

# Silo parle

## Recueil d'opinions, de commentaires et de conférences 1969 - 1995

### Au lecteur

Ce livre, dans son édition originale espagnole de 1996, rassemble les textes de discours prononcés par Silo entre 1969 et 1995.

Sur le modèle de cette première édition sont ajoutées quelques notes explicatives. La première se trouve au début du premier discours, qui a eu lieu le 4 mai 1969 à Punta de Vacas, en Argentine : elle fournit quelques informations sur les circonstances de cette intervention publique, au cours de laquelle Silo a jeté les bases de sa pensée. La deuxième note précède le texte de l'intervention du 27 septembre à Madrid et la troisième reproduit le discours d'introduction que l'un des membres de la Communauté pour le Développement humain a prononcé à l'occasion de la conférence donnée par Silo, le 6 juin 1986 à Buenos Aires.

Le choix de recourir à ces notes plutôt qu'à des notes de bas de page ou de fin de texte a été dicté par l'intention d'éclairer le lecteur sur un contexte spécifique qui, sans cela, risquait d'être perdu.

Les textes qui suivent ont été transcrits à partir de notes et d'enregistrements, audio et vidéo. Dans cet ouvrage, toutes les déclarations faites par Silo aux médias ont été exclues : l'abondance de ces matériels exigerait en effet un traitement différent de celui qui a été utilisé pour le présent livre.

Enfin, dans cette nouvelle édition en français, nous avons choisi d'ajouter un texte ne se trouvant pas dans l'édition originale : il s'agit de la présentation du livre *Notes de Psychologie*, ayant eu lieu à Rosario (Argentine) le 30 août 2008. Cet exposé magistral résumant des points clés de la pensée siloïsta et ne figurant dans aucun autre écrit référencé dans les Œuvres complètes, il nous semblait important qu'il figure dans la nouvelle édition de *Silo parle*, dans la deuxième partie de ce livre : *Présentations de livres*. Ainsi, cet ouvrage réactualisé présente la totalité des présentations de livres effectuées par Silo lui-même.

### Opinions, commentaires et interventions publiques

#### La guérison de la souffrance

Punta de Vacas, Mendoza, Argentine 4 mai 1969

Notes :

La dictature militaire en Argentine avait interdit tout acte public dans les villes. Par conséquent, on choisit une contrée désolée, connue sous le nom de Punta de Vacas, qui se trouve à la frontière entre le Chili et l'Argentine. Dès l'aube, les autorités en contrôlaient les voies d'accès.

On distinguait des nids de mitrailleuses, des véhicules militaires et des hommes armés. Pour passer, il fallait montrer ses papiers et fournir des renseignements personnels, ce qui créa quelques conflits avec la presse internationale. Dans un magnifique paysage de monts enneigés, Silo entama son allocution devant un auditoire de deux cents personnes. La journée était froide et ensoleillée. Aux environs de midi, tout était terminé.

Il s'agit de la première intervention publique de Silo. Dans un langage plutôt poétique, il explique que la connaissance la plus importante pour la vie ("la réelle sagesse"), n'est pas la connaissance des livres, des lois universelles, mais l'expérience personnelle, intime. La connaissance la plus importante pour la vie se réfère à la compréhension de la souffrance et à son dépassement.

Par la suite, une thèse très simple est exposée en plusieurs parties :

1. On commence par faire la distinction entre la douleur physique et ses dérivés d'une part, en affirmant qu'elle peut reculer grâce aux progrès de la science et de la justice et, d'autre part, la souffrance mentale que ces dernières ne peuvent éliminer.

2. On souffre par trois voies : celle de la perception, celle du souvenir et celle de l'imagination.

3. La souffrance révèle un état de violence.

4. La violence a pour racine le désir.

5. Le désir a différents degrés et prend différentes formes. Si l'on tient compte de cela ("par la méditation intérieure"), on peut progresser.

Ainsi donc :

6. Le désir ("plus les désirs sont grossiers") engendre la violence qui, elle, ne demeure pas à l'intérieur des individus mais contamine le milieu des relations.

7. On observe différentes formes de violence et pas seulement la plus primaire qui est la violence

physique.

8. *Il est nécessaire de s'appuyer sur une conduite simple qui oriente la vie ("suis des principes simples") : apprendre à apporter la paix, la joie et surtout l'espoir.*

*Conclusion : La science et la justice sont nécessaires pour vaincre la douleur dans le genre humain. Le dépassement des désirs primitifs est indispensable pour vaincre la souffrance mentale.*

Si tu es venu écouter un homme supposé transmettre la sagesse, tu t'es trompé de chemin car la réelle sagesse ne se transmet ni par les livres, ni par les discours ; la réelle sagesse est au fond de ta conscience comme l'amour véritable est au fond de ton cœur. Si tu es venu, poussé par les calomnieux et les hypocrites, écouter cet homme pour utiliser ce que tu écoutes comme argument contre lui, tu t'es trompé de chemin ; en effet, cet homme n'est pas ici pour te demander quoi que ce soit, ni pour t'utiliser car il n'a pas besoin de toi.

Tu écoutes un homme qui ne connaît pas les lois qui régissent l'Univers, qui ne connaît pas les lois de l'Histoire et qui ignore les relations régissant les peuples. Très loin des villes et de leurs ambitions malsaines, cet homme s'adresse à ta conscience.

Là-bas, dans les villes où chaque jour est un élan brisé par la mort, où la haine succède à l'amour, où la vengeance succède au pardon, là-bas, dans les villes des hommes riches et pauvres, là-bas dans les immenses espaces des hommes, s'est posé un voile de souffrance et de tristesse.

Tu souffres quand la douleur mord ton corps. Tu souffres quand la faim s'empare de ton corps. Mais tu ne souffres pas seulement à cause de la faim et de la douleur immédiate de ton corps. Tu souffres aussi des conséquences des maladies de ton corps.

Tu dois distinguer deux types de souffrance. Il existe un type de souffrance qui est produite en toi par la maladie (et cette souffrance peut reculer grâce au progrès de la science, de même que la faim peut reculer grâce au règne de la justice). Il y a un autre type de souffrance qui ne dépend pas de la maladie de ton corps, mais en découle : si tu es infirme, si tu ne peux pas voir ou entendre, tu souffres ; mais, même si cette souffrance découle de ton corps ou de ses maladies, cette souffrance est celle de ton mental.

Il existe une forme de souffrance qui ne peut reculer ni avec le progrès de la science, ni avec celui de la justice. Cette souffrance, strictement liée à ton mental, recule devant la foi, devant la joie de vivre, devant l'amour. Tu dois savoir que cette souffrance est toujours basée sur la violence qui se trouve dans ta conscience.

Tu souffres par crainte de perdre ce que tu as ou à cause de ce que tu as déjà perdu ou pour ce que tu désespères d'atteindre.

Tu souffres de ce que tu n'as pas ou parce que tu ressens de la peur en général... Voilà les grands ennemis de l'homme : la peur de la maladie, la peur de la pauvreté, la peur de la mort, la peur de la solitude. Toutes ces souffrances sont propres à ton mental.

Toutes révèlent la violence intérieure, la violence présente dans ton mental. Remarque comment cette violence découle toujours du désir. Plus un homme est violent, plus ses désirs sont grossiers.

Je voudrais te raconter une histoire qui arriva il y a très longtemps.

Il était une fois un voyageur qui devait parcourir un très long chemin. Il attela donc son animal à un chariot et entreprit un long périple vers une destination lointaine, ne disposant pour cela que d'un temps limité. Il appela l'animal Nécessité, le chariot Désir, l'une des deux roues Plaisir et l'autre Douleur. Et le voyageur menait ainsi son chariot, tantôt à droite, tantôt à gauche, mais toujours vers son destin. Plus le chariot allait vite, plus les roues du plaisir et de la douleur reliées par le même essieu et portant le chariot du Désir, tournaient rapidement. Comme le voyage était très long, notre voyageur s'ennuyait. Il décida alors de décorer son chariot en le parant de beaux atours, et c'est ainsi qu'il fit. Mais plus il embellissait le chariot du Désir, plus celui-ci devenait lourd pour la Nécessité. Dans les virages et les pentes raides, le pauvre animal défaillait, ne pouvant plus traîner le chariot du Désir. Sur les chemins sablonneux, les roues du Plaisir et de la Souffrance s'enfonçaient dans le sol. Un jour, le voyageur désespéra car le chemin était très long et il se trouvait encore très loin de sa destination. Cette nuit-là, il décida de méditer sur le problème et, ce faisant, il entendit le hennissement de son vieil ami. Comprenant le message, il ôta dès le lendemain matin les ornements du chariot, l'allégeant de tout son poids. Très tôt le matin, il remit alors son animal au trot, avançant vers son destin.

Il avait perdu néanmoins un temps désormais irrécupérable.

La nuit suivante, il médita encore une fois et comprit, grâce à un nouvel avertissement de son ami, qu'il devait à présent entreprendre une tâche deux fois plus difficile car il s'agissait de son détachement. À l'aube, il sacrifia le chariot du Désir. Il est vrai que, ce faisant, il perdit la roue du Plaisir, mais avec elle il perdit aussi la roue de la Souffrance. Il monta sur le dos de l'animal Nécessité et entama le galop à travers les vertes prairies vers son destin.

Regarde comment le désir peut te coincer. Il y a des désirs de différentes qualités. Certains désirs sont grossiers, d'autres plus élevés. Élève le désir ! Dépasse le désir ! Purifie le désir !

Tu devras alors certainement sacrifier la roue du plaisir, mais tu perdras aussi celle de la souffrance.

Chez l'homme, la violence mue par les désirs ne reste pas seulement dans sa conscience, comme une maladie, mais elle agit aussi dans le monde des hommes ; elle s'exerce sur les autres personnes. Lorsque

je parle de violence, ne crois pas que je me réfère uniquement à la guerre ou aux armes avec lesquelles les hommes détruisent d'autres hommes. Ceci est une forme de violence physique. Il y a aussi une violence économique : celle qui te fait exploiter l'autre. La violence économique s'exerce quand tu voles autrui, quand tu n'es plus son frère, mais au contraire quand tu deviens un rapace pour lui. Il y a aussi une violence raciale : crois-tu ne pas exercer la violence quand tu persécutes quelqu'un d'une race différente de la tienne ? Crois-tu ne pas exercer la violence quand tu le diffames parce qu'il est d'une race différente de la tienne ? Il y a une violence religieuse : crois-tu ne pas exercer la violence quand tu ne donnes pas de travail à quelqu'un, que tu lui fermes les portes ou que tu le licencies parce qu'il n'est pas de la même religion que toi ? Crois-tu que ce n'est pas de la violence lorsque tu enfermes en le diffamant celui qui ne communie pas avec tes principes, lorsque tu l'enfermes dans sa famille ou parmi ceux qui lui sont chers, parce qu'il ne partage pas ta religion ? Il y a d'autres formes de violence comme celles imposées par la morale des philistins.

Tu veux imposer ta manière de vivre à autrui, tu te dois de lui imposer ta vocation... Mais qui t'a dit que tu étais un exemple à suivre ? Qui t'a dit que tu pouvais imposer une façon de vivre parce qu'elle te plaît ? Où est le moule et où est le prototype pour que tu l'imposes ?... Voici une autre forme de violence.

C'est uniquement par la foi intérieure et la méditation intérieure que tu peux en finir avec la violence en toi, chez les autres et dans le monde qui t'entoure. Il n'y a pas de fausses échappatoires pour en finir avec la violence. Ce monde est sur le point d'exploser, et il n'y a pas moyen de mettre un terme à la violence.

Ne cherche pas de fausses solutions ! Il n'existe pas de politique capable de résoudre cette soif insensée de violence. Il n'existe ni parti, ni mouvement sur la planète qui puisse mettre un terme à la violence. Il n'existe pas de fausses solutions à la violence dans le monde... On me dit que les jeunes, sous différentes latitudes, cherchent de fausses solutions pour sortir de la violence et de la souffrance intérieure et qu'ils se tournent vers la drogue.

Ne cherche pas de fausses solutions pour en finir avec la violence.

Mon frère ! Suis des règles simples comme sont simples ces pierres, cette neige et ce soleil qui nous bénit. Porte la paix en toi et apporte-la aux autres. Mon frère ! Là, dans l'Histoire, il y a l'être humain qui arbore le visage de la souffrance. Regarde ce visage plein de souffrance... Mais rappelle-toi qu'il est nécessaire d'aller de l'avant, qu'il est nécessaire d'apprendre à rire et qu'il est nécessaire d'apprendre à aimer.

À toi, mon frère, je lance cet espoir, cet espoir de joie, cet espoir d'amour, afin que tu élèves ton cœur et que tu élèves ton esprit, et afin que tu n'oublies pas d'élever ton corps.

### **L'action valable**

Discussion avec un groupe d'étudiants  
Las Palmas, Îles Canaries, Espagne 29 septembre 1978

Quelle est l'action valable ? Cette question a été l'objet de diverses réponses ou tentatives de réponse, lesquelles portaient presque toujours sur le bon ou le mauvais aspect de l'action.

On a essayé de répondre en prenant comme critère le caractère valable de l'action. On a donné des réponses, à partir de ce qu'on appelle depuis fort longtemps l'éthique ou la morale. Pendant de longues années, nous nous sommes efforcés de récolter des opinions sur ce qui était moral, ce qui était immoral, ce qui était bien ou mal. Mais notre intérêt était fondamentalement de découvrir ce qui est valable dans l'action. Nous avons obtenu différents types de réponse : des réponses religieuses, des réponses juridiques, des réponses idéologiques. Toutes ces réponses affirmaient que les personnes devaient agir d'une certaine façon et éviter de faire les choses de telle autre. Il était très important pour nous d'obtenir une réponse claire sur ce point. C'était très important puisque l'être humain développe un mode de vie différent selon la direction qu'il donne à ses activités. Dans la vie humaine, tout s'ordonne selon la direction que l'on prend.

Si j'ai un emplacement déterminé face au futur, mon présent s'y ajustera. Par conséquent, toutes ces questions concernant ce qui est valable, ce qui n'est pas valable, ce qui est bien, ce qui est mal, affectent non seulement l'avenir de l'être humain, mais également son présent. Elles affectent non seulement l'individu, mais aussi les ensembles humains et les peuples.

Des solutions étaient apportées par différentes positions religieuses.

Ainsi, pour les croyants de certaines religions, on devait respecter certaines lois, certains préceptes inspirés par Dieu.

Mais cela n'était valable que pour les croyants de ces religions.

De surcroît, différentes religions proposaient des préceptes différents. Certaines religions indiquaient les actions à ne pas faire pour éviter un retournement éventuel des événements, d'autres préconisaient de ne pas faire ces mêmes actions pour éviter l'enfer.

Parfois, ces religions, en principe universelles, ne s'accordaient ni sur leurs préceptes, ni sur leurs commandements. Mais le plus préoccupant était que ceci avait lieu dans des régions du monde, où beaucoup de gens ne pouvaient pas respecter ces préceptes et commandements, même s'ils le voulaient en toute bonne foi, parce qu'ils ne les sentaient pas. Si bien que les non-croyants - qui, aux yeux des religions

sont aussi des enfants de Dieu - ne pouvaient pas observer ces mandats, comme s'ils avaient été abandonnés de Dieu. Or une religion qui se veut universelle, ne l'est pas parce qu'elle occupe géographiquement le monde.

Elle est fondamentalement universelle parce qu'elle occupe le cœur de l'être humain, quelle que soit sa condition ou sa latitude.

Ainsi, à notre avis, les réponses éthiques des religions présentaient quelques difficultés.

Nous nous sommes alors tournés vers d'autres formateurs du comportement humain : les systèmes juridiques qui, eux aussi, forment et modèlent le comportement. Les systèmes juridiques établissent en quelque sorte ce qu'il faut faire et ne pas faire dans le comportement relationnel, dans le comportement social.

Il existe des codes de tous types pour réglementer les relations.

Il existe même des codes pénaux qui prévoient la punition de certains délits, à savoir les comportements considérés comme non sociaux ou asociaux ou encore antisociaux. Ainsi, les systèmes juridiques ont également tenté d'apporter leur réponse à la conduite humaine, de déterminer le bon ou le mauvais comportement.

Mais, tout comme les réponses apportées par les religions ne sont valables que pour les croyants, les réponses des systèmes juridiques ne sont valables que pour un moment historique donné, pour un type d'organisation sociale donné. Mais elles n'apprennent rien à l'individu qui doit observer une conduite déterminée. Les gens raisonnables perçoivent sans doute l'intérêt d'une réglementation de la conduite sociale pour éviter un chaos total. Mais il s'agit dans ce cas d'une technique d'organisation sociale, non pas d'une justification de la morale. Il est évident que les différentes communautés humaines, selon leur développement et leur conception, sont dotées de normes de conduite réglementées juridiquement, qui parfois s'opposent entre elles.

Les systèmes juridiques n'ont pas de validité universelle. Ils sont utiles pour une époque, pour un type de structure, mais ne servent ni à tous les êtres humains, ni pour toutes les époques, ni sous toutes les latitudes ; et le plus important est qu'ils n'apprennent rien à l'individu sur ce qui est bien et ce qui est mal.

Nous avons également examiné les idéologies. Elles sont plus portées vers les développements et plus expansives dans leurs explications que les systèmes légaux insipides ou les préceptes ou encore les lois reçues d'en haut. Certaines doctrines expliquaient que l'être humain est une sorte d'animal rapace, un être qui doit avancer à tout prix et qui se fraye un chemin quoi qu'il en coûte, même aux dépens d'autres êtres humains.

Il y a une sorte de volonté de puissance qui se cache derrière cette morale. D'une certaine manière, cette morale peut paraître romantique, mais elle est néanmoins dirigée vers la réussite et elle n'apporte pas de réponse à l'individu lorsque, dans sa prétention de volonté de puissance, les choses tournent mal pour lui.

Il existe un autre type d'idéologie qui nous dit : étant donné que tout dans la nature est en évolution, que l'être humain est lui-même un produit de cette évolution et qu'il est le reflet des conditions d'un moment donné, son comportement est aussi le miroir de la société dans laquelle il vit. Ainsi, une classe sociale aura un certain type de morale et une classe sociale différente en aura une autre, la morale étant déterminée par les conditions objectives, par les relations sociales et par le mode de production.

Cela dit, il n'est pas nécessaire de se tracasser car, en fin de compte, on fait ce que l'on est mécaniquement poussé à faire, même si, pour des raisons publicitaires, on parle d'une morale différente d'une classe à une autre. Si, effectivement, on se limite au simple processus mécanique, alors je fais ce que je fais parce que je suis poussé à le faire dans une direction déterminée.

Mais alors, dans ce cas, où est le bien, où est le mal ? Il y a juste le choc mécanique de particules en mouvement.

D'autres idéologies singulières nous disent les choses suivantes : la morale est une pression sociale qui sert à contenir la force des impulsions et cette contrainte crée une sorte de surmoi ; la compression exercée dans la chaudière de la conscience permet de sublimer ces impulsions de base et de leur donner une certaine direction...

Mais notre pauvre ami, qui voit défiler les uns et les autres avec leurs idéologies respectives, finit par s'asseoir sur le bord du trottoir en se disant : « Mais qu'est-ce que je dois faire ? »

D'une part, un ensemble social fait pression sur moi, d'autre part, j'ai des pulsions qui semblent pouvoir être sublimées, pour peu que je sois artiste. Autrement dit, je n'ai plus qu'à m'étendre sur le divan du psychanalyste si je ne veux pas finir névrosé. »

La morale est donc une forme de contrôle de ces pressions qui pourtant débordent parfois de la chaudière.

D'autres idéologies, tout aussi psychologiques, ont expliqué le bien et le mal au regard de l'adaptation. Elles proposent une morale comportementale d'adaptation, permettant à l'individu de s'insérer dans un ensemble, et si l'individu ne s'insère pas dans cet ensemble, qu'il s'en détache, alors cela signifie qu'il a des problèmes. Mieux vaut donc "marcher droit" et bien s'insérer dans l'ensemble. Cette morale nous dit ce qui est bien et ce qui est mal en fonction de l'adaptation que doit réaliser l'individu, en fonction de l'insertion de l'individu dans son milieu. Et voilà, une idéologie de plus.

Mais dans les époques de grande fatigue culturelle, comme en connurent déjà régulièrement d'autres

civilisations, surgissent les réponses à court terme, immédiates, sur ce qui doit être fait ou non. Je me réfère à ce qu'on a appelé les "écoles morales de la décadence". Dans différentes cultures (au moment de leur déclin), apparaissent ces espèces de moralistes qui essaient rapidement d'adapter leur comportement du mieux qu'ils peuvent, pour donner une direction à leur vie. Certains disent à peu près ceci : « La vie n'a aucun sens, et comme elle n'a aucun sens, je peux faire ce qui me plaît... si je le peux. » D'autres disent : « Comme la vie n'a pas beaucoup de sens, je dois faire les choses qui me procurent satisfaction et me permettent de me sentir bien, et cela à tout prix. » D'autres encore affirment : « Étant donné que je suis dans une mauvaise situation et que la vie n'est que souffrance, je dois agir en gardant certaines apparences.

Je dois faire les choses de façon stoïque. » On appelle ces écoles de la décadence : les écoles du stoïcisme.

Derrière ces écoles qui ne proposent que des réponses d'urgence, il y a aussi une idéologie. Il semble que ce soit celle qui se fonde sur l'idée que rien n'a plus de sens ; à cette perte de sens, on répond dans l'urgence. À l'heure actuelle par exemple, on prétend justifier l'action par une théorie de l'absurde où "l'engagement" est introduit subrepticement. Une fois que je me suis engagé dans quelque chose, je dois respecter mon engagement.

Il s'agit d'une sorte de contrainte comme celle d'un crédit bancaire. Pourtant, il est difficile de comprendre que je puisse m'engager, si le monde dans lequel je vis est absurde et qu'il débouche sur le néant. Par ailleurs, cela ne confère aucune conviction à celui qui proclame une telle position.

Ainsi, les religions, les systèmes juridiques, les systèmes idéologiques et les écoles morales de la décadence se sont efforcés d'apporter une réponse à ce sérieux problème qu'est la conduite humaine et d'établir une morale, une éthique. Ils ont tous souligné l'importance de justifier ou de ne pas justifier un acte.

Mais quel est donc le fondement de l'action valable ?

Le fondement de l'action valable n'est donné ni par les idéologies, ni par les commandements religieux, ni par les croyances, ni par les règles sociales. Même si toutes ces choses sont très importantes, le fondement de l'action valable n'est donné par aucune d'elles, car ce fondement se trouve dans le registre<sup>1</sup> intérieur de l'action. Il y a une différence fondamentale entre la valorisation qui semble venir de l'extérieur, et cette valorisation de l'action produite par le registre que l'être humain a de ce qu'il fait.

Et quel est le registre que procure l'action valable ? Le registre de l'action valable est l'expérience d'unité, qui s'accompagne en plus d'une sensation de croissance intérieure, et que finalement l'on désire répéter, car il a une "saveur" de continuité dans le temps.

Nous examinerons ces aspects séparément. Le registre d'unité intérieure d'une part ; la continuité dans le temps, d'autre part.

Dans une situation difficile, je peux répondre d'une façon ou d'une autre. Si je suis harcelé par exemple, je peux répondre violemment et, face à l'irritation produite par le stimulus extérieur, face à la tension que cela me produit, je peux chercher à me détendre en réagissant violemment et, ce faisant, éprouver une sensation de soulagement. Effectivement, je me détends.

En agissant ainsi, apparemment, la première condition de l'action valable est donc réalisée : face à un stimulus irritant, je me débarrasse de lui, ce qui me détend ; en me détendant, j'éprouve un registre d'unité.

Mais une action valable ne peut se justifier par le simple fait de produire une détente temporaire, ce fait n'a pas de continuité dans le temps et produit plutôt le contraire. Au moment A, je déclenche la détente en réagissant de la façon commentée plus haut ; au moment B, je ne suis plus du tout en accord avec ce que j'ai fait. Cela crée en moi de la contradiction. Cette détente n'est pas unitive dans la mesure où le moment suivant contredit le précédent. Pour qu'une action soit valable, il est nécessaire que la sensation d'unité soit continue dans le temps, sans interruption, sans contradiction. Nous pourrions donner de nombreux exemples où l'action est valable un instant et ne l'est plus l'instant d'après ; le sujet ne peut maintenir cette attitude puisqu'il n'éprouve pas d'unité mais plutôt de la contradiction.

Il y a un autre point à prendre en considération : le registre d'une sensation de croissance intérieure. Nous effectuons tous dans la journée de nombreuses actions qui nous amènent à détendre certaines tensions. Ces actions n'ont rien à voir avec la morale. Nous les réalisons, nous nous détendons, nous éprouvons un certain plaisir, et on en reste là. Si une tension surgissait de nouveau, nous la déchargerions de nouveau, comme dans un condensateur, où une charge augmente en puissance jusqu'à une limite, puis se décharge. Cependant, cet effet de condensateur, avec ses accumulations et ses décharges, nous donne l'impression d'être placés dans une roue d'éternelles répétitions de mêmes actes.

Certes, au moment où se produit cette décharge de tensions, nous éprouvons une sensation agréable, mais il nous reste aussi un étrange arrière-goût car, si la vie n'était que cela - une roue de répétitions, de plaisirs et de douleurs - elle ne serait on ne peut plus absurde. Aujourd'hui, face à cette tension, je produis

---

<sup>1</sup> Ndt : Le terme *registre* constitue l'un des concepts centraux de la psychologie de Silo. Il s'agit de l'expérience de la sensation produite par des stimuli détectés par des sens externes et/ou internes, en structure avec les souvenirs ou les images (représentations).

Cf. concept plus développé dans *Autolibération*, Luis Ammann, Éditions Références, Paris, 2003. (À distinguer de la perception, comprise comme une structuration des sensations effectuée par la conscience en se référant à un sens ou à un ensemble de sens, cf. *Contributions à la pensée*, à paraître aux Éditions Références, Paris.)

cette décharge ; demain, il en sera de même... et ainsi, la roue des actions tourne sans cesse, comme le jour et la nuit, indépendamment de toute intention humaine, indépendamment de tout choix humain.

