i avra por nule rien

Home si viel ne si flori 176

Ne [si] vielle fame autresin,

Tant soit chenue ne crolant,

Ne i vaigne en l'aaje de .xx. anz 180

S'en la fontaine va baignier,

Ensi se vont rajovenir.

159 chenue B — 160 l'age de .x. a. B — 161 veut v. B —

162 Il faut p.-é. corriger Iluec puent . . . — 163-166 manquent dans C — 164 fox B — A la place de 165-166, B donne;

Qui entrez i est, qui s'en vet,

Trop que fol et que nice fet.

167 je s. A, ce sa C — 168 M'an p. or C; apercevoir est écrit

avec un p barré dans tous les mss. — 169 quant je i t. B; m'an

tien con je C — 170 Quant je por nule rien m'an mui C — Voici

les vers qui terminent B:

Mes je ving ça en ceste terre,

Ce sachiez, por mes amis querre. 171

Mes au chemin ne a la voie 176

Ne poi venir, se Dex me vote,

Se je peüsse, ensamble o moi.

Mes onques puis entrer n'i poi

Ou chemin que lessié avoie, 176

Ne ou sentier, ne en la voie

Ne poi je entrer onques puis.

Et des que je entrer n'i puis,

N'i a mes que du conforter. 180

Mes une rien vous vueil conter:

Esgardez quant vous estes bien,

Ne vous mouvez por nule rien,

Qu'il ne vous en meschiee ainsi. 184

Quar je ai maintes foiz oi

En .j. proverbe que l'en trueve:

Qui bien est, qu'il ne se remueve,

Que li gains seroit petis;

Ce nous raconte li escriis. 188

Explicit de Cocaigne

173-186, où C s'arrête, avec un explicit ajouté après coup, se lisent ainsi dans ce ms.:

Se [je] poise, avoques moi.

Mais onques rasener n'i poi

Au pais que laissié avoie,

Ne au pais ne a la voie 176

Ne poi rasener onques puis.

Et puisque rasener n'i puis

N'i a mais que do consirrer.

Mais en la fin vos voil montrer 180

Que gardez con vos seroiz bien,

Ne vos movez por nule rien,

Que vos [je] en meschiee ausin.

Car j'ai sovente foiz oi 184

En .j. reprovier que l'an trove:

Qui bien est, qu'il ne s'am remueve.

Ci fenit de cocaigne

Et comence la bataille

D'anier et de paradis.

(fol. 68 b)

— 183 meschiere (sic) A.

ANNEXE 6 – CLASSIFICATION ISOTOPIQUE DES IMAGES,
in DURAND Gilbert, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction à
l'archétypologie générale, 1969, Dunod, Paris, 1992, pp.506-507.

ANNEXE II
CLASSIFICATION ISOTOPIQUE DES IMAGES

RÉGIMES OU POLARITÉS	DIURNE		NOCTURNE	
STRUCTURES	SCHIZOMORPHES (ou Héroïques) 1° idéalisation et « recul » autistique. 2° diagraphisme (Spaltung). 3° géométrisme, symétrie, gigantisme. 4° antithèse polémique.		SYNTHÉTIQUES (ou Dramatiques) 1° coïncidentia oppositorum et systématization. 2° dialectique des antagonistes, dramatisation. 3° historisation. 4° progressisme partiel (cycle) ou total.	
PRINCIPES d'explication et de justifi- cation ou LOGIQUES	Représentation objectivement hétérogénéisante (antithèse) et subjectivement homogénéisante (autisme). Les Principes d' EXCLUSION , de CONTRADICTION , d' IDENTITÉ jouent à plein.		Représentation diachronique qui relie les contradictions par le facteur temps. Le Principe de CAUSALITÉ , sous toutes ses formes (spéc. FINALE , et EFFICIENTE), joue à plein.	
RÉFLEXES DOMINANTS	Dominante POSTURALE avec ses dérivés <i>manuels</i> et l'adjuvant des sensations à distance (vue, audiophonation).		Dominante COPULATIVE avec ses dérivés moteurs <i>rythmiques</i> et ses adjuvants sensoriels (kinésiques, musicaux-rythmiques, etc.).	
SCHÉMES « VERBAUX »	* DISTINGUER SÉPARER ≠ MÉLER MONTER ≠ CHUTER ←		RELIER MÛRIR REVENIR PROGRESSER RECENSER ←	
			CONFONDRE → DESCENDRE, POSSÉDER, PÉNÉTRER	

ARCHÉTYPES « ÉPITHÈTES »	PUR ≠ SOUILLÉ CLAIR ≠ SOMBRE	HAUT ≠ BAS	EN AVANT, AVENIR	ARRIÈRE, PASSÉ	PROFOND, CALME, CHAUD, INTIME, CACHÉ
Situation des « catégories » du jeu de TAROTS	LE GLAIVE ←	→ (Le Sceptre) ←	→ LE BÂTON ←	→ LE DENIER ←	→ LA COUPE
ARCHÉTYPES « SUBSTANTI- TIFS »	La Lumière ≠ Les Ténèbres. L'Air ≠ Le Miasme. L'Arme Héroïque ≠ Le Lien. Le Baptême ≠ La Souillure.	Le Sommet ≠ Le Gouffre. Le Ciel ≠ L'Enfer. Le Chef ≠ L'Inférieur. Le Héros ≠ Le Monstre. L'Ange ≠ L'Animal. L'Aile ≠ Le Reptile.	Le Feu-flamme Le Fils. L'Arbre. Le Germe.	La Roue. La Croix. La Lune. L'Androgyné. Le Dieu pluriel.	Le Microcosme. L'Enfant, le Poucet. L'Animal gigogne. La Couleur. La Nuit. La Mère. Le Récipient.
Des Symboles aux Synthèmes	Le Soleil, L'Azur, L'Œil du Père, Les Runes, Le Mantra, Les Armes, La Clôture, La Circoncision, La Tonsure, etc.	L'Échelle, L'Escalier, Le Bétyle, Le Clocher, La Ziquurat, L'Aigle, L'Alouette, La Colombe, Jupiter, etc.	Le Calendrier, l'Arithmologie, La Triade, La Tétrade, L'Astrobiologie. L'Initiation, Le « Deux Fois Né », L'Orgie, Le Messie, La Pierre Philosophale, La Musique, etc.		Le Ventre, Avaleurs et Avalés, Kobolds, Dactyles, Osiris, Les Teintures, Les Gemmes, Mélusine, Le Voile, Le Manteau, La Coupe, Le Chaudron, etc.
					La Tombe, Le Berceau, La Chrysalide, L'Île, La Caverne, Le Mandala, La Barque, La Hotte, L'Œuf, Le Lait, Le Miel, Le Vin, L'Or, etc.