Mais il existe d'autres actions que nous n'avons probablement réalisées que rarement dans notre vie. Ce sont des actions qui nous procurent sur le moment une grande unité. Ce sont des actions qui nous donnent en plus, après les avoir accomplies, le registre que quelque chose s'est amélioré en nous. Enfin, ce sont des actions qui nous offrent aussi une proposition de futur en ce sens que, si nous pouvions les répéter, quelque chose grandirait et s'améliorerait en nous. Ce sont des actions qui nous procurent unité, sensation de croissance intérieure et continuité dans le temps. Voilà les registres de l'action valable.

Nous n'avons jamais dit que cela était meilleur ou pire ou devait être fait de manière coercitive. Nous avons seulement proposé et donné les systèmes de registres correspondant à ces propositions. Nous avons parlé de ces actions qui génèrent l'unité ou, au contraire, la contradiction. Enfin, nous avons parlé de la manière de perfectionner l'action valable par la répétition de ces actes. Et pour clore ce système de registres d'actions valables, nous avons dit : « *Si tu répètes tes actes d'unité intérieure, rien ne pourra plus t'arrêter* ». Ceci ne se réfère pas seulement aux registres d'unité, de sensation de croissance et de continuité dans le temps, mais aussi au perfectionnement de l'action valable.

Car bien évidemment, toutes nos tentatives ne réussissent pas.

Nous essayons souvent de faire des choses intéressantes, mais cela ne fonctionne pas si bien que ça. Pourtant, nous nous rendons compte que nous pouvons les améliorer. De même, l'action valable peut être perfectionnée. C'est la répétition de ces actes procurant unité, croissance et continuité dans le temps qui permet le perfectionnement de l'action valable. Cette amélioration est possible.

Nous avons décrit les registres de l'action valable en termes très généraux. Il existe cependant un principe plus grand, connu comme *La règle d'or*. Ce principe dit : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent*. » Ce principe n'est pas nouveau, il est millénaire.

Il a traversé le temps, dans différentes régions, dans différentes cultures. C'est un principe universellement valable.

Il a été formulé de différentes manières ; par exemple sous cette forme négative : « *Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent*. » C'est la même idée mais vue sous un autre angle.

On a dit aussi : « *Aime ton prochain comme toi-même*. » C'est une autre façon de voir. Évidemment, ce n'est pas exactement la même chose que de dire : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent*. » Et c'est très bien, et depuis des temps très anciens, on parle de ce principe. C'est le plus grand des principes moraux.

C'est le plus grand des principes de l'action valable. Mais comment est-ce que je veux être traité ? Si l'on admet qu'il est bon de traiter les autres comme on voudrait être traité soi-même, il convient que je me demande : comment est-ce que je veux être traité ? À cela, je devrai répondre en précisant, si l'on me traite de telle façon, on me fait du mal ; si l'on me traite d'une autre, on me fait du bien. Je devrai répondre sur ce qui est bien et ce qui est mal. Je devrai donc une fois de plus revenir à cette roue éternelle et définir l'action valable, selon une théorie ou une autre, selon une religion ou une autre. Mais une chose qui sera bonne pour moi ne le sera pas nécessairement pour une autre personne. Et il ne manquera pas non plus celui qui, appliquant ce même principe, traitera très mal un autre car il lui plaît d'être mal traité.

Par conséquent, ce principe de traiter l'autre selon ce qui est bon pour soi est très bien. Mais mieux vaut savoir ce qui est bon pour soi. Depuis cette perspective, il nous intéresse de pénétrer au cœur de l'action valable, qui se trouve dans le registre que l'on a d'elle.

Si je me dis : « *Je dois traiter les autres comme je veux qu'ils me traitent* », je me demande immédiatement : Pourquoi ? Y aurait-il en nous un processus, une forme dans le fonctionnement du mental qui nous crée des problèmes lorsque nous maltraitons les autres ?

Et quel pourrait être ce fonctionnement ? Si je vois quelqu'un en très mauvaise posture, ou quelqu'un qui, tout à coup, se coupe ou se blesse, quelque chose résonne en moi. Comment se fait-il que résonne en moi quelque chose qui arrive à quelqu'un d'autre ? C'est presque magique ! Quelqu'un a un accident et j'éprouve presque physiquement le registre de l'accident de l'autre ! Vous qui étudiez ces phénomènes, vous savez bien qu'à toute perception correspond une image, et que certaines images peuvent provoquer une tension dans certains points, alors que d'autres peuvent les détendre. À toute perception correspond donc une représentation, dont on a aussi un registre, c'est-à-dire une nouvelle sensation. Sachant cela, il n'est pas difficile de comprendre qu'en percevant un phénomène auquel correspond une image intérieure (lorsque cette image est mobilisée), j'obtiens comme résultat dans différentes parties de mon corps ou de mon intracorp, une sensation modifiée par l'action de l'image précédente. Je m'identifie à la personne qui se blesse car à la perception visuelle d'un tel phénomène correspond le surgissement d'une image visuelle et, en corrélation, un jaillissement d'images cénesthésiques et tactiles, desquelles j'ai une nouvelle sensation, sensation qui produit finalement en moi le registre de la blessure de l'autre. Alors, il ne sera pas bon que je maltraite les autres, car en ayant ce type d'action, j'en aurai le registre correspondant.

Nous allons employer un langage presque technique. Nous allons simuler le fonctionnement des circuits pas à pas tout en sachant que la structure de la conscience opère comme une totalité. Il y a un premier circuit qui correspond aux phénomènes de perception, représentation, reprise de la représentation et sensation interne. Mais il existe aussi un deuxième circuit lié à l'action et qui signifie à peu près ceci : J'ai

également un registre interne de toute action que je lance vers le monde. Ce mécanisme de réalimentation me permet, par exemple, d'apprendre de ce que je fais. Si je ne disposais pas de ce mécanisme de réalimentation, en ce qui concerne les mouvements par exemple, je ne pourrais jamais les perfectionner. J'apprends à taper sur le clavier par répétition ; c'est-à-dire que j'enregistre mes actes sur la base d'échec ou de réussite. Mais je ne peux enregistrer d'actes que si je les effectue. C'est donc à partir du "faire" que j'obtiens un registre.

Permettez-moi cette digression : il existe un grand préjugé, qui a souvent envahi le domaine de la pédagogie et qui consiste à croire que l'on apprend en pensant plutôt qu'en faisant. Certes, on apprend parce qu'on reçoit des données, mais celles-ci ne restent pas simplement mémorisées. Elles correspondent toujours à une image qui impulse à son tour une nouvelle activité : elle compare, elle rejette, etc. Cela montre la continue activité de la conscience et non sa prétendue passivité, selon laquelle elle emmagasinerait simplement les données. C'est ce mécanisme de réalimentation qui nous permet de dire : « Je me suis trompé de touche. » C'est grâce à lui que j'ai le registre de réussite et d'échec, que je perfectionne le registre de réussite, que j'acquies plus de fluidité dans mes mouvements et que l'action d'écrire correctement à la machine devient automatique. Nous parlons ici du second circuit. Le premier se réfère au registre de la douleur de l'autre que j'ai en moi. Le deuxième circuit se réfère au registre de l'action que j'accomplis.

Vous connaissez les différences entre les actes dits cathartiques et les actes transférentiels. Les actes cathartiques ont trait fondamentalement à la décharge des tensions, et ils ne vont pas plus loin. Les actes transférentiels permettent, quant à eux, de transférer des charges internes, d'intégrer des contenus et de faciliter le bon fonctionnement du psychisme. Nous savons que la conscience rencontre des difficultés là où se trouvent des "îlots" de contenus mentaux qui ne communiquent pas entre eux. Par exemple, si l'on pense dans une certaine direction, que l'on sent dans une autre direction pour finalement agir dans une autre encore, nous comprenons que tout cela ne fonctionne pas et que le registre de nous-mêmes ne peut être de plénitude.

Il semble que c'est uniquement lorsque nous tendons des ponts entre les contenus internes, que le fonctionnement psychique est intégré et qu'il nous permet d'avancer. Il existe des techniques transférentielles très utiles qui donnent de la mobilité aux images problématiques et permettent de les transformer. Nous présentons un exemple de ces techniques sous forme littéraire dans les *Expériences guidées*. Mais nous savons aussi que l'action - et pas seulement le travail avec les images - est capable de produire des phénomènes transférentiels et des phénomènes auto-transférentiels. Mais une action n'en vaut pas une autre.

Certaines actions permettent d'intégrer des contenus internes ; d'autres, au contraire, sont terriblement "désintégratrices". Certaines actions produisent chez l'être humain une telle oppression, un tel repentir, une telle division intérieure et un si profond désarroi, que celui qui les réalise voudrait ne jamais les répéter.

Mais, malheureusement, de telles actions restent fortement liées au passé. Et même si de telles actions ne sont plus répétées dans le futur, elles continuent néanmoins de faire pression depuis le passé, sans être résolues, sans être intégrées, sans permettre que la conscience déplace, transfère, intègre ses contenus et octroie ainsi au sujet cette sensation de croissance intérieure décrite plus haut.

L'action que nous réalisons dans le monde n'est pas indifférente.

Certaines actions nous procurent un registre d'unité, d'autres donnent un registre de contradiction, de désintégration.

Si l'on étudie soigneusement ce phénomène, à la lumière de ce que l'on sait en matière de phénomènes cathartiques et transférentiels, ce thème (l'action dans le monde du point de vue de l'intégration des contenus et de leur développement) deviendra beaucoup plus clair. Mais bien sûr, tout ce travail de simulation des circuits permettant de comprendre le sens de l'action valable est un sujet complexe. Et pendant ce temps, notre pauvre ami continue de se demander : « Et moi, qu'est-ce que je fais ? »

Nousregistrons comme étant unitif et valable, le fait d'apporter à cette personne abattue et sans référence dans sa vie, des éléments que nous connaissons assez bien, et cela au travers de paroles et d'actes simples. Si personne ne fait cela pour elle, nous, nous le ferons (comme tant d'autres choses qui permettent de dépasser la douleur et la souffrance). En agissant ainsi, nous travaillerons aussi pour nous-mêmes.

### **L'énigme de la perception**

Causerie devant un groupe d'étude

Las Palmas de Gran Canaria, Espagne 1er octobre 1978

Il y a deux mille cinq cents ans, dans un cours magistral de psychologie descriptive, Bouddha traita de l'un des problèmes les plus importants se rapportant à la perception, à la conscience qui observe la perception. Il le fit à partir d'une méthode fondée sur les registres. Ce type de psychologie est très différent de la psychologie officielle occidentale qui cherche plutôt à expliquer les phénomènes. Si vous prenez un traité de psychologie, vous verrez qu'à partir d'un phénomène, une quantité d'explications sur le phénomène

est immédiatement donnée, mais rien n'est dit sur le registre exact lié à ce phénomène. Ainsi, les courants psychologiques expliquent les phénomènes psychiques de différentes façons, selon leurs conceptions et leurs données qui changent au fil du temps et selon le développement ou la réduction de leurs connaissances. Si nous prenons un traité de psychologie datant d'il y a cent ans, nous y trouverons un grand nombre d'ingénuités, aujourd'hui inadmissibles. Ce type de psychologie, dépourvue d'un axe central qui lui soit propre, dépend dans une grande mesure des apports des autres sciences.

Certes, une explication neurophysiologique des phénomènes de conscience est intéressante et représente une avancée. Mais nous découvrirons un peu plus tard une autre explication encore plus complexe. De toutes façons, si la connaissance avance pour ce qui est des explications, celles-ci n'apportent ni n'enlèvent rien quant à la description du phénomène en soi. Cependant, une description correcte effectuée il y a deux mille cinq cents ans nous permet d'assister à l'apparition du phénomène mental, exactement comme si cette description avait été faite aujourd'hui.

De même, une description correcte faite aujourd'hui pourra sans doute servir dans les temps futurs. Ce genre de psychologie descriptive, et non explicative (sauf quand l'explication est incontournable), s'appuie sur les registres similaires pour tous ceux qui suivent la description. C'est comme si ces descriptions rendaient tous les hommes contemporains et compatriotes, même s'ils sont très éloignés dans le temps et dans l'espace.

De plus, une telle psychologie constitue un mouvement de rapprochement entre toutes les cultures, (aussi diverses soient-elles), car elle ne privilégie pas les différences et ne prétend pas non plus imposer le schéma d'une seule culture à toutes les autres.

Ce genre de psychologie rapproche donc les êtres humains ; elle ne les différencie pas. Par conséquent, elle contribue, de manière importante à la compréhension entre les peuples.

Revenons à notre sujet. Bouddha se trouvait, semble-t-il, réuni avec un groupe de spécialistes et il développa, sous forme de dialogue, ce qui fut connu plus tard sous le nom d'"*énigmes de la perception*".

« Soudain, Bouddha leva la main et demanda à l'un de ses plus remarquables disciples :

- Que vois-tu Ananda ?

Le Bouddha interrogeait dans un style sobre et répondait chaque fois avec précision. Ananda, qui était bien plus exubérant dans ses développements, dit alors :

- Ô ! Noble Seigneur ! Je vois la main de l'Illuminé en face de moi et elle se referme.

- Très bien, Ananda. Où vois-tu la main et d'où la vois-tu ?

- Ô, Maître, je vois la main de mon noble Seigneur qui se referme et qui montre le poing ; bien sûr, je la vois hors de moi et à partir de moi.

- Très bien Ananda ; et avec quoi vois-tu la main ?

- Maître, je vois la main précisément avec mes yeux.

- Dis-moi Ananda, la perception est-elle dans tes yeux ?

- Certainement, Vénérable Maître.

- Et dis-moi Ananda, qu'arrive-t-il lorsque tu fermes les yeux ?

- Noble Maître, lorsque je ferme les yeux, la perception disparaît.

- Cela, Ananda, est impossible. Alors Ananda, lorsque cette pièce s'obscurcit et que tu vois de moins en moins, la perception disparaît-elle ?

- En effet, Maître.

- Et, Ananda, lorsque cette pièce est dans l'obscurité et que tu ne vois rien bien que tu aies les yeux ouverts, la perception a-t-elle disparu ?

- Ô ! Noble Maître, je suis ton cousin ! Rappelle-toi que nous avons été élevés ensemble et que tu m'aimais beaucoup quand j'étais petit, alors ne me trouble pas ainsi !

- Ananda, lorsque la pièce s'obscurcit, je ne vois pas les objets et pourtant mes yeux fonctionnent toujours. Même les yeux fermés, s'il y a de la lumière, je la vois filtrée à travers mes paupières ; et s'il y a une totale obscurité, alors je vois l'obscurité. Par conséquent, la perception ne disparaît pas du fait de fermer les yeux.

Dis-moi, Ananda, si la perception est dans l'œil et que tu imagines voir ma main, où la vois-tu ?

- Il se peut, Seigneur, que je vois ta main en l'imaginant aussi à partir de mon œil.

- Que veux-tu dire Ananda ? Que l'imagination est dans l'œil ? Cela n'est pas possible. Si l'imagination était dans l'œil et que tu imaginais la main à l'intérieur de ta tête, il faudrait que ton œil se retourne en arrière pour voir la main qui est dans ta tête. Or, cela n'est pas possible. Ainsi, il te faudra reconnaître que l'imagination n'est pas dans l'œil. Mais où est-elle donc ?

- Peut-être, dit Ananda, que la vision tout comme l'imagination ne se trouvent pas dans l'œil mais derrière l'œil ; alors dans ce cas, lorsque j'imagine que je peux voir en arrière ou bien lorsque je vois ou perçois, je peux voir ce qu'il y a devant l'œil.

- Dans le deuxième cas, Ananda, tu ne verrais pas les objets mais tu verrais l'œil... »

Et ainsi de suite, en continuant ce genre de dialogues. Avec *L'énigme de la perception*, les registres décrits deviennent de plus en plus complexes. Le dialogue présente d'apparentes solutions, mais à chaque fois aussi des objections de plus en plus fortes qui conduisent Ananda, très troublé, à demander au Bouddha une explication convenable sur la question de la vision, de l'imagination et de la conscience en

général. Et, bien que Bouddha soit très rigoureux dans ses descriptions, il fait de grands détours dans ses explications. Ainsi se termine ce chapitre contenu dans le *Surangama Sutra*, un des traités les plus intéressants de ces érudits.

Lorsque nous montrons la main, nous la voyons dehors et depuis l'intérieur. En fait, un objet nous apparaît dans un lieu différent du point d'où nous l'observons. Si mon point d'observation était dehors, je n'aurais pas la notion de l'acte de voir.

Par conséquent, le point d'observation doit être à l'intérieur et non dehors, et l'objet doit être dehors et non à l'intérieur.

En revanche, si j'imagine la main à l'intérieur de ma tête, alors tant l'image que le point d'observation sont à l'intérieur. Dans le premier cas - celui de la main que je vois dehors à partir de l'intérieur - il semblerait que le point d'observation coïncide approximativement avec l'œil. Dans le deuxième cas - celui où la main est à l'intérieur - le point d'observation ne coïncide pas avec l'œil puisque, en me représentant la main à l'intérieur de ma tête, je peux la voir à partir de mon œil vers l'intérieur, mais aussi depuis la partie postérieure de ma tête vers l'intérieur. Je peux aussi voir ma main d'en haut, d'en bas et sous bien d'autres angles. Lorsqu'il s'agit d'une représentation, et non d'une perception, le point d'observation varie. En conséquence, le point d'observation, en ce qui concerne la représentation, n'est pas fixé à l'œil.

Maintenant, si j'imagine ma main dans le centre de ma tête et sortant vers l'arrière, je continue à imaginer ma main à partir de l'intérieur de ma tête, même si je me la représente en dehors d'elle. On pourrait penser qu'à un moment donné le point d'observation sort de ma tête. Mais une telle chose n'est pas possible.

Par exemple, si je m'imagine me regardant d'en face, je peux me représenter, d'ici, de là où je suis, "celui" qui me regarde. Je peux aussi parvenir à imaginer mon aspect comme si j'étais vu de là-bas, à partir de celui qui me regarde. Mais, même si je me place dans l'image de celui qui se trouve face à moi, j'ai le registre en moi, de là où je suis. De même, je ne peux dire que, lorsque je me regarde dans le miroir, je me vois à l'intérieur du miroir ou que je me sente à l'intérieur du miroir. Je suis ici me regardant là-bas et non là-bas me regardant ici. On pourrait se tromper et croire que, parce qu'on fait face à la représentation de soi-même, le point d'observation se trouve là-bas. Mais dans ce cas non plus, ce n'est pas possible. Dans certaines expériences (comme celle du caisson d'isolation sensorielle) où certains registres liés à la perception sont diminués, on perd la notion du moi. Or, en perdant la notion du moi, en n'ayant plus la référence de la limite tactile, on a parfois l'impression de se trouver hors du caisson et même de se voir soi-même à partir de là. Mais si on considère soigneusement le registre, on observe que, de toute façon, cette projection tactile cénesthésique ne place pas ce registre hors de soi. Disons plutôt que l'on ne parvient plus à avoir une notion exacte du point de registre parce que l'on a perdu ses limites.

Ainsi, soit je vois la main en dehors de moi et à partir de moi, soit, dans le cas où je l'imagine, je la vois en moi et depuis l'intérieur de moi. Apparemment, il s'agit du même espace. Il y a un espace dans lequel on place les objets que l'on observe et que l'on peut appeler espace de perception. Mais il y a aussi un espace où l'on place les objets de représentation et qui ne coïncide pas avec l'espace de perception. Les objets placés dans ces deux espaces différents ont des caractéristiques différentes.

Si j'observe ma main, je vois qu'elle se trouve à une certaine distance de mon œil, qu'elle est plus proche que certains objets ou plus loin que certains autres. Je vois qu'une couleur correspond à la main, à sa forme. Et même si j'imagine d'autres choses autour de ma main, c'est la perception qui s'impose. Maintenant, j'imagine ma main : elle peut être devant ou derrière un objet ; immédiatement, je peux changer d'emplacement. Ma main peut se faire très petite ou bien couvrir presque tout le champ de ma représentation. Sa forme peut varier et changer aussi de couleur.

Ainsi, l'emplacement de l'objet mental dans l'espace de représentation se modifie selon mes opérations mentales, alors que l'emplacement des objets dans l'espace extérieur se modifie également mais ne dépend pas de mes opérations mentales. Je peux penser intensément que cette colonne se déplace, et cela est possible en tant que représentation, mais du point de vue de la perception, celle-ci restera là où elle est. Il y a donc de grandes différences entre l'objet représenté et l'objet perçu, ainsi qu'entre l'espace de perception et l'espace de représentation.

Je ferme les yeux et me représente ma main. C'est bien tant que je me la représente à l'intérieur de ma tête. Maintenant, je ferme les yeux en me souvenant que ma main était en dehors de ma tête. Mais alors, où est-ce que je me représente la main quand je me souviens d'elle ? Je la représente à l'intérieur de ma tête ? Non, je me la représente en dehors de ma tête. Mais comment se fait-il que tant les objets perçus que les objets dont je me souviens, je me les représente à l'endroit même où je les ai perçus, c'est-à-dire placés dans un espace extérieur ? Car se souvenir d'un objet extérieur en le plaçant à l'intérieur de ma tête est acceptable ; mais je me souviens, les yeux fermés et sans le voir, d'un objet qui ne se place pas à l'intérieur de ma tête mais à l'extérieur. Quelle sorte d'espace est-ce que je vois alors ?

Soit les objets dont je me souviens sont dans ma tête et alors je crois les voir en dehors ; soit, en fermant les yeux et en me souvenant des objets, mon mental sort de mon espace intérieur et parvient à l'espace extérieur. Cette seconde alternative est impossible.

Je fais bien la distinction entre les objets extérieurs et les objets intérieurs. Je fais aussi la distinction entre espace de perception et espace de représentation, mais mes registres deviennent confus lorsque je me représente les objets à l'endroit où ils se trouvent, c'est-à-dire en dehors de ma représentation intérieure.

Comment distinguer un objet représenté à l'intérieur de ma tête, d'un objet que je me représente ou dont je me souviens en dehors de ma tête ? Je les distingue parce que j'ai la notion des limites de ma tête. Et qu'est-ce qui pose la limite ? La limite est posée par la sensation tactile, et c'est cette sensation tactile de mes paupières qui me permet en effet de faire la distinction entre l'objet qui est représenté à l'intérieur et l'objet représenté à l'extérieur. Mais s'il en est ainsi, l'objet représenté à l'extérieur ne se trouve pas nécessairement à l'extérieur ; il est plutôt placé dans la partie la plus superficielle de mon espace de représentation, ce qui me donne le registre, traduit en image visuelle, qu'il est à l'extérieur. Cependant, la sensation de limite n'est pas visuelle, mais tactile.

La représentation est si puissante qu'elle modifie même la perception. Si vous regardez ce rideau qui se trouve derrière, et que vous l'imaginez très près de vos yeux, vous remarquerez, en le regardant à nouveau, que votre vue a besoin d'un temps d'accommodation. En d'autres termes, en imaginant le rideau très près de vos yeux, votre œil s'accommode au rideau imaginé, non au rideau réel. À l'inverse, si vous imaginez voir un édifice derrière le rideau, puis que vous regardez à nouveau le rideau, l'œil s'ajustera une fois encore, parce qu'auparavant il s'est désajusté. Il s'est désajusté car il a mis la distance selon l'image et non selon la perception. L'image, la représentation, modifie même la perception. Mais s'il en est bien ainsi, les données de la perception peuvent être sérieusement modifiées par la représentation qui est en train d'agir. Il se pourrait donc que notre système de représentation ne reproduise pas obligatoirement le monde aussi fidèlement que nous croyons. Cela apparaît clairement si l'on considère que les phénomènes placés dans l'espace de représentation ne coïncident pas avec les phénomènes de l'espace de perception. Sachant que les phénomènes de représentation modifient la perception, celle-ci peut être altérée selon le système de représentation. En disant altérée, je ne parle pas de cas particuliers d'altération, mais de la perception en général.

Et ceci a d'énormes conséquences car si ma représentation correspond à un système de croyances déterminées, je vais assurément modifier ma vision et ma perspective sur le monde extérieur, celui de la perception.

Je peux orienter mon corps vers les objets grâce à la perception ; mais je peux aussi le faire grâce à la représentation.

Cependant, si l'objet était représenté à l'intérieur de ma tête au lieu de l'être à l'extérieur, je ne pourrais orienter mon activité vers l'objet. Lorsque je suis en état de veille et que j'ai les yeux ouverts, mon point d'observation coïncide avec l'œil ; et non seulement avec l'œil, mais aussi avec tous mes sens externes.

Mais quand mon niveau de conscience baisse, mon point d'observation se déplace vers l'intérieur. Et il en est ainsi car à mesure que le niveau de la conscience diminue, la frange de perception des sens externes diminue aussi, alors que le registre associé aux sens internes augmente. De ce fait, le point de mire (qui n'est autre qu'une structure de données de la mémoire et de données de la perception) se déplace vers l'intérieur au fur et à mesure que les données de la perception externe diminuent et que celles de la perception interne augmentent. Ce point de mire se déplace vers l'intérieur lors de la chute des niveaux de conscience. Ce déplacement de point de mire a pour fonction d'empêcher l'image du rêve de déclencher sa charge et de mouvoir le corps vers le monde extérieur. En effet, si toutes les images qui surgissent dans mes rêves mobilisaient des activités vers le monde, le sommeil n'accomplirait pas son action réparatrice.

Dans le somnambulisme ou un sommeil altéré dans lequel je parle, je bouge et je m'agite, je finis par me lever et marcher.

Dans ce cas, le point de mire, au lieu de s'internaliser, se maintient et continue à me faire suivre les représentations.

Si, en raison de problèmes avec mes propres contenus, mon point de mire est expulsé vers la périphérie ou si, en raison de stimuli externes, il est appelé vers la périphérie (même en situation de sommeil), mes images tendent à se placer dans le point le plus externe de l'espace de représentation et, de ce fait, elles déclenchent des signaux vers le monde extérieur. Quand le sommeil devient profond, le point d'observation chute vers l'intérieur, les images s'intériorisent et la structure générale de l'espace de représentation se modifie. Ainsi, en état de veille, je vois les choses à partir de moi-même sans me voir moi-même, alors que, pendant le rêve, je me vois souvent moi-même. Cela dit, il arrive parfois que dans les rêves, bien des gens ne se voient pas eux-mêmes ; ils voient de manière analogue à leur manière de percevoir le monde dans la vie quotidienne. Cela arrive car leur point de mire s'est déplacé vers les limites de la représentation.

Leur sommeil n'est pas paisible. Mais si le point de mire a chuté vers l'intérieur, je me vois moi-même, lorsque je me représente en rêve à partir de l'extérieur. Cela se produit non parce que mon image se trouve en dehors de ma tête mais parce que mon point d'observation s'est déplacé vers l'intérieur ; là, j'observe sur écran le film de la représentation où j'apparaîs moi-même.

Dans ce cas, je ne perçois pas le monde à partir de moi-même, comme en état de veille, mais je me vois en train de réaliser certaines opérations. La même chose se produit avec la mémoire ancienne. Si vous vous souvenez de vous à l'âge de deux, trois ou quatre ans, vous ne vous souvenez pas de vous en train de voir les objets à partir de vous-mêmes ; vous vous voyez en train de faire des choses ou encore parmi certains objets. Les images de la mémoire ancienne sont comme les représentations qui surgissent du sommeil profond : cette mémoire place le point de mire en profondeur. Ce point de mire n'est autre que le moi.

Le moi se meut ; le moi se place dans une profondeur ou une autre de l'espace de représentation.

Depuis le moi, on observe le monde ; depuis le moi, on observe ses propres représentations.

Le moi est variable, le moi ajuste les représentations et le moi modifie les perceptions suivant l'exemple que nous venons de voir.

Si j'observe mon œil, lorsque je suis en train de me représenter des images qui se placent dans telle ou telle profondeur (je m'imagine, par exemple, descendre un escalier vers les profondeurs ou au contraire le monter), si j'observe mon œil à ces moments-là, je vois qu'il descend ou qu'il monte. En fait, bien que l'œil soit superflu car il n'a pas d'objet extérieur à voir, il suit mes représentations comme s'il les percevait. Si j'imagine ma maison là-bas, mon œil tend à se diriger vers là-bas ; et même si mon œil n'y va pas, ma représentation correspond de toute façon à ce lieu de l'espace. Si j'imagine ma maison dans une direction opposée, il se passera la même chose. Cet œil qui monte et qui descend en suivant les images, rencontre différents objets.

Il semblerait que tous les systèmes d'impulsions du corps soient connectés à cet écran de représentation que regarde le moi.

Ainsi, les impulsions d'une partie du corps se trouvent dans une frange de l'espace de représentation et d'autres impulsions dans une autre, et ainsi de suite. Et vous savez bien que ces impulsions se traduisent, se déforment et se transforment.

Dans un exemple très connu, on souligne la chose suivante : Le sujet commence à descendre dans ses propres images. Il passe par une sorte de tube et dans son parcours de descente, il rencontre soudain une forte résistance. Cette résistance est une très grande tête de chat qui l'empêche de continuer à descendre dans le tube. Pour pouvoir passer, il caresse le cou du chat. Il le caresse, en image, et, soudain, le chat rapetisse. Simultanément, le sujet éprouve une distension dans son cou et passe alors par le tube.

Dans ce cas, le chat n'est autre que l'allégorisation d'une tension dans le cou du sujet lui-même. Lorsque la distension se produit, le système de signaux - qui produit cette image allégorisée en tant que chat - se modifie, la résistance diminue et notre ami descend.

Dans un autre cas, le sujet commence à descendre dans son espace de représentation et dans ces profondeurs, il rencontre un homme qui lui donne une petite pierre sombre. Notre ami commence alors à remonter et arrive à un plan moyen, plus ou moins habituel et quotidien, bien qu'imaginé. Un autre homme vient alors et lui donne un objet différent mais de forme identique à l'objet qu'il a vu en bas. Puis, notre ami monte vers les hauteurs, grimpe vers les montagnes, se perd dans les nuages où il rencontre une sorte d'ange, qui lui donne un objet plus brillant, plus clair, mais présentant des caractéristiques similaires.

Dans les trois cas, notre ami observe l'objet en un point précis de l'espace de représentation. Il ne s'agit pas d'un objet qui apparaît d'abord ici, après là et ensuite là-bas ; dans les plans dans lesquels le sujet se déplace, cet objet apparaît chaque fois au milieu de la scène, légèrement vers la gauche. Et notre ami a une vertèbre artificielle - il s'en souvient par la suite - qui lui envoie des signaux, même si habituellement, il ne les perçoit pas de la même façon ; ces signaux se traduisent toujours en images.

Ainsi, les systèmes "d'allégorisation" transforment les signaux de l'intracorporel et les traduisent en images en différents points de l'espace de représentation. Ce n'est donc pas l'œil qui, en montant ou en descendant, observe ce qui se produit dans l'intracorporel. L'œil n'est pas allé se loger à l'intérieur de l'œsophage ; c'est le signal de tension qui est parvenu à l'écran de représentation sans que l'œil n'ait atteint ce point. Ainsi, si je descends, je prends contact avec des choses traduites à différents niveaux de mon intracorporel. Et bien sûr, cela ne signifie pas que mon œil s'est introduit dans mes viscères pour traduire ce que je vois.

Comme on le sait déjà, à mesure que l'on descend dans l'espace de représentation, celui-ci s'obscurcit ; à mesure que l'on y monte, il s'éclaircit. Cette obscurité dans la descente et cette clarté dans la montée sont en rapport avec deux phénomènes : l'un, l'éloignement des centres optiques ; l'autre, le système habituel d'idéation et de perception par lequel nous avons associé la lumière du soleil au ciel, et le manque de lumière aux profondeurs. Ceci se modifie sans doute dans des lieux où la neige est en permanence en bas, et où le ciel est obscur, comme en témoignent les descriptions d'habitants de régions très froides et brumeuses. Par ailleurs, il y a des objets sombres dans les hauteurs, même si l'espace de représentation est plus éclairé. Il y a également des objets clairs dans les profondeurs de l'espace de représentation. Cependant, il y a des points limites dans l'espace de représentation, tant dans la montée que dans la descente. Mais cela sera décrit ultérieurement. Nous avons traité 14 points :

- Le 1er point concerne l'emplacement du point de mire relatif à un objet situé dehors.
- Le 2e point concerne le point de mire quand l'objet est situé dedans.
- Le 3e point concerne le point de mire situé derrière.
- Le 4e point traite du faux point de mire qui semble se déplacer si l'on se représente soi-même en face.
- Le 5e point traite des objets placés dans la partie la plus externe de l'espace de représentation.
- Le 6e point parle des différences entre l'espace de représentation de ce qui est dehors et l'espace de représentation de ce qui est dedans, différences dues à la barrière tactile des yeux.
- Le 7e point traite de la manière dont la représentation modifie la perception.
- Dans le 8e point, nous avons vu ce qui se passe lorsqu'un objet est placé à l'intérieur et que l'on essaie d'agir avec le corps.
- Dans le 9e point, nous avons vu la modification de l'espace de représentation lorsque nous agissons à

l'état de veille.

- Le 10e point traite de la modification de l'espace de représentation lorsque nous agissons dans le niveau de sommeil.

- Le 11e point traite de ce qui arrive aux objets propres à l'espace interne.

- Dans le 12e point, nous avons parlé de l'espace de représentation et avons vu que celui-ci était relié à différents points de l'intracorporel et que cet espace apparaissait comme une sorte d'écran.

- Dans le 13e point, nous avons vu qu'en faisant monter les images dans l'espace de représentation, celui-ci avait tendance à s'éclaircir.

- Enfin dans le 14e point, nous avons vu qu'en faisant descendre les images dans l'espace de représentation, celui-ci avait tendance à s'obscurcir, ceci admettant quelques exceptions.

On peut, à partir de là, déduire d'innombrables conséquences.

### **Le sens de la vie**

Échange avec un groupe d'étude  
Mexico, Mexique 10 octobre 1980

Je vous remercie de l'occasion qui m'est donnée de discuter avec vous de certains points de vue concernant des aspects importants de notre conception de la vie humaine. Je dis "discuter" car il s'agira plutôt d'un échange que d'une dissertation.

Un premier point de vue à considérer concerne ce à quoi tend tout notre propos. Notre objet d'étude est-il le même que celui des sciences ? S'il en était ainsi, les sciences auraient, à juste titre, le dernier mot.

Notre intérêt se porte sur l'existence humaine, non en tant que phénomène biologique ou social - des sciences consacrent déjà leurs efforts sur ce point - mais en tant qu'existence humaine comme registre quotidien, comme registre personnel quotidien.

Lorsque quelqu'un s'interroge sur le phénomène social et historique inhérent à l'être humain, il le fait toujours à partir de sa vie quotidienne, à partir de sa propre situation, mû par ses désirs, ses angoisses, ses nécessités, ses amours, ses haines ; il le fait à partir de ses frustrations, de ses succès ; il le fait à partir de quelque chose antérieur à toute statistique et à toute théorisation ; il le fait à partir de la vie même.

Qu'y a-t-il de commun et à la fois de particulier à toute existence humaine ? C'est la recherche du bonheur et le dépassement de la douleur et de la souffrance qui est commun et particulier à toute existence humaine. Ceci est une vérité expérimentée par tous, dont tout être humain peut avoir le registre.

Alors, quel est donc ce bonheur auquel aspire l'être humain ?

Il est ce que croit l'être humain. Cette affirmation, un peu surprenante, se fonde sur le fait que les personnes s'orientent vers des images et des idéaux de bonheur différents. Qui plus est, l'idéal de bonheur change selon la situation historique, sociale et personnelle. Nous en concluons que l'être humain recherche à la fois ce qu'il croit le rendre heureux et, en fonction de cela, ce qu'il croit l'éloigner de la souffrance et de la douleur.

Au regard de cette aspiration au bonheur, des résistances apparaîtront sous forme de douleur et de souffrance. Comment ces résistances pourront-elles être vaincues ? Tout d'abord, nous devons nous interroger sur leur nature.

Pour nous, la douleur est un fait physique. Nous en avons tous fait l'expérience. C'est un fait sensoriel, corporel. La faim, les catastrophes naturelles, la maladie, la vieillesse génèrent la douleur. Voilà le point à partir duquel nous distinguons la douleur des phénomènes qui n'ont rien à voir avec ce qui est sensoriel. Seul le progrès de la société et de la science peut faire reculer la douleur. C'est d'ailleurs dans ces domaines spécifiques que les réformateurs sociaux et les scientifiques peuvent investir leurs plus grands efforts, et surtout les peuples eux-mêmes, car ce sont eux qui génèrent le progrès dont se nourrissent ces réformateurs et ces scientifiques.

En revanche, la souffrance est de nature mentale. Ce n'est pas un fait sensoriel du même type que la douleur. La frustration, le ressentiment sont des états dont nous avons aussi l'expérience, mais nous ne pouvons pas les situer dans un organe spécifique ou dans un ensemble d'organes. Peut-on dire que, bien qu'étant de nature différente, la douleur et la souffrance interagissent ? Il est vrai que la douleur entraîne également la souffrance. En ce sens, le progrès social et l'avancée de la science font reculer un aspect de la souffrance. Mais où trouverons-nous la solution pour faire reculer la souffrance proprement dite ?

Nous la trouverons dans le sens de la vie, car aucune réforme, aucun progrès scientifique n'est capable d'éloigner cette souffrance générée par la frustration, le ressentiment, la peur de la mort et la peur en général.

Le sens de la vie est une direction vers le futur qui donne cohérence à la vie, qui permet de donner un cadre à ses activités et qui la justifie pleinement. À la lumière du sens, même la douleur dans sa composante mentale et la souffrance en général reculent et s'amenuisent car elles sont interprétées comme des expériences susceptibles d'être dépassées.

Quelles sont donc les sources de la souffrance humaine ?

Ce sont celles qui génèrent de la contradiction. On souffre quand on vit des situations contradictoires,

mais on souffre également quand on se souvient de situations contradictoires et quand on imagine des situations contradictoires.

Ces sources de souffrance ont été appelées les trois voies de la souffrance et peuvent être modifiées selon l'état dans lequel se trouve l'être humain par rapport au sens de la vie. Nous devons examiner brièvement ces trois voies pour parler ensuite de la signification et de l'importance du sens de la vie.

*(Question peu audible à l'enregistrement)*

Bien sûr, la sociologie étudie les groupes humains, comme les sciences peuvent étudier les astres ou les micro-organismes.

De même, la biologie, l'anatomie et la physiologie étudient le corps humain sous divers points de vue et la psychologie étudie le comportement psychique. Cependant, tous ceux qui étudient (les chercheurs et les scientifiques) n'étudient pas leur propre existence. Il n'existe pas de science qui permette d'étudier sa propre existence. La science ne dit rien de la situation d'une personne qui, une fois chez elle, se voit claquer la porte au nez, être maltraitée ou recevoir des caresses.

Nous nous intéressons précisément à l'existence humaine et les débats scientifiques à son sujet ne sont pas de notre compétence.

Dans le même temps, nous observons que la science a de sérieuses failles, de sérieuses difficultés à définir ce qui se passe au cours de l'existence. Que se passe-t-il au cours de l'existence humaine ? Quelle est la nature de la vie humaine quant à son sens ? Quelle est la nature de la souffrance et de la douleur ? Quelle est la nature du bonheur ? Quelle est la nature de la recherche du bonheur ? Ce sont là les sujets de notre étude, de notre intérêt. De ce point de vue, on pourrait dire que nous avons une position face à l'existence, une position face à la vie et non pas une science s'y référant.

*(Question peu audible à l'enregistrement)*

Bien sûr, nous avons mis l'accent sur le fait que les gens recherchent ce qu'ils croient être le bonheur. Le fait est qu'aujourd'hui on peut croire en une chose et demain en une autre.

Si nous comparons les croyances que nous avons sur le bonheur à l'âge de douze ans à celles que nous avons aujourd'hui, nous remarquerons combien notre perspective a changé. De la même façon, si nous consultons dix personnes, nous constaterons encore cette diversité de points de vue. Au Moyen Âge, on avait une idée générale du bonheur bien différente de celle de l'époque de la Révolution industrielle. En général, la quête du bonheur varie selon les individus et les peuples. Le bonheur, en tant qu'objet, n'est pas chose aisée à définir. Il semblerait même qu'un tel objet n'existe pas. Ce que l'on recherche est bien plus un état d'âme qu'un objet tangible.

Il y a quelquefois confusion lorsque certaines publicités présentent un savon comme le bonheur même... Évidemment, nous comprenons tous qu'en réalité il s'agit de décrire un état, l'état de bonheur et non pas l'objet, car comme on le sait, celui-ci n'existe pas ! Cependant, ce n'est pas clair ce qu'est l'état de bonheur. Il n'a jamais été défini convenablement. On a effectué une sorte d'escamotage et pour les gens, rien n'est clair. Bien, nous allons donc continuer s'il n'y a pas d'autres questions...

*(Question peu audible à l'enregistrement)*

Cette dernière question a trait au dépassement de la douleur et de la souffrance. Comment se fait-il que la douleur soit surmontée grâce au progrès de la société et de la science et que, parallèlement, la souffrance ne le soit pas ?

Certains soutiennent que l'être humain n'a pas du tout avancé.

Il est évident que l'être humain a avancé dans la conquête scientifique, dans celle de la nature, dans celle de son développement.

C'est vrai, les différentes civilisations se sont développées de façon inégale ; certes, il y a des problèmes de tous types, mais l'être humain et sa civilisation ont fait des progrès, c'est évident.

Souvenez-vous qu'à d'autres époques une simple bactérie faisait des ravages, alors qu'aujourd'hui un remède administré à temps résout le problème rapidement. La moitié de l'Europe a succombé à une épidémie de choléra à une certaine époque ; aujourd'hui, cela ne peut plus se produire. On combat d'anciennes et de nouvelles maladies qui seront sûrement vaincues. Les choses ont changé et ont beaucoup changé. Mais en matière de souffrance, il est clair qu'un individu d'il y a cinq mille ans et un individu de notre époque ont les mêmes registres de déception, de peur, de ressentiment et qu'ils en souffrent pareillement. Ils les vivent et en souffrent comme si pour eux l'histoire n'avait pas existé, comme si, dans ce domaine, chaque être humain était toujours le premier. La douleur recule grâce aux progrès déjà mentionnés, mais la souffrance humaine n'a pas été modifiée dans l'être humain. Sur ce point, il n'y a pas eu de réponses adéquates. Dans ce sens, il y a une disparité entre douleur et souffrance. Mais comment pourrions-nous dire pour autant que l'être humain n'a pas avancé ? Ne se pose-t-on pas aujourd'hui ce genre de questions précisément parce que l'être humain a avancé ? N'est-ce pas cette avancée qui incite l'être humain à apporter une réponse à ces interrogations, qu'il n'était probablement pas nécessaire de se poser à une autre époque ? Les trois voies de la souffrance sont aussi trois voies nécessaires à l'existence humaine, mais elles ont subi des distorsions dans leur fonctionnement normal. Je vais essayer de m'expliquer.

Tant la sensation de ce que je perçois et vis maintenant que la mémoire de ce que j'ai vécu et l'imagination de ce que je pourrais vivre, sont des voies nécessaires à l'existence humaine. Retirons

certaines de ces fonctions et l'existence se désarticule.

Retirons la mémoire et nous perdrons jusqu'à la gouverne même de notre corps. Éliminons la sensation et nous perdrons la régulation de notre corps. Arrêtons l'imagination et nous ne pourrions plus nous orienter dans aucune direction. Ces trois voies nécessaires à la vie peuvent subir des distorsions dans leur fonctionnement, ce qui les convertit en ennemies de la vie, en porteuses de souffrance. Nous souffrons donc quotidiennement à cause de ce que nous percevons, de ce dont nous nous souvenons et de ce que nous imaginons.

En d'autres occasions, nous avons dit que vivre une situation contradictoire - comme vouloir faire des choses opposées entre elles - produit de la souffrance. Nous souffrons aussi par peur de ne pas obtenir ce que nous souhaitons pour l'avenir ou par peur de perdre ce que nous avons. Et évidemment, nous souffrons de ce que nous avons perdu, de ce que nous n'avons pas obtenu et de toutes les souffrances passées, comme cette humiliation, cette punition, cette douleur physique d'hier, cette trahison, cette injustice, cette honte. Nous vivons ces fantômes, venus du passé, comme s'ils étaient des faits présents. Ces fantômes, source de rancœur, de ressentiment et de frustration, conditionnent notre futur et nous font perdre la foi en nous-mêmes. Discutons du problème des trois voies de la souffrance.

Si ces trois voies rendent possible la vie, comment se fait-il qu'elles aient subi des distorsions ? Si l'on suppose que l'homme recherche le bonheur, il devrait faire en sorte d'employer ces trois voies en sa faveur ! Mais comment se fait-il que ces trois voies soient soudain devenues précisément ses principales ennemies ? Il semblerait qu'au moment où la conscience humaine s'est amplifiée - alors que l'être humain n'était pas encore un être bien défini - à ce moment-là, quand l'être humain a amplifié son imagination, sa mémoire et son souvenir historique, quand il a amplifié la perception du monde dans lequel il vivait, à ce moment-là précisément, avec l'amplification d'une fonction a surgi une résistance. Il en va de même avec les fonctions internes.

Lorsque nous voulons effectuer une nouvelle activité, nous rencontrons une résistance. On retrouve ce même phénomène de résistance dans la nature : quand il pleut, l'eau tombe et s'écoule dans les rivières et rencontre des résistances sur son chemin ; ces résistances vaincues, elle arrive finalement jusqu'à la mer.

Dans son développement, l'être humain rencontre des résistances ; en les rencontrant, il se fortifie ; en se fortifiant, il intègre des difficultés ; en les intégrant, il les dépasse. Donc, toute cette souffrance surgie chez l'être humain au cours de son développement l'a aussi renforcé et lui a permis d'aller au-delà de la souffrance elle-même. Ainsi, dans les étapes antérieures, la souffrance a dû contribuer au développement de l'être humain dans la mesure où elle a justement créé des conditions pour être dépassée.

Nous n'aspérons pas à la souffrance. Nous aspirons à nous réconcilier, y compris avec notre espèce qui a tant souffert et grâce à laquelle nous pouvons explorer de nouveaux horizons.

La souffrance de l'homme primitif n'a pas été inutile, tout comme n'a pas été inutile la souffrance de générations et de générations limitées par toutes ces conditions. Nous remercions nos prédécesseurs malgré leur souffrance car, grâce à eux, nous pouvons envisager de nouvelles libérations.

La souffrance n'est donc pas née à l'improviste, mais avec le développement et la croissance de l'homme. Évidemment, en tant qu'êtres humains, nous n'aspérons nullement à continuer de souffrir ; au contraire, nous aspirons à dépasser ces résistances en ouvrant une nouvelle voie pour notre développement.

Nous avons dit que nous trouverons la solution au problème de la souffrance grâce au sens de la vie et nous avons défini ce sens en tant que direction vers le futur ; direction qui donne cohérence à la vie, qui permet de donner un cadre à ses activités et qui justifie pleinement l'existence. Cette direction vers le futur est d'une très grande importance car, d'après nos observations, si on supprime cette voie de l'imagination, cette voie du projet, cette voie du futur, l'existence humaine perd sa direction, ce qui constitue une source de souffrance inépuisable.

Il est évident pour tous que la mort apparaît comme la plus grande souffrance liée au futur. Dans cette perspective, il est clair que la vie a un caractère provisoire. Il s'avère également, dans ce contexte, que toute construction humaine est une construction inutile vers le néant. C'est peut-être la raison pour laquelle le fait de détourner le regard de la mort a permis de vivre la vie *comme si* la mort n'existait pas... Celui qui pense que tout finit pour lui avec la mort, pourra être réconforté par l'idée qu'on se souviendra de lui pour ses splendides actions ou que ses êtres chers - et peut-être les générations à venir - ne l'oublieront pas.

Quand bien même ce serait le cas, si tout le monde s'achemine vers un néant absurde, celui-ci interromptrait alors tout souvenir.

On pourrait aussi penser que tout ce que l'on fait dans la vie ne sert qu'à répondre le mieux possible à des nécessités. Soit, mais comme ces besoins cesseront avec la mort, toute lutte pour sortir du règne de la nécessité aura alors perdu son sens. Enfin, on pourrait se dire que la vie d'une personne a peu d'importance au regard de la vie de l'espèce humaine et que la mort d'un individu n'est donc pas significative. Mais s'il en était ainsi, ni la vie, ni les actions personnelles n'auraient de sens. Aucune loi, aucun engagement n'aurait de justification et il n'y aurait, par essence, aucune différence significative entre les bonnes et les mauvaises actions.

Rien n'a de sens si tout s'achève avec la mort. Si cela est vrai, l'unique recours possible pour transiter dans la vie, est de se donner du courage avec des sens provisoires, avec des directions provisoires

auxquelles appliquer notre énergie et notre action.

Et c'est ce qui se passe habituellement mais, pour cela, il est nécessaire de nier la réalité de la mort, de faire *comme si* elle n'existait pas.

Si l'on interroge une personne sur le sens qu'elle donne à sa vie, elle répondra probablement que c'est sa famille, son prochain ou une cause déterminée qui, selon elle, justifie l'existence.

Ce sont ces sens provisoires qui lui donneront une direction pour faire face à l'existence ; mais pour peu que naissent des problèmes avec ses proches, pour peu que la cause embrassée lui procure une désillusion, pour peu que quelque chose change par rapport au sens choisi, l'absurdité et la désorientation reviendront vers leur proie.

Finalement, voilà ce qui arrive avec les sens et les directions de vie provisoires : lorsqu'on les atteint, ils ne sont déjà plus des références et cessent alors d'être utiles pour l'avenir ; si on ne les atteint pas, ils cessent aussi d'être utiles en tant que référence.

Il est vrai qu'après l'échec d'un sens provisoire, il reste toujours l'alternative d'en adopter un nouveau, peut-être opposé à celui qui a échoué. Mais, sens après sens, s'efface au fil des années toute trace de cohérence si bien que la contradiction augmente et, avec elle, la souffrance.

La vie n'a pas de sens si tout s'achève avec la mort. Mais est-il certain que tout s'achève avec la mort ? Est-il sûr qu'on ne puisse trouver une direction définitive qui ne varie pas avec les accidents de la vie ? Comment se situe l'être humain face au problème de tout voir s'achever avec la mort ? Nous examinerons cela après avoir échangé sur ce qui a été dit jusqu'ici.

*(Intervalle et discussions)*

Tout comme nous distinguons trois voies de souffrance, nous observons aussi cinq états liés au problème de la mort et de la transcendance. Toute personne peut se situer dans l'un de ces cinq états.

Le premier état est celui dans lequel une personne a la preuve indubitable - fournie par sa propre expérience et non par son éducation ou son environnement - que la vie est un transit et la mort tout juste un accident.

D'autres personnes ont la croyance que l'être humain se dirige vers une quelconque transcendance. Elles ont acquis cette croyance à travers leur éducation, leur environnement. Elles l'ont acquise non par quelque chose de ressenti, d'expérimenté ou d'évident pour eux, mais plutôt par un enseignement qu'elles acceptent sans aucune expérience.

Il y a un troisième type de position par rapport au sens de la vie : celui des personnes désireuses d'avoir une foi ou d'avoir une expérience. Vous avez certainement rencontré beaucoup de personnes déclarant : « Si je pouvais croire en certaines choses, ma vie serait différente. » On pourrait citer bien des exemples.

Ainsi, certaines personnes ont eu beaucoup d'accidents et de malheurs qu'elles ont surmontés par la foi ou grâce au registre que ces accidents et ces malheurs - transitoires ou provisoires - n'épuisent pas la vie, mais sont une épreuve, une résistance qui fait avancer dans la connaissance, d'une façon ou d'une autre.

Vous avez peut-être même rencontré des personnes qui acceptent la souffrance comme un moyen d'apprentissage. Nous ne parlons pas de celles qui la recherchent - certaines semblant l'affectionner tout particulièrement - mais de celles qui tirent le meilleur parti de ce qui leur arrive ; de celles qui ne cherchent pas la souffrance, bien au contraire, mais qui, dans une telle situation, l'assimilent, l'intègrent et la dépassent.

Il y a donc des personnes qui se trouvent dans cet état : elles n'ont ni foi ni aucune croyance mais aimeraient avoir quelque chose qui leur donne du courage et une direction dans la vie.

Oui, ces personnes existent.

D'autres personnes soupçonnent intellectuellement la possibilité qu'il existe un futur après la mort, qu'il existe une transcendance. Elles considèrent simplement cela comme possible, mais n'ont aucune expérience de transcendance, aucun type de foi et elles n'aspirent pas non plus à avoir cette expérience ou cette foi. Vous connaissez certainement ce type de personnes.

Enfin, il y a celles qui nient toute possibilité de transcendance.

Vous reconnaîtrez aussi ces personnes-là et il est du reste probable que, parmi vous, il y en ait beaucoup qui pensent ainsi.

Avec ces diverses variantes, chacun peut effectivement se situer : il peut se situer parmi ceux qui ont la preuve, et pour ceux-là la transcendance est indubitable ; ou parmi ceux qui ont la foi pour l'avoir assimilée étant enfant ; ou encore parmi ceux qui voudraient avoir une expérience ou une foi ; ou parmi ces autres qui considèrent la transcendance comme une possibilité intellectuelle sans se poser de grands problèmes ; ou enfin parmi ceux qui la nient.

Cependant, la question des diverses positions face au problème de la transcendance ne s'arrête pas là. Il semble exister différents niveaux de profondeur dans chacune de ces positions face à la transcendance. Ainsi, des personnes disent avoir la foi, elles l'affirment mais leurs propos ne coïncident pas avec leur expérience. Nous ne disons pas qu'elles mentent, mais qu'elles parlent de façon superficielle. Elles disent avoir la foi mais peuvent ne plus l'avoir demain.

Donc, dans ces cinq positions, nous observons différents degrés de profondeur liés à la mobilité ou à la fermeté des convictions de ce qui est affirmé. Nous avons connu des personnes dévotes, croyantes, mais qui, à la mort d'un parent ou d'un être cher, ont perdu la foi qu'elles disaient avoir et sont tombées dans le

pire des non-sens. Cette foi était une foi superficielle, une foi de façade, une foi périphérique. À l'inverse, pour d'autres qui ont vécu de grandes catastrophes et affirmé leur foi, tout s'est passé différemment.

Nous avons aussi connu des personnes convaincues de la totale inexistence de la transcendance. On meurt et on disparaît.

Pour ainsi dire, elles avaient foi que tout s'achève avec la mort.

Pourtant, en passant près d'un cimetière, il leur est arrivé de presser le pas et de se sentir inquiètes... Comment cela est-il compatible avec la ferme conviction que tout s'arrête avec la mort ? Il y a donc des gens qui, même dans la négation de la transcendance, ont une position très superficielle.

Ainsi, on peut se situer dans l'un de ces états, mais on peut aussi s'y trouver à différentes profondeurs. À certains moments de notre vie, nous avons cru une chose à propos de la transcendance, et ensuite une autre. Cela a changé, cela est variable, ce n'est pas quelque chose de statique. Cela varie non seulement avec les différents moments de notre vie, mais aussi en fonction des situations. Celles-ci changent et nos croyances sur le problème de la transcendance changent aussi. Et qui plus est, ça peut changer d'un jour à l'autre. Quelquefois je crois une chose précise le matin, puis le soir déjà plus. Ce qui semble être de la plus grande importance - puisque cela oriente la vie humaine - est en fait quelque chose de trop variable. Et cela provoquera en nous le désarroi dans la vie quotidienne.

L'être humain peut donc se trouver dans ces cinq états et à des degrés différents. Mais quel serait alors l'emplacement correct ? Existe-t-il un emplacement correct ou sommes-nous simplement en train de décrire des problèmes sans y apporter de solution ? Pouvons-nous suggérer quel est le bon emplacement face à ce problème ?

Certains disent que la foi est quelque chose qui existe ou n'existe pas chez les individus, qu'elle surgit ou ne surgit pas.

Mais observez cet état de conscience. Quelqu'un peut ne pas avoir du tout la foi mais peut aussi, sans foi ni expérience, désirer l'obtenir ; il peut même comprendre intellectuellement qu'une telle chose peut être intéressante et que s'orienter dans cette direction peut en valoir la peine. Et bien, quand cela arrive, c'est que quelque chose se manifeste déjà dans cette direction.

Ceux qui parviennent à cette foi ou à cette expérience transcendante - même s'ils ne peuvent la définir en termes précis tout comme on ne peut définir l'amour - ceux-là reconnaîtront la nécessité d'orienter d'autres personnes vers le sens ; cependant, ils n'essaieront jamais d'imposer leur paysage à ceux qui ne le reconnaissent pas.

Aussi, en toute cohérence avec ce qui a été énoncé, je déclare devant vous ma foi et ma certitude d'expérience que la mort n'arrête pas le futur ; que la mort, au contraire, modifie l'état provisoire de notre existence pour la lancer vers la transcendance immortelle. Je n'impose pas ma certitude, ni ma foi et cohabite avec ceux qui ont des positions différentes à l'égard du sens. Mais par solidarité, je me sens obligé d'offrir le message qui, selon moi, rend l'être humain heureux et libre. Sous aucun prétexte, je n'élué ma responsabilité d'exprimer mes vérités, même si celles-ci sont discutables pour ceux qui éprouvent le caractère provisoire de la vie et l'absurdité de la mort.

D'autre part, je ne questionne jamais personne sur ses croyances particulières ; et même si je définis clairement ma position sur ce point, je proclame pour tout être humain la liberté de croire ou de ne pas croire en Dieu et la liberté de croire ou de ne pas croire en l'immortalité.

Parmi les milliers et les milliers de femmes et d'hommes qui travaillent solidairement, coude à coude avec nous, se comptent des athées et des croyants, des personnes avec des doutes et d'autres avec des certitudes, et personne n'est interrogé sur sa foi. Tout est présenté comme une orientation pour que chacun décide par lui-même de la voie la mieux à même d'éclairer le sens de sa vie.

Il n'est pas courageux de cesser de proclamer ses propres certitudes mais il est indigne de la véritable solidarité d'essayer de les imposer.

### **Le volontaire**

Commentaires faits pendant une pause devant un groupe d'étude  
Ville de Mexico, Mexique 11 octobre 1980

Il semblerait que de nombreuses personnes qui agissent dans notre Mouvement aient en commun des expériences de volontariat, et non de volontarisme, ce qui est très différent.

Il y a, je crois, beaucoup d'assistantes sociales, d'infirmières, d'enseignants, beaucoup de gens qui, bien qu'ayant une activité rémunérée, ne se sentent pas pour autant récompensés par la rémunération de leur travail. Évidemment, s'ils sont mal payés, ils seront les premiers à protester. Mais, fondamentalement, leurs activités ne s'orientent pas vers eux-mêmes mais vers les autres ; quant à la nécessité d'être rémunéré, elle ne vient qu'ensuite, avec les problèmes de la vie quotidienne ; car bien entendu, ils ne vont pas vivre d'amour et d'eau fraîche ! Alors, que veulent nous dire ces personnes qui, bien que mal payées, continuent à vouloir enseigner ? Et ces autres personnes, les assistants sociaux, dont on ne voit pas très bien ce qu'ils gagnent à réaliser leurs activités, que veulent-ils nous dire ? Dans notre Mouvement, il semblerait que beaucoup de personnes aient des expériences de ce type : Celui-là a organisé un club dans son quartier ;

cet autre a monté une équipe de quelque chose dans sa jeunesse...

Ils viennent rejoindre notre Mouvement et en général, ce sont eux qui mettent tout en marche, et pas les autres. Les autres viennent dans des dispositions différentes, cherchant autre chose, mais par la suite, ils comprennent le sens de ces travaux et se lancent à leur tour. Donc, de nombreuses personnes se mettent en marche dès qu'elles trouvent dans notre travail un sens et une justification intérieure. Elles se mettent en marche tantôt suivant leurs inclinations, tantôt utilisant aussi l'expérience acquise dans leurs actions réalisées auparavant. On peut noter beaucoup d'exemples. Je ne sais pas comment cela se passe ici, à Mexico, mais partout dans le monde, de nombreux amis ont ces caractéristiques et, en général, ce sont eux qui mettent les choses en marche. Ils ont dans leur biographie des expériences de ce type.

Mais pourquoi certaines personnes agissent-elles au-delà de l'attente d'un retour immédiat de leur action désintéressée ?

C'est quoi ça ? Qu'est-ce qu'elles ont dans la tête pour agir de manière si étrange ? Car du point de vue des sociétés de consommation, il s'agit là d'un comportement bien atypique.

Toute personne née, éduquée, ayant évolué dans une société de consommation, et ayant subi son impact et sa propagande, verra nécessairement le monde dans un sens de nutrition personnelle.

Précisons. Je suis un consommateur, je dois donc avaler des choses. Je suis une espèce de grande panse qui doit être remplie. L'idée que quelque chose puisse aussi sortir de moi ne m'effleure même pas. Tout au contraire, je peux dire : « Je donne bien assez pour avoir droit à ces biens de consommation.

Croyez-vous que je ne passe pas assez de temps au bureau ? Croyez-vous que je ne sacrifie pas assez de temps alors que je pourrais ne le consacrer qu'à la consommation ?

Croyez-vous que tout ce temps passé à travailler dans le système au lieu de consommer ne me coûte pas assez cher ? » Effectivement, c'est bien exposé. À sa manière, cette personne échange des heures de travail, des heures-homme contre une rémunération, n'est-ce pas ? Mais sur quoi met-elle l'accent ? Elle ne le met pas sur l'activité qu'elle déploie dans le monde. Elle la considère seulement comme un mal nécessaire pour que le circuit aboutisse en elle. Tous les systèmes, quels qu'ils soient, sont construits sur ce même principe : le consommateur.

La population est en train de devenir névrotique. C'est logique : il y a un circuit d'entrée et un autre de sortie. Si nous bloquons le circuit de sortie, des problèmes vont surgir. Le fait est que la plupart des gens sont dans le "recevoir". Lorsque cette idéologie du "recevoir" se propage, les gens ne peuvent pas s'expliquer pourquoi certains peuvent simplement faire des choses sans rien recevoir en échange. Cela est extrêmement suspect du point de vue de l'idéologie de consommation. En effet, pour quel motif quelqu'un agirait-il sans recevoir une rémunération en contrepartie ? Ce soupçon révèle en réalité une piètre connaissance de l'être humain : on a compris l'utilité en termes d'argent, ignorant qu'il existe l'utilité vitale, l'utilité psychologique. Ainsi, il y en a toujours un qui, malgré son niveau de vie élevé - et bien qu'il ait réglé ses problèmes de travail, de santé, de vieillesse, de retraite - se jette par la fenêtre ou vit toute la journée sous l'emprise de l'alcool ou de la drogue ou encore, un beau jour, assassine son voisin.

Nous revendiquons publiquement quelque chose qui est très dévalorisé. Nous nous réclamons de celui qui saute du lit parce que la maison de son voisin brûle ; de celui qui s'habille rapidement, met son casque, sort en courant, va éteindre l'incendie et qui, en rentrant chez lui (plein de fumée, blessé et roussi, à six heures du matin), se voit jeter des assiettes à la figure par sa petite femme chérie qui lui dit : « Combien te paient-ils, pour ça ?

Tu vas arriver en retard à ton travail. Tu vas créer des problèmes à ta famille avec tes bizarreries ! » Et dans la rue, on le montre du doigt en disant : « Oui, c'est lui le pompier volontaire ». Une sorte d'idiot face à d'autres, qui se sentent si bien avec eux-mêmes qu'ils se jettent par la fenêtre. Normalement, les pompiers volontaires ne se jettent pas par la fenêtre. À leur façon, ils ont empiriquement trouvé une manière d'appliquer leur énergie dans le monde. Ils ont pu non seulement se lancer de manière cathartique dans certaines activités (ce que d'autres peuvent faire aussi à travers le sport, la confrontation ou de bien d'autres façons), mais ils peuvent faire quelque chose de plus.

À la différence des autres, ils peuvent faire quelque chose de beaucoup plus important : mettre dans le monde une signification intérieure. Dans ce sens, ils accomplissent une fonction empiriquement "transférentielle". Ils sont en train d'élaborer des contenus qui partent d'eux et vont vers le monde, et non de répondre à des stimuli conventionnels. La différence est grande entre celui qui est obligé de faire certaines choses contre rémunération et cet autre qui part de son monde intérieur vers le monde extérieur et s'y exprime. Il projette volontairement dans le monde des contenus qui ne sont pas si clairs pour lui-même et qu'il essaie parfois de comprendre avec des mots comme *solidarité*, sans bien saisir le sens profond d'un tel vocable.

Qui plus est, ce pauvre volontaire - sur la tête de qui on balance la vaisselle et dont on se moque - va finir par penser qu'il est effectivement une espèce d'idiot et conclure : « C'est toujours à moi qu'il arrive des trucs comme ça ! » Que dire s'il s'agit d'une volontaire et non d'un volontaire... Dans cette société, c'est encore plus grave !

Finalement, ces volontaires finissent par être humiliés et absorbés par le système car personne ne leur a expliqué la signification de tout cela. Ils savent qu'ils sont différents des autres, mais ne peuvent pas s'expliquer leur manière d'agir. Si nous leur demandons de nous expliquer ce qu'ils y gagnent, ils balbutient

et rentrent les épaules comme s'ils avaient à cacher quelque chose de honteux. Personne ne les a éclairés, personne ne leur a donné les outils suffisants pour s'expliquer et pour expliquer pourquoi ils déversent leur énorme potentiel dans le monde sans attendre de rétribution. Et ce comportement est, évidemment, extraordinaire.

**Intervention publique à Madrid**  
Pavillon des sports de Madrid, Espagne  
27 septembre 1981

Note :

*Invité par la Communauté pour le Développement Humain dans différents pays, Silo entreprit une tournée mondiale pour diffuser ses idées, participant à de nombreux événements publics. Ses exposés furent accompagnés par ceux de ses amis Bittindra Aiyyappa, Saky Binudin, Petur Gudjonsson, Nicole Myers, Salvatore Puleda et Danny Zuckerbrot.*

*Les idées fondamentales présentées par Silo à Madrid furent également exposées à Barcelone, Reykjavik, Frankfort, Copenhague, Milan, Bombay, Colombo, Paris et Mexico. Seules les interventions aux réunions publiques de Madrid et Bombay sont présentées dans ce livre.*

Il y a longtemps, on m'a demandé : « Pourquoi tu n'expliques pas ce que tu penses ? » Alors je l'ai expliqué. Ensuite, d'autres m'ont dit : « Tu n'as pas le droit d'expliquer ce que tu penses » ; alors, je me suis tu. Douze ans se sont écoulés et on me demande à nouveau : « Pourquoi tu n'expliques pas ce que tu penses ? »

Je le ferai donc à nouveau, sachant d'avance qu'on dira une fois de plus : « Tu n'as pas le droit d'expliquer ce que tu penses. »

Rien de nouveau n'a été dit à l'époque, rien de nouveau ne sera dit aujourd'hui.

Eh bien, que disions-nous alors ? Nous disions : « Sans foi intérieure, il y a la peur ; la peur produit de la souffrance ; la souffrance produit de la violence ; la violence produit la destruction, et c'est pourquoi la foi intérieure évite la destruction. »

Aujourd'hui, nos amis ont parlé de la peur, de la souffrance, de la violence et du nihilisme comme facteurs suprêmes de destruction. Ils ont aussi parlé de la foi en soi-même, dans les autres et dans le futur. Ils ont dit qu'il est nécessaire de modifier l'orientation destructive que prennent les événements en changeant le sens des actes humains. De plus, et c'est le point fondamental, ils ont dit comment faire tout cela. Je n'ajouterai donc rien de nouveau.

Je voudrais simplement vous exposer trois réflexions. L'une concerne notre droit d'expliquer notre point de vue, l'autre comment nous sommes arrivés à cette situation de crise totale ; enfin, je voudrais que la dernière réflexion nous permette de prendre une résolution immédiate pour changer la direction de nos vies. Cette résolution devrait se conclure par un acte d'engagement public entre nous tous.

Quel droit avons-nous donc d'expliquer notre point de vue et d'agir en conséquence ? En premier lieu, celui de faire un diagnostic du mal actuel selon nos critères de jugement, même si ceux-ci ne coïncident pas avec ceux qui sont établis. Dans ce sens, nous disons que personne n'a le droit d'empêcher de nouvelles interprétations en s'appuyant sur des vérités qu'il croit absolues. Et quant à notre action, pourquoi devrait-elle offenser les autres puisque nous n'interférons pas dans leurs activités ? Si quelque part dans le monde, on empêche ou on déforme ce que nous disons et faisons, nous pouvons dire qu'il y a là mauvaise foi, absolutisme et mensonge. Pourquoi ne pas laisser la vérité se propager librement ? Pourquoi empêcher les gens, informés librement, de choisir ce qui leur semble raisonnable ?

Alors, pourquoi faisons-nous ce que nous faisons ? Je répondrai en quelques mots. Nous le faisons comme un acte moral suprême. Notre morale est fondée sur ce principe : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent.* » Et si, en tant qu'individus, nous voulons le meilleur pour nous-mêmes, cet impératif moral exige de donner le meilleur aux autres. Qui sont les autres ?

Les autres sont mes plus proches ; et là où s'étendent mes possibilités réelles de donner et de modifier, là se trouvent ceux qui me sont proches. Et si mes possibilités de donner et de modifier s'étendaient à tout le monde, le monde serait mon prochain.

Mais il serait absurde de me préoccuper du monde de façon purement déclamatoire, si mes possibilités réelles n'arrivaient qu'à mon voisin. C'est la raison pour laquelle il y a une exigence minimale dans notre acte moral : éclaircir son environnement immédiat et agir en son sein. Ne pas le faire est contraire à cette morale et nous asphyxie dans un individualisme sans issue.

Cette morale donne une orientation précise à nos actions et définit clairement à qui celles-ci s'adressent. Quand nous parlons de morale, c'est d'un acte libre que nous parlons, qui peut être réalisé ou pas, et nous disons que cet acte se situe au-delà de toute nécessité et de toute mécanique. Voilà quel est notre acte libre, notre acte moral : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent.* » Aucune théorie, aucune excuse n'est au-dessus de cet acte libre et moral. Notre morale n'est pas en crise ; ce sont les autres morales qui sont en crise. Notre morale ne se rapporte pas à des choses, à des objets ou à des systèmes ; notre morale se réfère à la direction des actes humains. Et toute critique, toute contribution que nous faisons ou

apportons est orientée en direction des actes humains.

Il y a un autre point que je dois traiter maintenant. Il a trait à la situation de crise à laquelle nous sommes parvenus. Comment tout cela est-il arrivé et qui sont les coupables ? Je ne ferai pas de ce problème une analyse conventionnelle. Je n'aurai recours ni à la Science, ni aux statistiques. J'utiliserai des images qui parviennent au cœur de chacun.

*Il y a très longtemps, la vie humaine fleurit sur cette planète. Au cours des millénaires, les peuples grandirent séparément et il y eut un temps pour naître, un temps pour jouir, un temps pour souffrir et un temps pour mourir. Individus et peuples, construisant, se succédèrent jusqu'à finalement hériter de la Terre. Ils dominèrent les eaux des mers, volèrent plus rapidement que le vent, traversèrent les montagnes et, avec la voix du tonnerre et la lumière du soleil, ils montrèrent leur pouvoir. Alors, ils virent au loin leur planète, leur planète ronde et bleue, aimable protectrice voilée par ses nuages. Quelle énergie a mû tout cela ? Quel moteur puissant a placé l'être humain dans l'Histoire, si ce n'est la rébellion contre la mort ? Car dès les temps les plus anciens, la mort a accompagné ses pas comme une ombre. Et depuis la nuit des temps, elle a pénétré en lui et a voulu conquérir son cœur. Ce qui fut au départ une lutte continue motivée par les nécessités de la vie devint ensuite une lutte motivée par la peur et le désir. Deux chemins s'ouvrirent : le chemin du oui et le chemin du non. Alors, toute pensée, tout sentiment et toute action furent troublés par le doute entre le oui et le non.*

*Le oui créa tout ce qui permet de surmonter la souffrance. Le non ajouta de la douleur à la souffrance. Aucune personne, aucune relation, aucune organisation ne furent libres ni de leur oui intérieur ni de leur non intérieur. Puis, les peuples séparés établirent des liens et les civilisations se trouvèrent enfin reliées. Les oui et les non de toutes les langues envahirent simultanément les ultimes recoins de la planète.*

Comment l'être humain vaincra-t-il son ombre ? En la fuyant ? En s'y confrontant dans une lutte incohérente ?

Si le moteur de l'Histoire est la révolte contre la mort, révolte toi maintenant contre la frustration et la vengeance. Pour la première fois dans l'Histoire, arrête de chercher des coupables.

Les uns et les autres sont responsables de ce qu'ils ont fait, mais personne n'est coupable de ce qui est arrivé.

Souhaitons que l'on puisse déclarer dans ce jugement universel : « Il n'y a pas de coupables » et que s'établisse comme obligation morale pour tout être humain de se réconcilier avec son propre passé. Cela commencera en toi et en moi, ici et maintenant, et nous serons responsables que cela se poursuive parmi ceux qui nous entourent et ce, jusqu'à parvenir au dernier recoin de la Terre.

Si la direction de ta vie n'a pas encore changé, tu as besoin de le faire ; mais si ta vie a déjà changé, tu as besoin de renforcer cette direction. Pour que tout cela soit possible, accompagne moi dans un acte libre, courageux et profond qui soit aussi un engagement.

Face à notre propre futur, demandons-nous : « *Est-il nécessaire pour moi et pour les autres que la direction de ma vie change ou se renforce ?* »

Alors, en silence, écoutons la voix intérieure qui surgit en nous...

« *Est-il nécessaire pour moi et pour les autres que la direction de ma vie change ou se renforce ?* »

« *Est-ce que je veux changer ou renforcer la direction de ma vie ?* »

« *Ai-je foi que changera ou se renforcera la direction de ma vie ?* »

« *Alors que jaillissent en moi la force et la lumière de la vie.* »

Aujourd'hui et non demain, va vers la réconciliation, embrasse ton conjoint et ton enfant, ta mère et ton père, embrasse ton ami et ton ennemi, et dis-leur à cœur ouvert : « *Quelque chose de grand et de nouveau s'est produit aujourd'hui en moi* ».

Puis explique-leur ce qui s'est passé afin qu'ils puissent eux aussi apporter ce message.

Paix, Force et Joie pour tous !

### **Échange avec la Sanga bouddhiste de Sarvodaya**

Collectivité agricole de Sri Lanka.

Colombo, Sri Lanka 20 octobre 1981

Je salue la Sanga... les frères, les sœurs, les anciens et toutes les personnes présentes.

Le docteur Ariyaratne nous a traités avec beaucoup de considération et a tenu des propos exagérément élogieux à notre égard.

Lorsque nous sommes arrivés dans ce centre, nous avons vraiment été impressionnés par la sobriété ambiante et la valeur du travail. Nous avons fréquemment parlé d'humaniser la Terre, mais humaniser la Terre doit se traduire dans la pratique. Humaniser la Terre peut en rester seulement au stade d'une idée.

Or, ici, nous avons vu qu'humaniser la Terre se réalise dans la pratique. Par-dessus tout, nous avons senti une force morale en marche. À l'inverse, nous avons vu sous toutes les latitudes que la Terre se déshumanise, que le monde entier se déshumanise.

Je viens d'une région principalement agricole et, en peu d'années, j'ai constaté combien les campagnes

se sont dépeuplées et combien la population s'est concentrée dans les villes ; j'ai constaté à quel point la famille traditionnelle s'est désintégrée et comment les personnes âgées ont été de plus en plus délaissées.

Les campagnes se sont dépeuplées et les zones urbaines ont grossi, entourées de banlieues peuplées de gens plongés dans la pauvreté. Si les chiffres de l'ONU sont exacts, en 1950, la moitié de la population mondiale vivait à la campagne et l'autre moitié en ville, au village ou dans les hameaux. Selon la tendance qu'indiquent les statistiques, il semblerait que vers l'an 2000 plus de 90% des travailleurs de la planète vivront dans les villes.

Cela aura des conséquences explosives à tous points de vue.

Le travail que nous avons vu à Sarvodaya et dans ses organismes sociaux, et qui est en rapport avec la décentralisation et la création de centres ruraux intégraux, est un concept qui offre au monde entier de nouvelles perspectives. La question est de savoir si nous pourrions intégrer les nouvelles générations dans des centres comme ceux que l'on trouve ici, où les services de santé et d'éducation ainsi que la possibilité de travail pour tous sont à portée de main. Même la culture et les centres universitaires pourraient se trouver dans ces zones rurales...

Le processus mondial auquel nous assistons est un processus de concentration continue dans les villes ; concentration du capital entre les mains d'une poignée de personnes, concentration urbaine et concentration dans tous les sens du terme. Les décentralisations apparentes ne font que rompre l'ordre précédent et promeuvent en fait des concentrations à un autre niveau.

Alors que les États se désintègrent, le para-État connaît, quant à lui, une concentration ; les entreprises publiques se désintègrent, en revanche, les trusts et le capital financier se renforcent.

Il semblerait qu'aucune force centrifuge ne se manifeste. Tout est en train de se concentrer, et la déconcentration apparente ne serait en fait qu'une étape dans la rupture avec les schémas antérieurs, pour finalement aboutir à une concentration plus grande encore.

Par ailleurs, l'être humain s'est transformé en consommateur.

L'être humain pense que tout se termine en lui et que tout est en fonction de lui. Ici, à Sarvodaya, on propose de nouvelles idées, de nouveaux comportements et une direction opposée à celle dont nous venons de parler. L'être humain n'y est pas considéré comme un consommateur ; il s'agit simplement de répondre à ses nécessités de base. Ici, il s'agit de distribuer et de décentraliser, d'amener la culture jusqu'à la campagne. En définitive, il s'agit de déconcentrer ce processus compulsif du monde actuel. Il est d'une importance primordiale de comprendre cette expérience. Indépendamment du succès qu'elle aura ou pas, elle s'inscrit dans le futur ; elle est une action valable en soi.

D'autre part, je crois avoir compris la vision de l'homme et de la société qui imprègne Sarvodaya... Il semblerait que l'homme ne soit pas considéré ici comme un être isolé, mais comme étant en relation sociale. L'idée de compassion est en toile de fond à cette action qui ne finit pas en soi-même mais parvient à l'autre. Ici, il m'a semblé percevoir que l'on se préoccupe non pas de sa propre souffrance mais de la souffrance de l'autre.

C'est exactement le point de vue que nous soutenons depuis bien longtemps. Nous, nous ne disons pas que les problèmes se résolvent dans la conscience de chacun ; nous disons qu'il est nécessaire de sauter par-dessus le problème personnel et d'aller vers la douleur de l'autre. C'est là un acte moral par excellence : *« Traite les autres comme tu voudrais qu'ils te traitent. »*

Il y a des gens qui pensent avoir beaucoup de problèmes personnels et qui, à cause de ces problèmes, ne font rien pour les autres. Il est extraordinaire de voir en Occident combien les gens ayant un bon niveau de vie sont dans l'impossibilité d'aider les autres car ils croient avoir d'innombrables problèmes. En revanche, nous avons vu les couches les plus pauvres de la population avoir d'énormes et de réelles difficultés, mais avoir aussi la capacité d'aller vers les autres, de partager leur nourriture et de dépasser leur souffrance dans des actes continuels de solidarité.

Ici, nous avons vu cette même force morale, mais d'une manière organisée et en expansion ; cette force qui va vers les autres et qui nous permet de nous améliorer nous-mêmes dans la mesure où nous contribuons au dépassement de la souffrance des autres. Nous connaissons peu de choses sur ce centre, mais nous avons bien remarqué le regard des enfants de la rue qui ont été recueillis ; nous avons observé le sourire et le comportement de ceux qui travaillent ici, et nous avons compris que, derrière tout cela, une nouvelle force morale s'est remise en marche.

Ceci est un grand mouvement social, ou plus précisément un mouvement spirituel, mais que je définirais comme une grande force morale en marche. Je peux transmettre une impression fort valable du peu que j'ai vu de Sarvodaya. Mais je dois dire que j'ai besoin de plus de temps pour en tirer les enseignements.

Je vous remercie de l'attention que vous m'avez accordée.

- *Nous voudrions écouter votre message. Dans le Bouddhisme Theravada, Sila est la règle morale qui mène à l'action juste ; mettez-là en évidence.*

- Révérend, mon message est assez simple et applicable jour après jour. C'est un message qui se réfère à l'individu et à son milieu immédiat. Ce n'est pas un message qui se réfère au monde en général. Il se réfère aux personnes qui aiment, vivent et souffrent en compagnie de leurs conjoints, de leurs familles, de leurs amis, en compagnie de ceux qui les entourent.

Le monde connaît de graves problèmes, mais il serait disproportionné de vouloir le changer si ce n'est

pas dans mes possibilités réelles de le faire. L'unique chose que je puisse faire est de changer mon milieu immédiat et, d'une certaine manière, moi-même. Mais si mes possibilités d'action et de transformation pouvaient parvenir plus loin, alors mon prochain serait au-delà de mon conjoint, de mon ami, de mon compagnon de travail.

Nous disons qu'il faut avoir conscience de ses propres limites pour réaliser une action sensée et efficace. Par conséquent, partout où nous passons, nous proposons la formation de petits regroupements d'individus avec leur milieu immédiat. Ces groupes peuvent être de tous types, urbains ou non urbains, et doivent convoquer tous les volontaires qui veulent sauter par-dessus leurs propres problèmes pour aller vers les autres. Dans la mesure où grandiront ces petits groupes, ils se connecteront entre eux et leurs possibilités de transformation grandiront aussi.

Sur quoi se base cette croissance et qu'est-ce qui unit ces groupes ? Elle est fondée sur l'idée que donner est mieux que recevoir, que tout acte qui a pour finalité soi-même engendre contradiction et souffrance, et que les actions qui trouvent leur aboutissement dans l'autre sont les seules capables de nous faire dépasser notre propre souffrance.

Ce n'est pas la sagesse qui peut permettre à l'homme de dépasser sa propre souffrance. On peut avoir une pensée juste et une intention juste, mais l'action juste peut manquer. Il ne peut y avoir d'action juste qui ne soit inspirée par la compassion.

Cette attitude humaine fondamentale qu'est la compassion, cet acte humain qui va vers l'autre constitue la base de toute croissance individuelle et sociale.

Comme vous le savez, ces choses-là ont déjà été dites depuis très longtemps, aussi, nous ne disons rien de nouveau, mais nous essayons de faire prendre conscience que cet enfermement, cet individualisme, ce retour des actions sur soi-même produit une désintégration totale de l'homme d'aujourd'hui. Néanmoins, et en dépit de la simplicité de ces idées, il y a beaucoup d'endroits où celles-ci ne semblent pas faciles à comprendre.

Beaucoup pensent, en effet, que s'enfermer dans ses propres problèmes permet au moins d'éviter de nouvelles difficultés. Bien sûr, ceci n'est pas vrai. C'est même plutôt le contraire qui arrive : la contradiction personnelle contamine le milieu immédiat.

Quand je parle de contradiction, je parle d'actes préjudiciables à soi-même. Lorsque je fais des choses contraires à ce que je ressens, je me trahis moi-même. Cela crée une souffrance permanente qui ne reste pas seulement en moi mais contamine tous ceux qui m'entourent. Cette souffrance, apparemment individuelle, qui naît de la contradiction, devient une souffrance sociale.

Il n'y a qu'un seul acte qui permette à l'être humain de rompre avec sa contradiction et sa souffrance permanentes.

C'est l'acte moral par lequel l'être humain se tourne vers les autres pour les aider à surpasser leur souffrance. Après avoir aidé l'autre à dépasser sa souffrance, je me souviens ensuite de ma propre bonté ; à l'inverse, lorsque j'accomplis un acte qui me met en contradiction avec moi-même, je m'en souviens ensuite comme quelque chose qui a détourné ma vie. Ainsi, les actes contradictoires inversent la roue de la vie alors que les actes qui aboutissent en l'autre dans le but de dépasser la souffrance mettent en marche la roue de la vie.

Tout acte qui se termine en soi va fatalement vers la contradiction et va contaminer le milieu immédiat. Même la sagesse pure, la sagesse intellectuelle, mène à la contradiction si elle reste à l'intérieur de soi-même. Il est temps d'agir et cette action consiste à aider les autres à dépasser leur propre souffrance.

Voilà quelle est l'action juste : la compassion, l'acte moral par excellence.

- *Cette idée que « les uns aident les autres » ne comporte-t-elle pas le danger « que l'aveugle aide l'aveugle » ?*

- Révérend, il est possible qu'un aveugle utilise d'autres sens, qu'il perçoive dans la nuit le bruit d'une cascade très lointaine ou le glissement d'un serpent. Il est donc possible pour un aveugle qui prend appui sur d'autres sens d'avertir d'un danger ceux qui n'ont pas la finesse de son ouïe. Et j'ajouterai que cet aveugle n'est pas seulement utile pour quelqu'un de même condition que lui, mais aussi pour ceux qui ont des yeux ne leur servant à rien la nuit.

- *Pour que cette harmonie puisse se produire en nous, il est nécessaire d'agir sur nous-mêmes. Un enfant grandit tout naturellement, sans y penser, et sa conduite n'a pas encore de direction et ce, jusqu'à ce qu'il apprenne quelque chose sur lui-même. Les forces de la nature agissent aussi sans direction, sans avoir conscience de ce qu'elles font.*

- Révérend, l'être humain apprend aussi en faisant, et c'est dans la mesure où il fait qu'il apprend. Quelqu'un apprend à taper à la machine au fur et à mesure qu'il exerce ses mains ; de réussite en erreur, il va perfectionner ses mouvements. Nous disons que c'est à travers l'action que nous apprenons. Le fait même de penser est une action primaire de la conscience. Bien sûr, ce n'est pas la même chose de penser en divaguant que de penser en donnant une direction à sa pensée. Le fait de penser dans une direction implique déjà une action dans la conscience ; et même si je me propose de cesser de penser ou de faire le vide, j'agis dans cette direction.

- *Nous nous demandons : est-ce l'action qui prime sur la pensée ou c'est la pensée qui précède l'action ?*

- Révérend, selon nous, il n'y a ni cause, ni effet linéaire.

Il s'agit d'un circuit qui se réalimente sans cesse, où une chose revient sur une autre, et ceci produit croissance. Mis en images visuelles et vu de dessus, ce processus est circulaire ; il ressemble à une roue. Si nous l'observons latéralement, nous comprenons qu'il s'agit d'une spirale en mouvement qui grandit à chaque tour. Ainsi, une personne peut ne pas savoir une chose, mais si elle travaille sur le point en question, son expérience s'enrichira et de cet enrichissement surgiront des idées qui s'appliqueront à nouveau sur ce même point. En ce sens, l'être humain a grandi par rapport à d'autres êtres vivants. Il a grandi en se confrontant à la douleur de son propre corps, en essayant d'obtenir de la chaleur, un abri, de la nourriture et en prévoyant les attaques physiques que la nature allait soumettre à sa faiblesse. De réussite en erreur, il a ainsi transformé la nature. Maintenant, il doit rétablir l'équilibre... en agissant, en apprenant et en grandissant toujours. C'est par cette idée que je répondrais à la question concernant la pensée et l'action.

- *Malheureusement, l'être humain rencontre des difficultés en se confrontant à la nature, et cela lui amène de la souffrance.*

- Révérend, vous avez malheureusement raison. Jusqu'à ce jour, l'être humain a souffert de cette confrontation ; mais nous devons aussi nous rappeler qu'il a appris à travers cette souffrance.

En réalité, le progrès a surgi de la rébellion contre la souffrance, contre la mort. La rébellion contre la mort a été le moteur de l'histoire humaine. Mais c'est certain : l'homme a énormément souffert.

Nous savons qu'il y a une grande différence entre la douleur et la souffrance. La douleur est physique et pourra être supprimée quand l'organisation sociale et la science seront suffisamment développées. De fait, la douleur physique peut être dépassée.

La médecine le prouve, le progrès social nous le démontre.

Mais la souffrance mentale est une chose très différente.

Il n'existe ni science, ni organisation sociale qui permette de la dépasser. L'être humain a grandi au fur et à mesure qu'il a réussi à surmonter une grande part de sa douleur physique, mais il n'a pas dépassé sa souffrance mentale. Et la mission accomplie par les grands messages et les grands enseignements est précisément de nous faire comprendre que le dépassement de la souffrance nécessite des conditions très précises, dont on ne peut cependant rien dire aujourd'hui. Tels sont les enseignements, et nous les respectons tels qu'ils sont.

Dans ce monde de la perception, dans ce monde de l'immédiat, dans ce monde perçu par la conscience comme une somme d'agrégats et où la perception et la mémoire illusoires produisent en moi une conscience illusoire et une conscience du moi illusoire, dans ce monde où je suis provisoirement plongé, dans ce monde je fais le nécessaire pour dépasser la douleur et j'essaie de faire en sorte que la science et l'organisation sociale prennent une direction conduisant à l'amélioration de la vie humaine. Je comprends aussi que, lorsque l'être humain aura *réellement* besoin de dépasser la souffrance mentale, il devra en appeler à des compréhensions qui déchirent le voile de Maya, qui déchirent l'illusion. Mais dans l'immédiat, le chemin juste doit passer par la compassion et l'aide pour dépasser la douleur.

### **Acte public à Bombay**

Plages de Chowpatty

Bombay, Inde 1er novembre 1981

Dans un petit village campagnard, au pied des montagnes les plus hautes de l'Occident, dans la lointaine Amérique du Sud, nous avons délivré notre premier message.

Que disions-nous alors ?

Nous disions : « *Sans foi intérieure, sans foi en soi-même, il y a de la peur. La peur produit de la souffrance ; la souffrance produit de la violence ; la violence produit la destruction, et c'est pourquoi la foi en soi surpasse la destruction.* »

Et nous disions aussi : « *Il y a de nombreuses formes de violence et de destruction. Il y a une violence physique, une violence économique, une violence raciale, une violence religieuse, une violence psychologique et une violence morale.* » Et nous dénoncions les formes de violence ; alors, on nous a dit de nous taire. Nous nous sommes tus, mais auparavant nous avons expliqué : « *Si nos propos sont faux, ils disparaîtront rapidement. S'ils sont vrais, aucun pouvoir dans le monde ne sera capable de les arrêter.* »

Douze années de silence se sont écoulées et maintenant, nous parlons à nouveau ; et des milliers et des milliers de personnes nous écoutent sur les différents continents de la Terre.

Et maintenant, l'Occident cynique nous dit : « *Comment se peut-il que quelqu'un t'écoute alors que tu ne promets ni argent, ni bonheur, si tu ne fais pas de miracles et ne guéris personne, si tu n'es pas un maître mais simplement un homme comme tout le monde ? Il n'y a rien d'extraordinaire en toi : tu n'es pas un exemple à suivre, tu n'es pas un homme sage ou quelqu'un qui a découvert une nouvelle vérité... De plus, tu ne parles même pas notre propre langue ! Comment est-il possible que quelqu'un veuille t'écouter ? »*

Oh ! Frères d'Asie, les peuples d'Occident ne comprennent pas la voix qui parle de cœur à cœur !

Ils sont parvenus à un certain niveau de développement matériel.

Ils ont atteint un niveau matériel dont nous avons besoin nous aussi. Mais nous voulons le

développement et le progrès sans leur suicide, sans leur alcoolisme, sans leur drogue, sans leur folie, sans leur violence, sans la maladie et la mort qu'ils engendrent.

Nous, nous sommes des gens communs, mais nous ne sommes pas cyniques ; et quand nous parlons de cœur à cœur, les hommes bons, sous toutes les latitudes, nous comprennent et nous aiment.

Et que disons-nous aujourd'hui d'ici, en Inde, cœur palpitant du monde ? Depuis cette Inde, dont le réservoir spirituel a été un enseignement et une réponse pour ce monde à l'esprit malade, nous disons : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent.* »

Il n'y a pas d'acte humain supérieur à celui-ci ; il n'y a pas de morale plus élevée que celle-là. Et quand l'être humain comprend ceci et le met en pratique quotidiennement, à toute heure du jour, il progresse et fait progresser les autres avec lui.

La Terre se déshumanise ; la vie se déshumanise et les gens perdent foi en eux-mêmes et dans la vie. C'est pour cela qu'humaniser la Terre, c'est humaniser les valeurs de la vie. Que peut-il y avoir de plus important que de surmonter la douleur et la souffrance chez les autres et en soi-même ? Faire progresser la science et la connaissance est une valeur si cela va dans le sens de la vie. La production et la distribution équitable des moyens de subsistance, la médecine, l'éducation, la formation d'intellectuels ayant une sensibilité sociale sont des tâches qui doivent être entreprises avec l'enthousiasme et la foi que mérite toute œuvre ayant pour combat le dépassement de la douleur chez les autres.

Ce qui est bon, c'est tout ce qui améliore la vie.

Ce qui est mauvais, c'est tout ce qui s'y oppose.

Ce qui est bon, c'est ce qui unit un peuple.

Ce qui est mauvais, c'est ce qui le désunit.

Ce qui est bon, c'est d'affirmer : « *Il y a encore un futur.* »

Ce qui est mauvais, c'est de dire : « *Il n'y a ni futur ni sens à la vie.* »

Ce qui est bon, c'est de donner aux peuples foi en eux-mêmes.

Ce qui est mauvais, c'est le fanatisme qui s'oppose à la vie.

Humaniser la Terre, c'est aussi humaniser ceux qui ont influence et pouvoir de décision sur les autres pour qu'ils écoutent la voix de ceux qui ont besoin de surmonter la maladie et la pauvreté. Notre communauté s'inspire des grands enseignements qui prônent la tolérance entre les hommes. Et cette tolérance va plus loin car elle place ce principe comme la plus haute valeur de tout acte humain : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent.* »

Nous pourrions commencer à humaniser la Terre uniquement si nous mettons en pratique ce principe opposé à l'insensibilité, à l'égoïsme et au cynisme. Notre communauté est une force morale tolérante et non-violente qui prône comme la plus haute valeur : « *Traite les autres comme tu veux qu'ils te traitent.* » Ceci est l'élan moral qui doit inspirer les nouvelles générations et que doit mettre en pratique celui qui désire vraiment commencer à humaniser notre Terre. De nombreuses personnes veulent se perfectionner ; beaucoup veulent dépasser leur confusion intérieure et leur maladie spirituelle et croient qu'elles peuvent le faire en fermant les yeux sur le monde dans lequel elles vivent.

Moi, je dis qu'elles ne pourront croître spirituellement que dans la mesure où elles commenceront par aider les autres à dépasser la douleur et la souffrance. C'est pourquoi nous proposons d'agir dans le monde. Il ne s'agit pas d'abandonner le parti ou l'organisation auxquels on appartient, tout au contraire. Si quelqu'un croit que son organisation peut contribuer à dépasser la douleur et la souffrance, il doit y militer avec enthousiasme ; et si cette organisation a des défauts, il doit encourager leur rectification et les transformer en outils au service de l'humanisation. Car si la foi en soi-même - foi en sa propre capacité à contribuer au progrès - ne se renouvelle pas, si la foi dans les possibilités de changement des autres - même s'ils ont des défauts - ne se renouvelle pas, nous resterons paralysés devant l'avenir ; et alors, ce sera la déshumanisation de la Terre qui triomphera.

Former des communautés de familles, de collègues de travail, d'amis, de voisins ; les former dans les villes et dans les campagnes comme une force morale qui donne aux individus et aux groupes humains foi en eux-mêmes, ce sera grandir spirituellement en regardant le visage de son frère pour que lui aussi puisse croître.

Et si tu crois en Dieu, considère son infinie bonté et son dessein pour qu'un jour l'être humain se mette debout et honore la Terre en l'humanisant.

Tu dois commencer une vie nouvelle et tu dois avoir foi dans ta capacité de le faire. Pour rendre cela possible, accompagne moi dans un acte libre, courageux et profond, qui soit en plus un engagement de réconciliation. Va vers tes parents, ton conjoint, tes compagnons, tes amis et tes ennemis et dis-leur à cœur ouvert : « *Quelque chose de grand et de nouveau s'est produit en moi aujourd'hui.* » Puis explique-leur ce message de réconciliation.

Je voudrais répéter ces phrases :

Va vers tes parents, ton conjoint, tes compagnons, tes amis et tes ennemis et dis-leur à cœur ouvert « *Quelque chose de grand et de nouveau s'est produit en moi aujourd'hui.* »

Puis explique-leur ce message de réconciliation.

Paix, force et joie pour tous !

**À propos de l'humain**  
Causerie devant un groupe d'étudiants  
Tortuguitas, Buenos Aires, Argentine 1er mai 1983

La compréhension du phénomène humain en général est une chose et mon propre registre de l'humanité de l'autre en est une autre, bien différente.

Étudions le premier point, c'est-à-dire la compréhension du phénomène humain en général.

Si l'on dit que ce qui caractérise l'humain est la sociabilité, le langage ou la transmission d'expérience, on ne définit pas exactement l'humain car nous trouvons aussi toutes ces manifestations dans le monde animal, bien que développées de façon élémentaire. En effet, dans des organisations comme la ruche, le banc de poissons ou le troupeau, nous observons un mécanisme de reconnaissances mutuelles d'ordre chimique avec, en conséquence, attirances ou rejets. Il existe aussi des organismes hôtes, parasites ou symbiotiques, où l'on reconnaît, sous forme élémentaire, un mode d'organisation que nous retrouvons sous une forme plus évoluée chez certains groupes humains... Nous trouvons également une sorte de "morale" animale ainsi que des sanctions sociales à l'encontre de ceux qui la transgressent, même si, d'un point de vue extérieur, on peut interpréter ces conduites par l'instinct de conservation de l'espèce ou par une imbrication de réflexes conditionnés ou inconditionnels. Les rudiments techniques ne sont pas non plus étrangers au monde animal, pas plus que ne le sont les sentiments d'affection, de haine, de peine et de solidarité entre membres d'un même groupe, entre groupes ou entre espèces.

Alors, qu'est-ce qui définit l'humain en tant que tel ? Ce qui le définit, c'est sa dimension historico-sociale qui se reflète dans sa mémoire personnelle. Tout animal est toujours le premier animal, mais chaque être humain est son milieu historique et social ; de plus, il est réflexion sur le milieu et contribution à la transformation ou à l'inertie de ce milieu.

Pour l'animal, le milieu est le milieu naturel. Pour l'être humain, le milieu est le milieu historique et social, la transformation de ce milieu et, bien sûr, l'adaptation de ce qui est naturel aux nécessités immédiates et à plus long terme. Donner une réponse différée face à un stimulus immédiat, donner un sens, une direction à son action quant à un futur calculé (ou imaginé) est une caractéristique nouvelle de l'être humain par rapport au système "d'idéation", de comportement et de vie des représentants du règne animal. L'amplification de l'horizon temporel de la conscience humaine permet à l'humain ces délais face aux stimuli et de les situer dans un espace mental complexe. Cela le rend capable d'effectuer des délibérations, des comparaisons et d'en tirer des conclusions hors du champ perceptif immédiat.

En d'autres termes, il n'existe pas de "nature" humaine en l'être humain, à moins que cette "nature" ne soit considérée comme une capacité différente de celle de l'animal de se mouvoir dans des temps au-delà de l'horizon de perception. Autrement dit, s'il y a quelque chose de "naturel" dans l'être humain, ce n'est pas dans un sens minéral, végétal ou animal : ce qui est "naturel" en lui est précisément le changement, l'Histoire, la transformation.

Cette idée de changement s'accorde mal avec l'idée de "nature", et c'est pourquoi nous préférons ne pas utiliser le mot "nature" tel qu'il a été utilisé jusqu'à présent et qui, de plus, a servi à justifier tant de déloyautés envers l'être humain. Par exemple, on a appelé "naturels" ou "aborigènes", les natifs d'un endroit parce qu'ils étaient différents des conquérants venus d'ailleurs. Pour présenter quelques différences morphologiques ou rudimentaires, des races ont été assimilées à des espèces de nature différente à l'intérieur même de l'espèce humaine ; et ainsi de suite. On a ainsi défini un ordre "naturel" et le changer devenait un péché à l'encontre de ce qui était établi de façon définitive. Des races différentes, des sexes différents, des positions sociales différentes étaient établis à l'intérieur d'un ordre supposé naturel et que l'on devait conserver de façon permanente.

C'est ainsi que l'idée de nature humaine a servi un ordre naturel de production ; mais celui-ci s'est fracturé à l'époque de la transformation industrielle. Aujourd'hui, il reste encore des vestiges de cette idéologie zoologique de la nature humaine.

Dans la psychologie, par exemple, on parle toujours de certaines facultés naturelles, comme la "volonté" et d'autres semblables.

Les idées de droit naturel, d'État comme projection de la nature humaine, etc., n'ont rien apporté d'autre que leur quota d'inertie historique et de négation de la transformation.

Si la coprésence de la conscience humaine est effective grâce à son énorme faculté d'amplification temporelle et si son intentionnalité permet de projeter un sens, l'être humain se caractérise alors par le fait d'être et de faire le sens du monde. Comme il est dit dans *Humaniser la Terre* : « *Toi qui donnes mille noms, toi qui donnes du sens, toi qui transformes le monde... tes pères et les pères de tes pères se perpétuent en toi.*

*Tu n'es pas un bolide qui tombe, mais une brillante flèche qui vole vers les cieux. Tu es le sens du monde et, quand tu clarifies ton sens, tu illumines la Terre. Je te dirai quel est le sens de ta vie ici : humaniser la Terre. Qu'est-ce qu'humaniser la Terre ? C'est dépasser la douleur et la souffrance, c'est apprendre sans limite, c'est aimer la réalité que tu construis... »*

Nous sommes donc très loin de l'idée de nature humaine.

Nous sommes même à l'opposé. Je veux dire que si le naturel a asphyxié l'humain au moyen d'un ordre imposé par l'idée de permanence, nous disons maintenant le contraire : le naturel doit être humanisé et cette humanisation du monde fait de l'homme un créateur de sens, de direction, de transformation. Si ce sens est libérateur des conditions de douleur et de souffrance supposées "naturelles", est donc véritablement humain ce qui va au-delà du naturel ; sont véritablement humains ton projet, ton futur, ton enfant, ta brise, ton aurore, ta tempête, ta colère et ta caresse. C'est ta crainte et ton désir ardent d'un futur et d'un nouvel être humain libre de douleur et de souffrance qui sont véritablement humains.

Étudions le second point : le registre que j'ai de l'humanité des autres.

Tant que je ne percevrai de l'autre que sa présence "naturelle", l'autre ne sera qu'une présence objectale, ou plus précisément animale. Tant que ma perception de l'horizon temporel de l'autre sera anesthésiée, l'autre n'aura pas plus de sens qu'en tant que "pour-soi". La nature de l'autre sera un "pour-soi". Mais en construisant l'autre dans un "pour-soi", je me constitue et je m'aliène dans mon propre "pour-soi". Je veux dire que si "je suis pour-soi", je ferme mon horizon de transformation. Celui qui chosifie se chosifie lui-même et ferme ainsi son horizon.

Tant que je n'expérimenterai pas l'autre au-delà du "pour moi", mon activité vitale n'humanisera pas le monde. Dans mon registre intérieur, l'autre devrait être une chaude sensation de futur ouvert qui ne se termine même pas dans le non-sens chosifiant de la mort.

Sentir l'humain dans l'autre, c'est sentir la vie de l'autre comme un bel arc-en-ciel multicolore, qui s'éloigne à mesure que je veux retenir, attraper, enlever son expression. Tu t'éloignes, et je me sens réconforté si j'ai contribué à briser tes chaînes, à surpasser ta douleur et ta souffrance. Et si tu viens avec moi, c'est parce que, dans un acte libre, tu te constitues en tant qu'être humain, et non seulement parce que tu es né "humain". Je sens en toi la liberté et la possibilité de te constituer en être humain.

Et mes actes trouvent en toi ma cible de liberté. Alors, pas même ta mort n'arrêtera les actions que tu as mis en marche car tu es par essence temps et liberté.

Ainsi, j'aime chez l'être humain son humanisation croissante.

Dans ces moments de crise et de chosification, dans ces moments de déshumanisation, j'aime sa possibilité de réhabilitation future.

### **La religiosité dans le monde actuel**

Maison de la Suisse

Buenos Aires, Argentine 6 juin 1986

*Note :*

(Présentation de Silo par un membre fondateur de la Communauté pour le Développement Humain) « Lorsque l'on présente un conférencier, il est d'usage de citer ses interventions passées et leurs circonstances... C'est ce que nous ferons aujourd'hui.

*Le premier exposé public de Silo ne fut pas autorisé à cause de l'état de siège décrété par le régime militaire de l'époque. Les autorités consultées sur la possibilité de donner la conférence hors des centres urbains donnèrent leur autorisation, tout en faisant remarquer de façon sarcastique que « parler aux pierres » n'était pas interdit. Ainsi, le 4 mai 1969, dans un site montagneux proche de Mendoza et connu sous le nom de Punta de Vacas, Silo parla devant un nombre restreint de personnes harcelées par des hommes armés. Quoiqu'il en soit, la CBS retransmit au-delà des pierres le message au monde, par le biais de 250 chaînes de T.V. Le 20 juillet de la même année, à Yala, province de Jujuy, lors d'une conférence également en plein air, la police dispersa les participants. Il n'y eut pas de conférence.*

*Le 26 septembre dans le quartier de Yapeyú à Cordoba, il y eut des gaz lacrymogènes, 60 arrestations et pas de conférence. Malgré un léger attentat lors d'une conférence de presse le 21 octobre à Buenos Aires, nous communiquâmes notre décision de faire une nouvelle tentative. Le 31 octobre sur la place Once, ce furent les gaz lacrymogènes, 30 arrestations et toujours pas de conférence.*

*Grâce au changement dans les hautes sphères militaires, l'autorisation fut donnée de faire de petits cours privés sur des thèmes spécifiques. Cela se passa les 16, 17, 18 et 19 août 1972. Puis vint un gouvernement civil, supposé démocratique puisque élu par le peuple. Silo fit donc une conférence privée à Cordoba. Ce jour-là, le 15 août, il y eut 80 arrestations. Le 17 août à Mar del Plata, les forces de l'ordre interrompirent la conférence.*

*Résultat : 150 arrestations. La dernière tentative dans cette même salle, le 13 septembre 1974, se solda par l'emprisonnement de 500 personnes, et Silo fut incarcéré à la prison de Villa Devoto (Buenos Aires)... C'était une période de gouvernement démocratique.*

*Puis il y eut l'explosion d'une maison, le 15 octobre 1974 à Mendoza.*

*11 compagnons furent emprisonnés pendant 6 mois et 2 autres furent assassinés le 24 juillet 1975 à La Plata. Il y eut une telle persécution que des centaines de compagnons furent licenciés de leur travail et que certains s'exilèrent et se dispersèrent.*

*Après le nouveau coup d'État militaire, organiser des conférences devenait impensable dans notre pays. Cependant, la nouvelle courut que Silo en donnerait toute une série en Europe et en Asie. Le 12 août 1981,*

*une semaine avant son départ, un attentat par balles fut commis contre lui. À son retour, la maison d'édition Bruguera, qui venait de publier l'un de ses livres, l'invita à parler lors de la présentation à la 8e Foire internationale du livre à Buenos Aires qui eut lieu le 10 avril 1982. Seules 20 personnes furent autorisées à pénétrer dans l'enceinte, sous prétexte que « le plancher était en mauvais état ».*

*Nous ajouterons à tout ce qui vient d'être relaté la continuelle et malveillante déformation des faits par la presse de ces régimes passés, et nous comprendrons de quelle monnaie fut payée la parole pacifiste et la méthodologie de la non-violence.*

*Comme nous sommes revenus à un régime démocratique, Silo donnera aujourd'hui son opinion sur la religiosité, un autre jour sur la politique ; plus tard, il aura l'occasion d'aborder d'autres sujets. Nous n'avons plus qu'à espérer maintenant qu'il n'y aura plus d'inconvénients. »*

Quelle utilité peut-il y avoir à traiter le thème de la religiosité dans le monde actuel ? Cela dépend. Pour celui qui se préoccupe du développement des phénomènes sociaux, toute variation dans les croyances et dans la religiosité a son intérêt. Quand la religiosité régresse, l'homme politique ne se sent pas concerné...

À l'inverse, lorsqu'elle progresse, elle mérite son attention.

Pour nous qui sommes des gens ordinaires, cela sera attrayant dans la mesure où cela correspond à un type de recherche ou d'aspiration qui dépasse le quotidien. Je ne pense pas que mon exposé puisse aborder des intérêts aussi divers.

Je ne prétends pas faire un exposé scientifique comme peuvent en faire les sociologues ; je m'efforcerai plutôt d'illustrer mes points de vue. Bien entendu, je ne me hasarderai pas à donner une définition de la religiosité, ni même de la religion ; je laisserai ces deux termes à la compréhension intuitive du citoyen ordinaire.

Évidemment, nous n'allons pas confondre la religion, son église, son culte et sa théologie avec la religiosité ou le sentiment religieux, lesquels se rencontrent très fréquemment en dehors de toute église, de tout culte et de toute théologie. Cet état de conscience, ce sentiment se réfèrent sûrement à un certain objet puisque dans tout état de conscience (et par conséquent dans tout sentiment) existe une structure qui met en relation des actes de la conscience avec des objets.

Bien, à partir de là, nous attendons des érudits en la matière qu'ils sachent accueillir nos ingénuités avec un sourire bienveillant plutôt qu'avec des reproches. Considérons maintenant les quelques opinions suivantes et voyons si certaines peuvent nous être utiles.

Je pense, premièrement, qu'un nouveau type de religiosité a commencé à se développer au cours des dernières décennies ; deuxièmement, que cette religiosité présente un tréfonds de rébellion diffuse ; troisièmement, qu'en conséquence de l'impact de cette nouvelle religiosité, et bien sûr des changements vertigineux qui se produisent dans les sociétés, il est possible que les religions traditionnelles aient à subir en leur sein des adaptations et des réajustements substantiels ; quatrièmement, qu'il est fort probable que, sur l'ensemble de la planète, les populations connaissent des secousses psychosociales résultant en grande partie de ce nouveau type de religiosité.

D'autre part, et même si cela semble opposé à l'avis de l'ensemble des observateurs sociaux, je ne crois pas que les religions aient perdu de leur dynamique ; je ne crois pas qu'elles se soient éloignées des pouvoirs de décision politique, économique et sociale, et je ne crois pas non plus que le sentiment religieux ait cessé de toucher la conscience des peuples.

Certains faits vont nous permettre de renforcer cette idée. Les manuels nous disent que la zone comprise entre 20° et 40° de latitude nord et entre 30° et 90° de longitude a donné naissance aux grandes religions, lesquelles ont ensuite fini par recouvrir le monde. Pour être plus précis, nous soulignerons trois points appelés aujourd'hui Israël, Iran et Inde, qui ont agi pendant des milliers d'années comme des centres de pression barométrique de l'esprit humain, générant des espèces de cyclones.

Certains firent table rase des systèmes politiques, des formes d'organisation sociale et des coutumes antérieures, alors que d'autres délivrèrent en leur début une foi et une espérance à tous ceux qui se sentaient meurtris face à un pouvoir et à un monde agonisants.

Le judaïsme produisit sa propre religion nationale ainsi qu'une religion missionnaire à caractère universel, le christianisme.

Le génie du peuple arabe donna naissance à son tour, et à partir de la diversité de ses croyances tribales, à une religion missionnaire et universelle, l'islam (connu aussi comme mahométisme) qui, depuis son origine, doit ses bases fondamentales au judaïsme et au christianisme. Le judaïsme, en tant que religion nationale, puis le christianisme et l'islam, en tant que religions universelles, sont aujourd'hui des religions vivantes et qui se transforment.

Plus à l'est, en Iran, l'ancienne religion nationale a donné naissance à d'autres religions missionnaires et universelles. De la religion-mère, il ne reste plus aujourd'hui que quelques 100.000 dévots en Inde, principalement à Bombay. Dans son pays d'origine, elle n'a plus aucune importance et ce d'autant plus que l'Iran se trouve aux mains de l'islam. Quant aux religions missionnaires de l'Iran, elles vont se déplacer vers l'Orient et vers l'Occident jusqu'au IVe siècle, à tel point qu'elles entreront en rivalité avec le christianisme face auquel elles semblèrent un moment s'imposer. Finalement, le christianisme triompha et ces religions furent abolies tout comme l'ancien paganisme.

C'est ainsi que les religions nées en ce lieu sont apparemment mortes pour toujours. Pourtant, beaucoup de leurs thèmes auront une influence sur le judaïsme, le christianisme et l'islam, provoquant d'ailleurs des hérésies dans l'orthodoxie de ces religions.

La secte chiite de l'islam, qui est la religion officielle de l'Iran d'aujourd'hui, a pour sa part subi de forts bouleversements ; et en Iran même, c'est au siècle dernier qu'est apparue une nouvelle force religieuse, le babisme et par la suite la foi bahá'í.

En Inde, la religion nationale en a engendré d'autres parmi lesquelles se détache le bouddhisme de par son caractère missionnaire et universel. Aussi bien la religion-mère que les autres - nées avant notre ère - continuent d'agir vigoureusement.

C'est au XXe siècle que, pour la première fois, l'hindouïsme en tant que religion nationale a commencé à se répandre en Occident, par l'envoi de missions, parmi lesquelles la foi d'Hare Krishna.

Cette dernière est peut-être l'une des réponses à l'arrivée du christianisme, favorisé par le colonialisme anglais de l'époque.

N'oublions pas de considérer d'importantes religions comme celles de la Chine, du Japon et de l'Afrique Noire ou celles, aujourd'hui disparues, du continent américain. Mais aucune d'elles ne réussit à former de grands courants supranationaux à l'instar du christianisme, de l'islam ou du bouddhisme.

Après avoir évincé les musulmans d'Europe, le christianisme arriva et s'implanta en Amérique. L'islam dépassa les frontières du monde arabe et se répandit dans toute l'Afrique, mais aussi jusqu'en Turquie puis, de là, en Russie, en Inde, en Chine et en Indochine. Le bouddhisme, pour sa part, fit une percée au Tibet, en Chine, en Mongolie, en Russie, au Japon et dans tout le Sud-Est asiatique.

Dès leur début, ces grandes religions universelles connurent des schismes. Elles se divisèrent en sectes. L'islam fut scindé entre sunnites et chiites, le christianisme entre nestoriens et monophysites, etc. Depuis les réformes de Calvin, Luther, Zwingli et celles des anglicans, le christianisme se trouve divisé en deux grandes sectes, génériquement appelées protestante et catholique, auxquelles il faut ajouter la secte orthodoxe. Ainsi, en se fragmentant, les grandes religions ont donné naissance à de grandes sectes. Si la lutte pour le pouvoir temporel, qui a opposé les différentes religions, fut longue et sanglante - à l'époque des croisades par exemple -, la guerre entre les grandes sectes d'une même religion a atteint, quant à elle, des sommets inimaginables.

Réformes et contre-réformes de toutes sortes ont secoué le monde en maintes occasions. Et il en fut ainsi jusqu'à la période des révolutions qui marque ce que l'on appelle scolairement "Les Temps Modernes".

En Occident, la Révolution française, la Révolution anglaise et les révolutions américaines ont modéré les excès, et de nouvelles idées de liberté, d'égalité et de fraternité ont imprégné la société. C'est l'époque des révolutions bourgeoises. De curieuses tendances apparaissent alors comme celle de la déesse Raison, une forme de religiosité rationaliste. D'autres courants plus ou moins scientifiques proclament des idéaux égalitaires desquels proviennent des schémas de société qui ont souvent des relents "d'Évangile social"... L'industrialisme a déjà commencé à prendre corps et les sciences s'organisent selon de nouveaux schémas.

La religion officielle perd alors du terrain.

Dans *Le Manifeste communiste*, Marx et Engels ont admirablement décrit la situation dans laquelle se trouvaient ces inventeurs d'évangiles sociaux. Citons à cet effet le troisième paragraphe du chapitre III :

« *Les systèmes socialistes et communistes proprement dits, les systèmes de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen, etc. font leur apparition dans la première période de la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie...* »

Et plus loin :

« *...Comme le développement de l'antagonisme des classes marche de pair avec le développement de l'industrie, ils n'aperçoivent pas davantage les conditions matérielles de l'émancipation du prolétariat et se mettent en quête d'une science sociale, de lois sociales dans le but de créer ces conditions...Ils substituent leur propre ingéniosité à l'activité sociale ; aux conditions historiques de l'émancipation, des conditions fantaisistes ; à l'organisation graduelle et spontanée du prolétariat en classe, une organisation de la société fabriquée de toutes pièces par eux-mêmes.* »

Au sein de ces courants de l'Évangile social apparaît un auteur nommé Auguste Comte. Il travaille au journal de Saint-Simon et collabore avec lui à la rédaction du *Catéchisme des industriels*.

Auguste Comte est connu pour avoir donné naissance à un courant de pensée, le Positivisme ; il est également connu pour avoir élaboré le concept et le nom des sciences sociales : la Sociologie.

Auguste Comte écrira *Le Catéchisme positiviste* et fondera la "Religion de l'Humanité". En Angleterre, le culte survit à peine.

En France, son lieu d'origine, il est inexistant. Il est cependant parvenu jusqu'au continent américain et particulièrement au Brésil. Là, il a véritablement pris racine, ce qui a eu des conséquences dans la formation de plusieurs générations positivistes, davantage du point de vue philosophique que religieux.

Dans les nouveaux courants, on en arrive à un athéisme militant comme chez Bakounine et les anarchistes, ennemis de Dieu et de l'État. Dans leur cas, le fameux « Dieu est mort » de Nietzsche s'est déjà fait sentir. Il ne s'agit pas simplement d'irréligiosité mais bien plutôt d'attaques furibondes contre tout ce qui ressemble à la religion, et plus particulièrement au christianisme.

Mais d'autres mutations sont en train d'opérer. En Suisse, Léon Rivail organise les idées de Pestalozzi, l'un des créateurs de la pédagogie moderne. Rivail prit ensuite le nom d'Allan Kardek pour devenir le

fondateur de l'un des mouvements religieux les plus importants de ces dernières années, le Spiritisme.

*Le livre des Esprits* de Kardek, publié en 1857, donne naissance à un mouvement qui s'est répandu à travers l'Europe et l'Amérique jusqu'en Asie.

C'est par la suite qu'apparaîtront la théosophie, l'anthroposophie et d'autres expressions que l'on peut regrouper à l'intérieur des courants occultistes plutôt que dans les religions. Ni le spiritisme, ni les regroupements occultistes n'ont un caractère de secte au sein des religions. Il s'agit en fait d'un autre type de formations, lesquelles ne sont de toute façon pas étrangères au sentiment religieux. Ces associations, parmi lesquelles nous reconnaissons aussi bien la Rose-Croix que la Franc-maçonnerie, ont connu leurs plus grands succès au siècle dernier à l'exception toutefois du spiritisme qui, lui, continue de se développer avec beaucoup de vigueur jusqu'à l'heure actuelle.

À l'aube du XXe siècle, le panorama se présente de manière chaotique. Des sectes chrétiennes comme les mormons et les Témoins de Jéhovah ont fait leur apparition et beaucoup d'autres, qui sont des sectes de sectes, prolifèrent de manière vertigineuse.

De même, en Asie, les évangiles sociaux se tournent aussi vers la mystique. Auparavant, dans les années 1850 en Chine, les Tai Ping s'étaient emparés de zones importantes, et seule la prise de Pékin leur manqua pour proclamer une république socialiste, collectiviser les moyens de production et rendre les conditions de vie du peuple égales pour tous. Le "Roi Céleste", chef de ce mouvement, proclamait ses idées politiques qui étaient imprégnées de taoïsme et de christianisme. La lutte contre l'Empire coûta des millions de vies...

En 1910, Tolstoï meurt en Russie. Il s'était par trop écarté de l'Église Orthodoxe et le Saint-Synode décida de l'excommunier.

C'était un chrétien convaincu, mais à sa façon, il proclamait son propre Évangile : « *Ne prends pas part à la guerre ; ne blasphème pas ; ne juge pas ; ne résiste pas au mal par la force.* » Plus tard, il abandonne tout : livres, maison, famille. Ce n'était plus le brillant écrivain mondialement connu, auteur d'*Anna Karénine* et de *Guerre et Paix*.

C'était le mystique christiano-anarcho-pacifiste, source indubitable d'un nouveau projet et d'une nouvelle méthodologie de lutte, la non-violence.

L'anarcho-pacifisme de Tolstoï, les idées de Ruskin et l'Évangile social de Fourier - celui que Marx mentionne dans *Le Manifeste* -, se combinent chez un jeune avocat indien en lutte contre la discrimination en Afrique du Sud, Mohandas Gandhi.

Ce dernier, suivant l'exemple de Fourier, fonde un phalanstère ; mais il essaie surtout d'appliquer une nouvelle forme de lutte politique. Il retourne en Inde et, les années suivantes, les indépendantistes indiens commencent à se regrouper autour de lui.

C'est avec lui que débudent les marches pacifiques, les grèves sur le tas, les *sit-in* de rue, les grèves de la faim, les occupations pacifiques... en somme, ce que Gandhi appelle "résistance civile".

Il ne s'agit plus d'occuper les centres névralgiques selon la tactique révolutionnaire de Trotski. Il s'agit du contraire : faire le vide.

C'est alors que surgit une étrange opposition : la force morale contre la prépotence économique, politique et militaire. Il est bien évident qu'avec Gandhi, nous ne parlons plus d'un pacifisme larmoyant, mais plutôt d'une résistance active. C'est probablement le type de lutte le plus courageux car le corps et les mains nues s'exposent aux balles des envahisseurs et des colonisateurs occidentaux. Ce "fakir nu", comme disait le Premier ministre anglais, gagne cette guerre et est ensuite assassiné.

Par ailleurs, le monde connaît un bouleversement considérable.

La Première Guerre mondiale éclate et la Révolution Socialiste triomphe en Russie. Cette dernière démontre par les faits que ses idées, considérées jusqu'alors comme utopiques par les bienpensants de l'époque, sont non seulement appliquées mais qu'elles modifient aussi la réalité sociale. Les nouvelles structurations et la planification de l'avenir de la Russie changent la carte politique de l'Europe. La philosophie, qui avait organisé les idées de la Révolution, commence à gagner le monde entier avec force.

Le marxisme passe rapidement, non seulement d'un pays à l'autre, mais aussi d'un continent à l'autre.

Il est bon de rappeler certains événements qui se sont produits pendant la période de la guerre 1914-1918. En quatre petites années se produisent les choses suivantes : Richardson expose sa théorie sur la nature électronique de la matière ; Einstein livre sa théorie de la relativité générale ; Windhaus effectue ses recherches sur la chimie biologique ; Morgan, celles sur les mécanismes de l'hérédité de Mendel ; Meyerhof étudie la physiologie musculaire ; Juan Gris révolutionne la peinture ; Bartok compose les *Danses hongroises* et Sibelius la *Symphonie n°5* ; Siegbhan étudie le spectre des rayons X ; Pareto écrit sa *Sociologie* ; Kafka, *La métamorphose* ; Spengler, *La décadence de l'Occident* ; Maïakowski, *Le mystère cosmique* ; Freud, *Totem et tabou* et Husserl, *Idées pour une Phénoménologie*.

C'est le début des guerres aériennes et sous-marines et le début de l'utilisation des gaz asphyxiants. Le groupe "Spartakus" surgit en Allemagne ; le front turc est rompu en Palestine ; Wilson expose son programme en "14 points" ; les japonais débarquent en Sibérie ; des révolutions éclatent en Autriche et en Allemagne ; la république est proclamée en Allemagne, en Hongrie et en Tchécoslovaquie ; l'État yougoslave naît et la Pologne acquiert son indépendance ; l'Angleterre accorde le droit de vote aux femmes ; on ouvre le canal de Panama et l'Empire est rétabli en Chine ; les Portoricains deviennent citoyens des

États-Unis et la constitution mexicaine est proclamée.

À cette époque, nous sommes à l'aube de la révolution technologique, de l'écroulement du colonialisme et au début de l'impérialisme à l'échelle mondiale. Dans les années suivantes, des faits décisifs se multiplient. Il serait pénible d'en énoncer la liste complète. Cependant, pour illustrer notre propos, nous en citerons quelques-uns. Dans le domaine des sciences, Einstein a doté la raison d'élasticité : il n'y a plus de vérités absolues, elles deviennent relatives à un système. Freud prétend que la raison elle-même est mue par des forces obscures qui, en luttant avec les superstructures de la morale et des coutumes, déterminent la vie humaine. Le modèle atomique de Bohr présente une matière où prédomine le vide... tout le reste n'étant que charge électrique et masse infinitésimale. Selon les astrophysiciens, l'Univers est en expansion à partir d'une explosion initiale ; il se structure en galaxies, en nids de galaxies, en îlots-univers et se dirige vers une entropie qui se terminera en catastrophe finale... Dans une galaxie en spirale, peuplée d'à peine 100 milliards d'étoiles, se trouve un soleil jaune suspendu à son flanc et éloigné du centre de son système par 30.000 années-lumière. Une ridicule particule de 12.000 kms de diamètre tourne autour de ce soleil à la distance insignifiante de 8 minutes-lumière. Et sur cette particule, une nouvelle guerre éclate et se répand partout...

Les fascismes avancent. L'un de ses représentants avait déjà proclamé : « Vive la Mort ! » Mais cette nouvelle guerre n'est pas un conflit religieux. C'est une lutte d'hommes d'affaires et d'idéologies délirantes. Génocides et holocaustes, famines, maladies et destruction atteignent des niveaux jusqu'alors inconnus.

La vie humaine en est réduite à l'absurde. Certains en viennent à penser : « À quoi bon exister ? » ou « Qu'est-ce qu'exister ? »

Le monde a explosé. Les sens nous trompent. La réalité n'est pas ce que nous voyons. Un jeune physicien, Oppenheimer - qui étudie en même temps le sanskrit pour comprendre la religion védique hindoue - dirige alors le projet Manhattan.

Dans la matinée du 16 juillet 1945, il entre dans l'Histoire. Un soleil miniature a explosé sur Terre. L'ère nucléaire a commencé.

Mais cela a également mis un terme à la Seconde Guerre mondiale.

D'autres hommes se chargeront de détruire Hiroshima et Nagasaki. Il n'y a plus une seule civilisation ni aucun point du globe qui ne soit pas en contact avec les autres. Le réseau de communication couvre le monde entier. Il ne s'agit plus seulement de produire et d'échanger des objets par voies aériennes, maritimes et ferroviaires, mais aussi de communiquer les signes du langage : la voix humaine et l'information arrivent partout instantanément.

Tandis que le monde cicatrise ses plaies, le Pakistan et l'Inde prennent leur indépendance et la guerre d'Indochine commence.

On proclame l'État d'Israël et la République Populaire de Chine avec Mao à sa tête.

En 1951, c'est la création du COMECON dans le camp socialiste européen et celle de la Communauté du Charbon et de l'Acier en Europe Occidentale. Nous sommes en pleine guerre de Corée alors qu'une autre guerre, connue sous le nom de "guerre froide", oppose le capitalisme au socialisme. Aux États-Unis, le sénateur Mac Carthy entame la chasse aux sorcières qui donne lieu à bon nombre d'arrestations, de destitutions et de condamnations à mort de suspects et d'espions mineurs tels que les époux Rosenberg. Le stalinisme commet à son tour toutes sortes d'atrocités et de répressions. Staline mort, Krouchtchev prend le pouvoir et dévoile la réalité aux yeux du monde. Les intellectuels de bonne foi, qui considéraient tout cela comme une simple propagande occidentale pour discréditer l'U.R.S.S., restent stupéfaits. Surviennent ensuite les désordres de Pologne et le retour au pouvoir de Gomulka, puis la révolte hongroise.

Les dirigeants soviétiques doivent alors choisir entre la sécurité, nationale et internationale, et leur image. Ils optent pour la sécurité et les tanks soviétiques pénètrent en Hongrie. Pour le Parti, c'est un "choc" à l'échelle mondiale.

D'autres vents commencent à souffler. La nouvelle foi est en crise. En Afrique, les mouvements de libération se succèdent les uns aux autres et les frontières des pays changent. Le monde arabe est en pleine convulsion. En Amérique latine, les injustices s'aggravent, renforcées par des régimes tyranniques qui sont l'expression de l'influence tardive des fascismes européens.

Coups d'États, contrecoups d'États et chutes de dictateurs se succèdent. Les États-Unis, empire déjà établi, y maintiennent leur arrière-garde. L'énorme richesse du Brésil est aux mains d'un très petit nombre. Le pays connaît la croissance, mais l'irritante inégalité sociale s'accroît. C'est un géant endormi qui se réveille. Ses frontières touchent presque tous les pays d'Amérique du Sud. Ses cultes comme l'Umbanda et le Candomblé, issus d'Angola et d'autres régions d'Afrique, se sont déjà répandus jusqu'en Uruguay, en Argentine et au Paraguay. L'Uruguay, que l'on appelait la "Suisse d'Amérique", est en banqueroute.

L'Argentine agricole et pastorale s'est transformée. C'est dans ce pays que se sont produits les plus formidables mouvements de masse jamais connus en Amérique. Un président populaire et son épouse charismatique proclament la "mystique sociale" de leur doctrine. Avant eux, un autre président - tout aussi populaire bien qu'ayant des attitudes totalement opposées - était de filiation spiritiste et krausiste. C'est aussi dans ce pays que plusieurs temples catholiques sont incendiés en 1955...

Qu'est-il en train de se passer là ? Ce pays tranquille, qui n'est déjà plus le "grenier du monde", lutte pour se débarrasser des derniers vestiges du colonialisme économique britannique.

C'est dans ces conflits que se forme Ernesto Guevara. Plus tard, après la révolution qui a déposé Bastista en 1959, il sera au pouvoir à Cuba. Par la suite, il poursuivra sa lutte dans d'autres pays et sur d'autres continents. Une révolte guévariste échouera au Sri Lanka. Sous toutes les latitudes, son influence va enflammer l'idée de la guérilla chez les jeunes. Il est à la fois le théoricien et l'homme d'action ; il utilise les expressions anciennes de Saint Paul pour définir "l'homme nouveau". Il dira avec poésie : « *À partir d'aujourd'hui, l'Histoire devra tenir compte des pauvres d'Amérique...* » Peu à peu, il va s'éloigner de ses conceptions initiales ; son image est à jamais fixée dans la photographie qui a fait le tour du monde. Il est mort quelque part en Bolivie ; c'est le Christ des Figuiers.

À la même époque, l'Église Catholique produit de nombreux documents sur la question sociale et organise l'Internationale sociale-chrétienne sous des noms différents suivant les pays.

En Europe, la Démocratie Chrétienne s'impose dans plusieurs pays et depuis lors, le pouvoir oscille entre les sociaux-démocrates, les sociaux-chrétiens et les conservateurs libéraux. Le socialchristianisme s'étend à l'Amérique latine. Au Japon, le shintoïsme, religion impériale, connaît une crise importante. Le bouddhisme développe alors la petite secte Soka Gakkai qui regroupera 6 millions de croyants en 6 ans ; c'est sur cette base que le Komeito est lancé et devient le troisième parti politique du pays.

En 1957, l'U.R.S.S. met le premier satellite artificiel en orbite autour de la Terre. Pour le grand public, cela va clairement signifier au moins deux choses : 1) un voyage interplanétaire est possible ; 2) les satellites, en tant qu'antennes et relais, vont permettre de connecter la Terre entière à travers la télévision.

À partir de là, l'image parvient partout où il y a un récepteur.

La révolution électronique balaie toutes les frontières. Bien sûr, un autre problème surgit, celui de la manipulation de l'information et de l'utilisation d'une propagande hautement sophistiquée.

Désormais, le système pénètre dans chaque maison, mais également avec lui, l'information.

Depuis les essais nucléaires dans l'atoll de Bikini, le maillot de bain qui porte ce nom est devenu à la mode. La tenue de Mao Tsé Toung se porte désormais sur les chemises décontractées.

L'opulence de Marilyn Monroe, d'Anita Ekberg et de Gina Lollobrigida va laisser place à un autre style, unisexe, qui tend à estomper les différences. Les Beatles apparaissent comme un nouveau modèle pour la jeunesse, et partout les jeunes tiennent à leurs jeans. En Europe, la proportion d'hommes a subi une importante diminution dans la pyramide démographique. Depuis la guerre, les femmes occupent des emplois, y compris à des niveaux de direction. On constate cependant la même chose aux États-Unis et dans d'autres pays n'ayant pourtant pas connu cette effusion de sang. Quoi qu'en disent les discriminateurs, dont la résistance est tenace, il s'agit en fait d'un processus mondial... mais ce processus n'a pas la même rapidité que d'autres facteurs. Ainsi, une tentative pour que les femmes aient le droit de vote échoue en Suisse. Quoi qu'il en soit, les filles sont déjà dans les écoles, dans les lycées et à l'université ; elles militent politiquement et protestent contre l'*Establishment*.

À la fin des années 60, la révolte des jeunes éclate simultanément dans le monde entier. Les étudiants du Caire sont les premiers, bientôt suivis par ceux de Nanterre et de la Sorbonne.

L'onde se propage jusqu'à l'École polytechnique de Rome et gagne ensuite toute l'Europe. Au Mexique, les forces de sécurité abattent 300 étudiants. Les journées de mai 68 laissent tous les partis politiques muets. Personne ne sait vraiment ce qui se passe... d'ailleurs, les protagonistes eux-mêmes non plus.

C'est un courant psychosocial. Les gens proclament : « *Nous ne savons pas ce que nous voulons, mais nous savons ce que nous ne voulons pas !* »... « *De quoi avons-nous besoin ?* »... « *L'imagination au pouvoir !* »

Les manifestations d'étudiants et de jeunes ouvriers se sont répétées dans plusieurs pays. À Berkeley, elles prennent un caractère anti-guerre du Vietnam. En Europe et en Amérique latine, on repère différentes revendications mais la simultanéité du phénomène est surprenante. Une nouvelle génération montre que la planète est une. Le 20 mai, la grève en France s'étend à 6 millions d'ouvriers. Le gouvernement organise des contre-manifestations et le régime de De Gaulle vacille. Aux U.S.A., le pasteur Martin Luther King, leader des droits civiques, est assassiné.

Hippies, punks, modes contestataires et musique - beaucoup de musique - entourent la nouvelle ambiance jeune. Une partie de cette génération va se risquer dans trois chemins différents : la guérilla, la drogue et la mystique, chaque voie étant bien distincte l'une de l'autre. Normalement, elles sont en complète opposition mais elles paraissent toutes contenir le même signe de rébellion contre ce qui est établi. Les tenants de la guérilla se regroupent en commandos du type Bader-Meinhof, Brigades Rouges, Tupamaros, Montoneros, etc. Beaucoup ont pris Che Guevara pour modèle. Ils tuent et se suicident. D'autres ont pris comme modèle les enseignements d'Aldous Huxley et des grands psychédéliques comme Baudelaire. Beaucoup parmi eux se suicident aussi, en détruisant leur système nerveux. Enfin, les mystiques recherchent toutes les possibilités de changement intérieur. Ils prennent comme modèles Alan Watts, Saint François d'Assise et l'orientalisme en général. Beaucoup d'entre eux se détruisent, aussi. Évidemment, au regard de toute une génération, il ne s'agit que d'une infime partie de la jeunesse ; mais cela traduit un symptôme des temps nouveaux. La réaction du système ne se fait pas attendre : « Tous les jeunes sont suspects ». La chasse commence alors partout et la méthode employée sera plus ou moins sophistiquée selon les moyens du lieu. Des phénomènes tels que l'I.R.A. (Mouvement de Libération Irlandais), l'E.T.A. basque, le Mouvement Corse ou enfin l'O.L.P. (Palestine) ne répondent pas exactement au schéma

générationnel que nous venons de décrire. Ce sont des cas différents, même s'ils s'entrecroisent en maintes occasions.

En 1969, les États-Unis envoient le premier homme sur la lune. Sa descente est retransmise en direct à la télévision. Depuis *La guerre des mondes* qui avait semé la panique aux États-Unis, la science-fiction a gagné du terrain. Mais il ne s'agit plus seulement de martiens qui se battent contre les terriens. Dans de nombreux récits, films ou séries T.V., les protagonistes sont des robots, des ordinateurs, des mutants ou des demi-dieux.

Rappelons-le, depuis 1945 et en différents endroits, on a noté un nombre croissant d'objets étranges ayant été vus dans le ciel.

Parfois, ce sont des lumières difficiles à appréhender. On a commencé à les appeler "soucoupes volantes" ou bien génériquement "O.V.N.I." Leur apparition se fait par intermittence.

Des psychologues (comme Jung) se sont penchés sur cette affaire.

Les physiciens et les astronomes sont sceptiques. Certains écrivains comme Cocteau vont jusqu'à affirmer que ce sont des « êtres du futur qui viennent s'informer sur leur passé ». On crée des centres d'observation un peu partout, souvent connectés entre eux. C'est le début des pratiques de "contact" avec ces êtres supposés venir d'autres mondes. Aujourd'hui, cette croyance a gagné un terrain considérable. On a relevé des apparitions fréquentes dans les Îles Canaries, dans le Sud de la France, dans le Sud de l'U.R.S.S., dans l'Ouest des États-Unis, au Chili, en Argentine et au Brésil. En 1986, le gouvernement de ce dernier a d'ailleurs officiellement déclaré avoir eu un contact visuel et par radar avec des O.V.N.I. C'est la première fois qu'un gouvernement émet une telle affirmation. Signalons de plus que, par la suite, ce phénomène a été suivi par les forces aériennes...

Si, comme nous le disions précédemment, le catholicisme a commencé à regagner du terrain à travers des partis politiques confessionnels, l'islam, de son côté, n'a rien à lui envier. Nombre de monarchies et de gouvernements "tièdes" sont tombés et les républiques islamiques ont commencé à se multiplier. De la sorte, depuis les années 70, les grandes religions récupèrent un espace politique et économique. Il existe cependant une grande préoccupation pour la foi. En effet, en se convertissant en intermédiaires entre l'homme et l'État, entre les besoins et les solutions à y apporter, les religions comprennent qu'il ne leur suffira pas de récupérer le terrain que les forces politiques ont occupé par le passé. Des observateurs musulmans ont signalé que maintes choses avaient changé. L'ancienne organisation tribale s'est affaiblie. Dans de nombreux endroits, la richesse pétrolière s'est tournée vers l'industrie et de grands centres urbains ont commencé à apparaître. Les familles se sont réduites et vivent en appartement. À partir des pays les plus pauvres s'accroît un exode des travailleurs vers l'Europe, à la recherche de travail et cet exode altère le paysage de la jeunesse. Les pays musulmans, qui commencent à jouir de la prospérité conférée par leur pétrole, subissent aussi l'influence des institutions et des comportements ainsi que des modes du modèle occidental, en particulier dans les couches dominantes de ces sociétés. Dans ce climat de transformation, le Shah d'Iran impose l'occidentalisation forcée. Il le fait de manière despotique car il possède l'armée la mieux équipée de tout le Proche-Orient. Les grands centres pétroliers absorbent une main d'œuvre agricole plutôt arriérée. Les villes grandissent sous la poussée de cet exode intérieur. Tout est sous contrôle... Il y a un seul leader, mais il n'est pas politique. Il est exilé en France alors que les différents partis, surveillés par la Savak, font leur jeu politique, manipulés par leurs maîtres étrangers. Bien entendu, on ne peut prêter attention à un vieux théologien de l'université de Quom : « Ce n'est pas sérieux ! », pensèrent les analystes soviétiques et occidentaux. Mais soudain, le cyclone de l'ancien Iran se remet en marche. Ainsi réapparaît le créateur de courants spirituels universels, l'initiateur d'hérésies, de luttes religieuses. Pendant toute une semaine, le monde entier va assister, stupéfait, à une réaction en chaîne psychosociale...

On croit rêver. Les gouvernements se succèdent ; l'administration publique se vide de l'intérieur ; l'armée reste paralysée et se saborde. Seul l'ordre religieux fonctionne. Depuis les mosquées, les mollahs et les ayatollahs suivent les diktats de l'Imam mythique.

Tout ce qui se passe ensuite n'est qu'une histoire très triste et très sanglante. Khomeiny déclare :

*« Le gouvernement islamique est le gouvernement de droit divin et ses lois ne peuvent être changées ou modifiées, pas même discutées. »*

*C'est en cela que réside la différence fondamentale entre le gouvernement islamique et les différents gouvernements monarchistes ou républicains où les représentants de l'État ou les élus du peuple proposent et votent les lois. Or, dans l'Islam, l'unique autorité est celle du Tout-Puissant et de sa divine volonté. »*

De son côté, Muammar Al-Khadafi avait déjà déclaré dans son discours d'octobre 1972 à Tripoli :

*« L'Islam est une vérité immuable ; il donne à l'homme la sensation de sécurité car il provient de Dieu. Les théories inventées par l'homme peuvent être le résultat d'une folie comme ce fut le cas pour la théorie annoncée par Malthus. Même la théorie du pragmatisme enseignée par l'homme n'est pas à l'abri du faux et de l'absurde. C'est pourquoi il est complètement erroné de vouloir gouverner la société humaine au nom de lois temporelles ou de constitutions. »*

Bien entendu, j'ai cité ces extraits en dehors de leur contexte ; mais ce que je prétends transmettre est la compréhension du phénomène religieux islamique où toute activité - y compris la politique - est subordonnée au religieux. Ce concept, apparemment en régression, semble reprendre de la vigueur. Nous savons que l'islam est en train de se développer aux États-Unis. En France, on compte aujourd'hui plus de 200.000

convertis, sans parler des gens originaires du monde arabe et de leurs descendants.

Bien sûr, nous ne citons ces deux cas qu'à titre d'exemples, et évidemment l'islam s'est considérablement transformé pour parvenir jusqu'en Occident. Les formes derviches et soufies sont des cas particuliers de cette tendance.

Dans le christianisme, la mobilité existe entre les grandes sectes. Ainsi, quand les protestants représentent en quelque sorte la "religion officielle" d'un pays, ils se concentrent sur les centres de pouvoir et les catholiques gagnent la périphérie.

Inversement, dans les pays dits catholiques, ceux-ci abandonnent la périphérie alors que les sectes protestantes viennent l'occuper.

Ce changement est rapide et perceptible : pendant que la secte dominante s'alarme, l'autre s'active vers le pouvoir. Dans cette lutte, il arrive que des groupes appartenant à ces sectes aient recours à des coups bas. On ne peut rejeter la responsabilité sur le protestantisme en général si un dément, nommé Manson, se promène avec une croix et une Bible tout en assassinant les gens, ou si des chrétiens protestants du Temple du Peuple finissent en Guyane dans la tuerie et le suicide collectif comme dans une parodie de Massada...

Selon moi, ces phénomènes sont caractéristiques de cette dislocation psychosociale et sont les symptômes avant-coureurs d'événements plus importants que notre société actuelle semble frôler de plus en plus près.

À mon avis, le catholicisme dispose de certaines possibilités pour récupérer une partie de l'influence qu'il a perdue en Amérique latine et, par ricochet, en Afrique. Tout va dépendre du sort réservé à la dénommée "*Théologie de la Libération*" dans laquelle christianisme et évangile social sont compatibles. Le Nicaragua d'aujourd'hui en est le meilleur exemple. Lors de la première entrevue entre Fidel Castro et Frei Betto, le jeudi 23 mai 1985 à 21h00 à la Havane, le prêtre a fait cette déclaration : « *Commandant, je suis sûr que c'est la première fois qu'un chef d'État de pays socialiste accorde une entrevue portant exclusivement sur le thème de la religion. Le seul précédent est le document sur la religion publié en 1980 par la Direction nationale du Front Sandiniste de libération nationale. C'était alors la première fois qu'un parti révolutionnaire au pouvoir publiait un document sur ce sujet. Depuis cet événement, aucun ne fut mieux informé et approfondi sur ce thème, y compris du point de vue historique. Considérant que la problématique de la religion joue en ce moment un rôle idéologique fondamental en Amérique latine ; considérant l'existence de nombreuses Communautés ecclésiastiques de base (indigènes du Guatemala, paysans du Nicaragua, ouvriers du Brésil et de tant d'autres pays) ; considérant également l'offensive de l'impérialisme qui, depuis le Document de Santa Fe, veut combattre directement l'expression la plus théorique de cette Église engagée aux côtés des pauvres, à savoir la Théologie de la Libération ; considérant tout cela, je pense que cette entrevue et son apport à cette question revêtent une très grande importance...* »

À son tour, Armando Hard, ministre de la Culture de Cuba salue, dans sa préface à l'édition du livre *Fidel Castro et la religion*, le dialogue christiano-marxiste :

« *Ceci est en soi un événement transcendantal dans l'histoire de la pensée humaine. L'accent éthico-moral apparaît dans ces lignes chargées de tout ce sens humain qui rassemble ceux qui luttent pour la liberté et pour la défense des humbles et des exploités. Comment un tel miracle a-t-il pu se produire ? Théoriciens sociaux, philosophes, théologiens et un grand nombre d'intellectuels de tous pays doivent se poser la question. »*

De notre côté, nous ne nous la posons plus. Il nous paraît clair que la religiosité est en progression ici, aux États-Unis, au Japon, dans le monde arabe et dans le camp socialiste, qu'il s'agisse de Cuba, de l'Afghanistan, de la Pologne ou de l'U.R.S.S.

Nous nous posons plutôt la question de savoir si les religions officielles pourront adapter ce phénomène psychosocial au nouveau paysage urbain ou si, au contraire, elles seront débordées.

Il se pourrait très bien qu'une religiosité diffuse se développe dans de petits groupes chaotiques sans constituer une église formelle ; il sera alors assez difficile d'appréhender la véritable envergure que pourra prendre ce phénomène. Bien que la comparaison ne soit pas vraiment légitime, je me permets de vous rappeler un précédent ancien : la Rome Impériale a vu surgir de chez ses voisins toutes sortes de cultes et de superstitions, tandis que la religion officielle perdait de sa force de conviction.

L'un de ces groupes insignifiants finit par se transformer en une Église universelle... Aujourd'hui, il est clair que pour avancer, cette religiosité diffuse devra combiner le paysage et le langage de notre époque - un langage de programmation, de technologie et de voyages spatiaux - avec un nouvel évangile social.

C'est tout. Merci beaucoup.

## Présentations de livres

### Expériences guidées

L'Athénée - Madrid, Espagne 3 novembre 1989

Le 2 mai 1916, Ortega présentait Bergson ici, à Madrid, à l'Athénée. À cette occasion, il expliquait que cette société, l'Athénée, était une institution de culture et de culte des idées. En accord avec ce point de vue, nous ne parlerons en ce lieu ni de littérature, comme pourrait le laisser supposer la nature du livre que nous présentons, ni de contes et de récits, qui constituent la matière première de ce travail, mais plutôt des idées qui sont à l'origine de ces contes et récits.

Bien sûr, nous ne sommes pas en train de dire que, lorsqu'il s'agit d'un thème littéraire, les idées en sont absentes ; mais en général, c'est l'optique esthétique qui prime.

On examine parfois l'aspect formel de l'œuvre et, bien sûr, son contenu. L'auteur passe en revue son vécu et nous donne un aperçu de sa biographie, de sa sensibilité et de sa perception du monde. Dans quel sens alors parlerons-nous des idées ?

Nous en parlerons en considérant que ce texte est l'application pratique d'une théorie de la conscience dans laquelle l'image, en tant que phénomène de représentation, a une particulière importance. Nous devons au préalable préciser certaines choses, surtout pour ceux qui n'ont pas eu entre les mains le livre dont nous parlons aujourd'hui ; mais ceci n'affectera évidemment pas la transmission de la structure des idées, de la théorie que nous avons mentionnée.

Voyons donc quelle remarque préliminaire peut être faite à propos de ce travail.

Ce livre fut rédigé vers 1980, corrigé en 1988 et soumis à votre attention il y a quelques jours... Je voudrais citer le commentaire du préfacier : « Ce livre est divisé en deux parties. La première, intitulée "Narrations", est un ensemble de douze contes et constitue le corps le plus dense et le plus complexe de cet ouvrage.

La seconde, intitulée "Jeux d'images", se compose de neuf descriptions plus simples, mais également plus agiles que celles de la première partie.

« On peut considérer cet ouvrage de différents points de vue. Le plus superficiel nous présente une série de brefs récits ayant une fin heureuse. Ils ont le caractère léger des ébauches que l'on réalise pour s'entraîner, en guise de "divertissement".

Vu sous cet angle, il s'agit de simples exercices littéraires. Une autre optique révèle cette œuvre comme une série de pratiques psychologiques exprimées sous forme littéraire. Ceci est expliqué plus clairement dans les notes et commentaires insérés à la fin du livre.

« Nous connaissons toutes sortes de narrations écrites à la première personne. Habituellement, cette "première personne" n'est pas le lecteur mais l'auteur. Dans ce livre, on corrige ce manque de courtoisie séculaire et l'on fait en sorte que le climat de chaque conte serve de cadre pour que la scène soit occupée par le lecteur et par ce qui lui traverse l'esprit. Pour contribuer à ces exercices littéraires, un astérisque apparaît dans les textes ; il marque des pauses et aide à introduire, mentalement, les images qui transforment le lecteur passif en acteur et coauteur de chaque description.

Cette originalité permet également que quelqu'un lise à voix haute, en marquant les interruptions mentionnées, et que les autres, en l'écoutant, imaginent leur propre "nœud" littéraire.

Tout ceci constitue la dynamique même de ces écrits alors que, dans des écrits plus conventionnels, cela détruirait la trame du récit.

« Notons que dans toute pièce littéraire, le lecteur - ou le spectateur s'il s'agit de représentations théâtrales, de films ou de télévision - peut s'identifier plus ou moins aux personnages ; mais il reconnaît sur le moment ou ultérieurement des différences entre l'acteur qui se trouve "inclus" dans l'œuvre et l'observateur qui est "en-dehors" de la production et n'est autre que lui-même. Dans ce livre, c'est le contraire qui se produit : le personnage est l'observateur, agent et patient des actions et émotions.

« Que ces *Expériences guidées* soient ou non à notre goût, force est de reconnaître, pour le moins, que nous sommes en présence d'une initiative littéraire novatrice, ce qui, indubitablement, n'arrive pas tous les jours. »

Ainsi se conclut cette note explicative.

Comme il a été commenté, il s'agit de petits contes dans lesquels des astérisques permettent d'arrêter la séquence pour que le lecteur puisse placer, à ce moment, l'image qui lui paraît adéquate. De cette manière, le développement se poursuit en dynamisant désormais le nouvel élément introduit. Prenons par exemple le premier récit, intitulé "L'enfant".

« *Je me trouve dans un parc d'attractions. C'est la nuit. Je vois de tous côtés des jeux mécaniques pleins de lumière et de mouvement... Mais il n'y a personne. Cependant, je découvre près de moi un enfant d'une dizaine d'années. Il est de dos. Je m'approche et lorsqu'il se retourne pour me regarder, je me rends compte que c'est moi-même lorsque j'étais enfant.* »

Astérisque ! C'est-à-dire interruption pour me placer moi-même, en tant qu'image, comme le suggère le texte. L'histoire se poursuit...

« *Je lui demande ce qu'il fait là et il me dit quelque chose concernant une injustice qu'il a subie. Il se met*

à pleurer et je le console, lui promettant de l'emmener aux jeux. Il insiste sur l'injustice. Alors, pour le comprendre, je commence à me rappeler l'injustice dont j'ai souffert à cet âge-là. » Astérisque !

Avec ce qui précède, nous venons d'expliquer la mécanique de lecture des *Expériences guidées*. En outre, toutes les expériences se conforment à un même schéma de construction. Premièrement, il y a une entrée en matière et une mise en ambiance générale ; deuxièmement, une augmentation de la tension pour ainsi dire "dramatique" ; troisièmement, la représentation d'une problématique de vie ; quatrièmement, un dénouement qui représente une solution au problème ; cinquièmement, une diminution de la tension générale ; et sixièmement, une sortie non abrupte de l'expérience en repassant généralement par certaines étapes du récit.

Nous devons ajouter quelques remarques relatives à la construction du cadre de la situation, du contexte dans lequel a lieu l'expérience. Si nous avons besoin de placer le lecteur en un point où il prenne contact avec lui-même, nous devons aussi produire une distorsion de la structure du temps et de l'espace, suivant en cela les enseignements que nous procurent nos propres rêves. Nous devons libérer la dynamique de l'image et quitter les rationalisations qui empêchent un développement fluide.

Si, de plus, nous pouvons déstabiliser le registre du corps, la position du corps dans l'espace, nous serons en condition de faire apparaître les questions liées à un moment de la vie du lecteur, y compris à des moments futurs en tant que possibilités d'actions à réaliser. Prenons donc un exemple pour illustrer ce que nous sommes en train de commenter. Prenons l'expérience intitulée "L'action salvatrice".

« Nous circulons rapidement sur une grande route. À mes côtés, conduit quelqu'un que je n'ai jamais vu. Sur la banquette arrière, deux femmes et un homme me sont également inconnus. La voiture avance au milieu d'autres véhicules qui roulent imprudemment comme si leurs chauffeurs étaient ivres ou devenus fous. Je ne sais pas vraiment si c'est l'aube ou le crépuscule.

« Je demande à mon compagnon ce qui se passe. Il me regarde furtivement et répond dans une langue étrange : "Rex voluntas !"

« J'allume la radio qui me renvoie de fortes décharges et des bruits d'interférences électriques. Cependant, je parviens à entendre une faible voix métallique qui répète de façon monotone : "Rex voluntas..."

Rex voluntas... Rex voluntas..."

« Les véhicules ralentissent, tandis que je vois sur le bas-côté de nombreuses voitures renversées parmi lesquelles se propage un incendie.

À peine arrêtés, nous abandonnons tous le véhicule et courons vers les champs au milieu d'une marée humaine qui fuit, épouvantée.

« Je regarde en arrière et vois, dans la fumée et les flammes, beaucoup de malheureux pris dans ce piège mortel. Mais je suis obligé de courir, entraîné, bousculé par la course précipitée du flot humain. Dans ce délire, j'essaie en vain d'atteindre une femme qui protège son enfant : la foule lui marche dessus ; nombre de gens tombent à terre.

« Tandis que le désordre et la violence se généralisent, je décide de me déplacer selon une ligne légèrement diagonale qui me permet de me séparer de la masse. Je me dirige vers un endroit plus élevé, dont l'ascension oblige les gens affolés à ralentir leur course. Beaucoup, sur le point de défaillir, s'accrochent à mes vêtements et les mettent en lambeaux.

Je constate que la densité de gens diminue.

« Un homme se dégage alors de l'ensemble et court vers moi. Ses vêtements sont en lambeaux et il est couvert de blessures ; cependant, le fait qu'il puisse se sauver me procure une grande joie. En arrivant, il m'agrippe un bras et, en criant comme un fou, me montre quelque chose en contrebas. Je ne comprends pas sa langue, mais je crois qu'il veut que je l'aide à secourir quelqu'un. Je lui dis d'attendre un peu car, pour le moment, c'est impossible... Je sais qu'il ne me comprend pas. Son désespoir me brise. L'homme essaie alors d'y retourner. Je le fais alors tomber à plat ventre. Il reste au sol, gémissant amèrement.

Pour ma part, je comprends que j'ai sauvé sa vie, et aussi sa conscience, parce qu'il a essayé de sauver quelqu'un, mais qu'il en a été empêché.

« Je monte un peu plus haut et arrive dans un champ cultivé.

La terre est souple, encore sillonnée de récents passages de tracteur.

J'entends au loin des coups de feu et je crois comprendre ce qui se passe.

Je m'éloigne rapidement de l'endroit. Quelques instants plus tard, je m'arrête. Tout est silencieux. Je regarde en direction de la ville et y vois briller une lueur sinistre.

« Je commence à sentir le sol onduler sous mes pieds et un grondement provenant des profondeurs m'avertit de l'imminence d'un tremblement de terre. Peu de temps après, je perds l'équilibre. Pris d'une forte nausée, je reste à terre, recroquevillé sur le côté mais la tête tournée vers le ciel.

« Le tremblement a cessé. Là-haut dans le ciel, je vois une lune énorme, comme couverte de sang. Il fait une chaleur insupportable et je respire l'air caustique de l'atmosphère. Je ne sais toujours pas si c'est l'aube ou le crépuscule...

« Une fois assis, j'entends un grondement croissant. Peu de temps après, le ciel se couvre de centaines d'aéronefs qui, tels de mortels insectes, disparaissent vers un but inconnu.

« Près de moi se tient un grand chien qui, regardant la lune, se met à hurler à la manière d'un loup. Je

*l'appelle. L'animal s'approche timidement.*

*Il arrive à côté de moi. Je caresse doucement son pelage hérissé.*

*Je remarque que par moments son corps est secoué de tremblements.*

*« Le chien me quitte et s'éloigne. Je me lève et le suis. Nous parcourons ainsi un espace rocailleux jusqu'à parvenir à un ruisseau. Assoiffé, l'animal s'élanche et commence à boire l'eau avec avidité, mais l'instant d'après, il recule et tombe. Je m'approche, le touche et constate qu'il est mort.*

*« Je sens qu'un nouveau séisme menace de me renverser, mais il passe.*

*« Je me retourne et distingue, au loin dans le ciel, quatre formations nuageuses avançant dans un sourd grondement de tonnerre. La première est blanche, la seconde est rouge, la troisième noire et la quatrième jaune. Et ces nuages ressemblent à quatre cavaliers armés chevauchant des montures d'orages, parcourant les cieux et dévastant toute vie sur Terre. Je cours pour essayer d'échapper aux nuages. Je comprends que si la pluie m'atteint, je serai contaminé. Je poursuis ma course, quand soudain, se dresse devant moi une silhouette colossale : un géant me barre le passage. Menaçant, il agite une épée de feu. Je lui crie que je dois avancer parce que les nuages radioactifs s'approchent. Il me répond qu'il est un robot et qu'il a pour mission d'interdire l'accès de cet endroit à toute personne nuisible. Il ajoute qu'il est armé de la foudre, m'avertissant ainsi de ne pas m'approcher. Je vois que le colosse se trouve à la frontière entre deux espaces : celui d'où je viens, rocailleux et désolé, et un autre, plein de végétation et de vie. Alors je crie :*

*"Tu dois me laisser passer parce que j'ai accompli une bonne action !*

*- Qu'est-ce qu'une bonne action ? me demande le robot.*

*- C'est une action qui construit, qui collabore avec à la vie.*

*- Alors, reprend-il, qu'as-tu fait qui soit digne d'intérêt ?*

*- J'ai sauvé un être humain d'une mort certaine et en plus, j'ai sauvé sa conscience."*

*« Immédiatement, le géant s'écarte... à l'instant même où tombent les premières gouttes de pluie... »*

Fin de citation. Dans les notes, on trouve le commentaire suivant : « La détérioration générale de la situation a été obtenue en faisant ressortir l'imprécision du temps (« Je ne sais pas vraiment si c'est l'aube ou le crépuscule ») ; en confrontant des espaces (« Je vois que le colosse se trouve à la frontière entre deux espaces : celui d'où je viens, rocailleux et désolé, et un autre, plein de végétation et de vie. ») ; en éliminant toute possibilité de connexion avec d'autres personnes ou en introduisant une confusion des langues digne de Babel (« Je demande à mon compagnon ce qui se passe. Il me regarde furtivement et répond dans une langue étrange : "Rex voluntas !" ») ; enfin, en laissant le protagoniste à la merci de forces incontrôlables (chaleur, tremblements de terre, étranges phénomènes astronomiques, eau contaminée, climat de guerre, géant armé, etc.). Le corps du sujet est déstabilisé plusieurs fois : bousculades, marche sur une terre molle récemment labourée, chute due à un séisme. »

Le schéma évoqué précédemment se répète dans plusieurs expériences, mais on utilise des images différentes et on met l'accent sur le nœud que l'on veut traiter. Par exemple, dans l'expérience intitulée "La grande erreur", tout tourne autour d'une sorte de malentendu accentué par la confusion des perspectives.

Comme il s'agit d'un fait qu'il faut modifier dans le passé, d'un fait de notre vie dont nous voudrions qu'il se soit passé d'une autre façon, nous devons produire des altérations spatio-temporelles qui modifient la perception des phénomènes et finissent par modifier la perspective depuis laquelle nous regardons notre passé. Il est possible qu'on ne puisse plus changer les faits qui se sont produits, mais on peut changer de point de vue sur eux ; et dans ce cas, l'intégration des contenus change considérablement.

Continuons avec une partie de ce conte : « Je suis debout face à une sorte de tribunal. La salle, bondée, garde le silence. De tous côtés, je vois des visages sévères. Brisant l'extrême tension accumulée dans l'assistance, le Secrétaire, ajustant ses lunettes, prend un papier et déclare solennellement : "Ce tribunal condamne l'accusé à la peine de mort". Un brouhaha général éclate immédiatement.

Certains applaudissent, d'autres chahutent. Je parviens à voir une femme qui tombe évanouie. Un fonctionnaire parvient finalement à imposer le silence. Le Secrétaire me fixe de son regard trouble pendant qu'il me demande : "Avez-vous quelque chose à dire ?" Je lui réponds que oui. Chacun reprend alors sa place. Aussitôt, je demande un verre d'eau et, après une certaine agitation dans la salle, quelqu'un me l'apporte. Je le porte à mes lèvres et en bois une gorgée. Je termine par un gargarisme sonore et prolongé. Puis, je dis : "Ça y est !" Quelqu'un du tribunal m'apostrophe sévèrement : "Comment ça, ça y est ?" Je lui réponds que oui, ça y est. En tous cas, pour le satisfaire, je lui dis que l'eau d'ici est très bonne, qui l'eût cru ? Et j'ajoute deux ou trois gentillesse du même style...

*« Le Secrétaire termine la lecture de son papier par ces mots :*

*« "...par conséquent, la sentence sera exécutée aujourd'hui même.*

*L'accusé sera abandonné en plein désert, sans nourriture et sans eau.*

*Surtout sans eau, j'ai dit !" Je lui réplique avec force : "Comment ça, j'ai dit ?" Le Secrétaire, fronçant les sourcils, répète : "Ce que j'ai dit, je l'ai dit !"*

*« Peu après, je me retrouve au milieu du désert, voyageant dans un véhicule, escorté par deux pompiers. Nous nous arrêtons et l'un d'eux me dit : "Descendez !" Alors, je descends. Le véhicule fait demi-tour et retourne d'où il vient. Je le vois devenir de plus en plus petit à mesure qu'il s'éloigne entre les dunes. »*

Dans le conte, surviennent ensuite quelques incidents et, finalement, voici ce qui arrive : « La tourmente est passée. Le soleil s'est couché. Dans le crépuscule, je vois une demi-sphère blanchâtre, aussi grande

qu'un immeuble de plusieurs étages. Je pense qu'il s'agit d'un mirage. Malgré cela, je me redresse et me dirige vers elle. Arrivé tout près, je m'aperçois que la structure est faite d'un matériau lisse, semblable à du plastique miroitant, peut-être gonflé à l'air comprimé.

« Un homme vêtu en bédouin me reçoit. Nous entrons par un tube tapissé. Une paroi coulisse et simultanément, je reçois une bouffée d'air frais. Nous sommes à l'intérieur de la structure. Je remarque que tout y est inversé. On dirait que le plafond est un plancher plat d'où pendent divers objets : de hautes tables rondes avec les pieds à l'envers ; des jets d'eau qui tombent puis s'incurvent et remontent, et même des formes humaines, assises là-haut. Voyant mon étonnement, le bédouin me tend des lunettes et me dit : "Mettez-les !" À peine lui ai-je obéi que tout redevient normal. Je vois maintenant une grande fontaine qui crache des jets d'eau verticaux, ainsi que des tables et différents objets dont les couleurs et les formes sont agencées de façon exquise.

« Le Secrétaire s'approche de moi à quatre pattes. Il me dit être en proie à un profond malaise. Je lui explique alors que, puisqu'il voit la réalité à l'envers, il doit retirer ses lunettes. Cela fait, il se redresse en soupirant et me dit : "En effet, maintenant tout est normal, sauf que je suis myope." Il ajoute ensuite qu'il me cherchait pour m'expliquer que je ne suis pas la personne que l'on devait juger, que cela avait été une malheureuse confusion. Puis il sort immédiatement par une porte latérale.

« Ayant fait quelques pas, je rencontre un groupe de personnes assises en cercle sur des coussins. Ce sont de vieilles personnes des deux sexes, ayant des caractéristiques raciales et des tenues différentes. Tous ont de beaux visages. Chaque fois que l'un d'eux ouvre la bouche, des sons jaillissent comme ceux de lointains engrenages, de machines géantes ou d'immenses horloges. J'entends également des coups de tonnerre intermittents, des craquements de roches, des éboulements de glace, le rugissement rythmé de volcans, le bref impact de la pluie fine, la sourde agitation des cœurs, le moteur, le muscle, la vie... mais tout cela en harmonie parfaite, comme dans une orchestration magistrale.

« Le bédouin me tend des écouteurs en me disant : "Mettez-les !

Ce sont des traducteurs." Je les mets et entends clairement une voix humaine. Je comprends qu'il s'agit de la même symphonie que celle d'un des anciens, traduite pour mon oreille maladroite. À présent, lorsqu'il ouvre la bouche, j'entends : "... Nous sommes les heures, nous sommes les minutes, nous sommes les secondes... Nous sommes les différentes formes du temps. Comme tu as été l'objet d'une erreur, nous allons t'offrir la possibilité de recommencer ta vie. À quel moment désires-tu la recommencer ? Peut-être dès la naissance, peut-être un instant avant ton premier échec... Réfléchis." » Astérisque !

Nous devons apporter quelques précisions au sujet du type d'images utilisées, parce qu'on peut avoir l'impression que les descriptions contiennent une forte composante visuelle ; or une bonne partie de la population travaille habituellement avec une représentation de type auditif, kinesthésique ou cénesthésique, ou en tout cas mixte. À ce sujet, je voudrais lire quelques paragraphes extraits de l'un de mes derniers livres, *Psychologie de l'image* :

« De tous temps, les psychologues ont articulé de longues listes de sensations et de perceptions et, actuellement, depuis la découverte de nouveaux récepteurs nerveux, on a commencé à parler de thermorécepteurs, de barorécepteurs, de détecteurs d'acidité et d'alcalinité interne, etc.

Aux sensations correspondant aux sens externes, nous ajouterons celles qui correspondent à des sens diffus telles les sensations kinesthésiques (les mouvements et les positions du corps) et les sensations cénesthésiques (registre général de l'intracorporel, de température, de douleur, etc.) qui, même expliquées en termes de sens tactile interne, ne peuvent être simplement réduites à celui-ci. »

Tout ce qui vient d'être cité sera suffisant pour nos explications, mais nous ne prétendons pas pour autant avoir épuisé les possibles registres qui correspondent aux sens internes et à leurs multiples combinaisons perceptives. Il est donc important d'établir un parallèle entre les représentations et les perceptions génériquement classifiées comme "internes" et "externes". Il est malheureux que la représentation ait été si fréquemment limitée aux seules images visuelles et que de surcroît, la spatialité ait toujours été rapportée au visuel, alors que les perceptions et les représentations auditives dénotent aussi des sources de stimuli localisées en un certain "lieu", tout comme les perceptions et les représentations tactiles, olfactives, gustatives et bien sûr, celles qui se réfèrent à la position du corps et aux phénomènes de l'intracorporel. Depuis 1943, on a pu observer en laboratoire que certains individus avaient plus de penchant pour formuler ou bien établir des types d'images non visuelles. Ceci conduisit G. Walter à formuler, en 1967, une classification en types imaginatifs de différente prédominance. Indépendamment de la pertinence de cette présentation, l'idée que la reconnaissance de son propre corps dans l'espace ou le souvenir d'un objet n'ont souvent pas pour base l'image visuelle, commence à faire son chemin chez les psychologues. On a même commencé à considérer avec plus de sérieux le cas de sujets parfaitement normaux, décrivant leur "cécité" quant à la représentation visuelle. À partir de ces constatations, il ne s'agissait déjà plus de considérer les images visuelles comme le noyau du système de représentation, en jetant les autres formes imaginatives dans la poubelle de la "désintégration eidétique" ou dans le domaine de la littérature où les idiots et les attardés peuvent dire, comme l'un des personnages de Faulkner dans *Le bruit et la fureur* : « Je ne pouvais pas la voir, mais mes mains le voyaient, et je pouvais entendre venir la nuit, et mes mains voyaient le soulier, mais je ne pouvais pas le voir moi-même, mais mes mains pouvaient voir le soulier, et j'étais accroupi, et j'écoutais venir la nuit. »

Pour reprendre notre étude sur les *Expériences guidées*, nous pouvons convenir que, bien qu'elles soient présentées avec une prédominance visuelle, toute personne peut adapter son propre système de représentation à ces expériences. En outre, il en existe aussi dans lesquelles on travaille clairement sur un autre type d'image. C'est le cas de "L'animal", expérience dont nous allons lire un paragraphe.

*« Je me trouve dans un endroit totalement obscur. En tâtonnant du pied, je sens que le terrain est presque entièrement végétal. Je sais que quelque part il y a un abîme. Je perçois la présence toute proche de cet animal qui a toujours provoqué chez moi cette sensation caractéristique de dégoût et de terreur. Peut-être un animal, peut-être plusieurs, mais il est sûr que quelque chose s'approche irrémédiablement. Un bourdonnement dans mes oreilles, qui se confond parfois avec le souffle d'un vent lointain, contraste avec un silence définitif. Mes yeux grands ouverts ne voient pas, mon cœur s'agite et bien que ma respiration soit fine comme un fil, ma gorge se serre au passage d'un goût amer. Quelque chose s'approche. Mais qu'y-a-t-il derrière moi qui me hérissé et me glace l'échine ? Mes jambes flageolent et si quelque chose m'attrape ou me frôle de son souffle ou me saute dessus par derrière, je serai totalement sans défense. Je suis immobile... J'attends. »*

Voyons un autre cas qui comporte, celui-là, d'autres types d'images ainsi que des traductions d'un système de représentation à un autre. Nous nous aiderons pour ce faire d'un passage de l'expérience "Le festival".

*« Couché sur un lit, je crois être dans une chambre d'hôpital. J'entends à peine tomber les gouttes d'un robinet mal fermé. J'essaie de remuer les membres et la tête, mais ils ne répondent pas. Avec un effort, je maintiens les yeux ouverts. Il me semble que quelqu'un a dit à côté de moi que j'étais heureusement hors de danger... que tout est maintenant une question de repos. Inexplicablement, ces paroles confuses m'apportent un grand soulagement. Je sens tout mon corps endormi et lourd, de plus en plus alanguiné. Le plafond est blanc et lisse. Chaque goutte que j'entends tomber projetée à sa surface comme un trait de lumière.*

*Une goutte, un trait. Puis un autre. Puis beaucoup de lignes. Et plus loin, des ondulations. Le plafond se modifie au rythme de mon cœur.*

*C'est peut-être un effet dû au battement du flux sanguin dans mes artères oculaires. Le rythme dessine le visage d'une jeune personne. »*

Et plus loin dans cette même expérience, on dépasse la perception visuelle qui s'inclut dans un système de représentation plus complexe, avec une traduction vers d'autres perceptions et, par conséquent, vers d'autres représentations.

*« Je fixe mon attention sur une fleur, qui est reliée à sa branche par une tige fine à la peau transparente, à l'intérieur de laquelle la couleur verte luisante se fait de plus en plus profonde. Je tends la main, passant doucement un doigt sur la tige lisse et fraîche, interrompue à peine par de minuscules proéminences. Ainsi, en remontant entre les feuilles d'émeraude, j'arrive aux pétales qui s'ouvrent en une explosion multicolore. Des pétales tels des cristaux de cathédrale solennelle, des pétales tels des rubis, comme un feu de bois, dans l'âtre, au petit matin... Et dans cette danse de nuances, je sens que la fleur vit comme si elle faisait partie de moi. Et la fleur, agitée par mon contact, libère une goutte de rosée assoupie, à peine retenue sur la dernière feuille.*

*La goutte vibre en ovale puis s'allonge et, déjà dans le vide, s'aplatit pour s'arrondir de nouveau, tombant en un temps infini. Tombant, tombant dans l'espace sans limite... Tombant enfin sur le chapeau d'un champignon, elle roule sur lui comme du lourd mercure, pour glisser jusqu'au bord. Là, dans un spasme de liberté, elle se jette dans une petite flaque où elle soulève une houle tumultueuse qui baigne une île de pierre-marbre...*

*« Devant moi, se déroule le festival et je sais que la musique me met en communication avec cette jeune fille qui regarde ses vêtements et avec le jeune homme qui, adossé à un arbre, caresse un chat bleu.*

*Je sais que j'ai vécu ceci auparavant et que j'ai saisi la silhouette rugueuse de l'arbre et les différences de volume des corps... Dans les papillons de velours qui volent autour de moi, je reconnais la tiédeur des lèvres et la fragilité des rêves heureux. »*

Mais dans les expériences, les images ne sont pas placées seulement devant le sujet ou à côté de lui, mais aussi à l'intérieur de lui. Il faut ici reconnaître que dans certains rêves le dormeur se voit lui-même mis en scène avec les autres objets, c'est-à-dire que son regard est "externe". Mais parfois, il arrive aussi que le rêveur voie la scène à partir de lui-même, presque comme en veille. Son regard devient interne. Dans la représentation quotidienne, maintenant même, nous voyons les choses externes comme "externes", c'est-à-dire que notre regard est "derrière" une certaine limite cénesthésique tactile donnée par le registre de nos propres yeux, de notre visage et de notre tête. Ainsi, je peux fermer les yeux et représenter ce que je voyais juste avant.

Cependant, je le ressens comme "au-dehors" bien que je ne le voie pas au-dehors, comme lors de la perception, mais "à l'intérieur" de mon espace de représentation. De toute façon, mon regard est séparé de l'objet : je le vois en dehors de moi bien que je le représente, pour ainsi dire, "à l'intérieur de ma tête".

Quand, dans l'expérience "L'enfant", je me vois moi-même enfant, je vois en réalité l'enfant depuis le registre actuel dans lequel je me reconnais, c'est-à-dire que je vois l'enfant en dehors de moi, depuis mon regard interne actuel. L'enfant (que je suis avant) me parle maintenant d'une injustice qui lui a été faite, et

pour savoir de quoi il s'agit, je fais un effort pour me souvenir (moi maintenant, pas l'enfant que je vois) de ce qui m'est arrivé quand j'étais enfant (celui-que-je-suis-avant). Quand je fais cela, mon regard va "à l'intérieur" de moi, dans mon propre souvenir et l'enfant que je vois est en dehors de la direction de mon souvenir.

Mais en me rencontrant dans une scène de l'enfance, comment est-ce que je me reconnais véritablement comme moi-même ? Sans doute avec un regard extérieur à moi-même, mais intérieur par rapport à l'extériorité, soit dans ce cas, le regard de l'enfant du parc d'attractions.

Cela soulève des questions intéressantes, mais pour aplanir la difficulté, nous dirons qu'en général nous pouvons parler de représentations posées comme "au dehors" et d'autres posées comme "en dedans", en nous rappelant que "en dedans" et "au dehors" doivent être considérés simplement depuis la différence donnée par la limite cénesthésico-tactile des yeux, du visage et de la tête. Une fois cela compris, voyons quelques exemples de différences dans l'emplacement des regards et des scènes. Dans l'expérience appelée "Le ramoneur", il est dit :

*« Un moment après, le ramoneur se lève et se saisit d'un objet allongé, légèrement recourbé. Il se place en face de moi et dit : "Ouvrez la bouche" Je lui obéis. Ensuite, je sens qu'il y introduit une sorte de longue pince qui m'arrive jusqu'à l'estomac. Cependant, je constate que je peux la supporter... Soudain, il s'écrie : "Je l'ai attrapé !" Et il commence à retirer l'objet, petit à petit. Au début, il me semble qu'il m'arrache quelque chose, mais je sens bientôt naître en moi une agitation agréable comme si quelque chose qui était depuis longtemps malignement collé à mes entrailles et à mes poumons était en train de s'en détacher. »*

Ici, il est évident que nous travaillons avec des registres cénesthésiques, des images de l'intracorps ; mais quand ce qui est imaginé "dehors" (de même que ce qui est perçu "dehors" dans la vie quotidienne) produit des actions dans l'intracorps, le type de modification de scène et de regard suit la mécanique que nous avons vue dans le récit de l'enfant. Cependant, ce qui a été imaginé comme "dehors" n'est pas, comme l'enfant, considéré visuellement ; ce que je mets dans le "dehors" est plutôt une sorte de registre cénesthésique. Et ce que je sens à l'intérieur de moi ne devient pas, ensuite, extérieur à mon corps ; mais ce qui est senti à l'intérieur de moi devient externe à mon regard ou à un nouveau registre cénesthésique qui s'internalise davantage. Sans ce mécanisme de changement de position et de perspective du regard et de la scène, de nombreux phénomènes de la vie quotidienne seraient impossibles. Comment serait-il possible qu'un objet extérieur produise en moi la répugnance par le seul fait de le regarder ? Comment pourrais-je "sentir" cette horreur pour la coupure subie par la peau de l'autre ? Comment pourrais-je me solidariser avec la douleur humaine et avec la souffrance et le plaisir des autres ?

Examinons un des paragraphes de l'expérience "Le couple idéal" :

*« En marchant dans un espace ouvert destiné à des expositions industrielles, je vois des hangars et des machineries. Il y a de nombreux enfants et des jeux mécaniques de haute technologie qui leur sont destinés. Je m'approche d'un géant construit dans une matière solide.*

*Il est debout. Sa tête est grande, peinte de couleurs vives. Une échelle permet d'atteindre sa bouche. Les enfants l'empruntent jusqu'à l'énorme cavité et, lorsque l'un d'eux y pénètre, celle-ci se referme en douceur.*

*Peu après, l'enfant réapparaît, expulsé par la partie arrière du géant en glissant sur un toboggan qui atterrit dans le sable. L'un après l'autre, ils entrent et sortent, accompagnés par la musique qui émane du géant :*

*"Gargantua avale les enfants ! Soigneusement, sans leur faire de mal, tralala, tralala, soigneusement, sans leur faire de mal !" Je me décide à monter l'échelle et, en entrant dans l'énorme bouche, je rencontre un réceptionniste qui me dit : "Les enfants continuent par le toboggan, les adultes par l'ascenseur." L'homme continue à me donner des explications, tandis que nous descendons par un tube transparent.*

*Au bout d'un moment, je lui dis que nous devons déjà être au niveau du sol. Il m'explique que nous sommes à peine au niveau de l'œsophage car le reste du corps se trouve sous terre, à la différence du géant qui, pour les enfants, est entièrement à la surface. "Oui, il y a deux Gargantua en un seul, me dit-il, celui des enfants et celui des grands. Nous nous trouvons à plusieurs mètres sous terre... Nous avons déjà passé le diaphragme, de sorte que nous arriverons bientôt à un endroit très sympathique. Regardez, maintenant que la porte de l'ascenseur s'ouvre, l'estomac se présente à vous... Voulez-vous descendre ici ? Comme vous pouvez voir, c'est un restaurant moderne où l'on sert des plats de tous les endroits du monde."*

Le thème des images "externes" agissant sur la représentation interne est plus explicite dans l'expérience "Le mineur". Ainsi :

*« Je crie de toutes mes forces et le sol cède en m'entraînant dans son éboulement... Une forte secousse à la taille, et ma chute s'arrête subitement.*

*Je me retrouve suspendu à la corde comme un absurde pendule de glaise. Ma course s'est arrêtée très près d'un sol recouvert de tapis.*

*Je vois maintenant une salle élégante fortement éclairée dans laquelle j'aperçois une sorte de laboratoire ainsi que de gigantesques bibliothèques.*

*Mais l'urgence de la situation me pousse à m'occuper de sortir de là.*

*De la main gauche, j'ajuste la corde tendue et de l'autre, je libère la boucle qui l'attache à ma taille. Après quoi je tombe doucement sur le tapis.*

« “Quelles manières, mon ami... Quelles manières !”, dit une voix aiguë. Je me retourne et reste paralysé. Face à moi, se trouve un petit homme d'environ soixante centimètres de haut. Hormis ses oreilles légèrement pointues, il semble très bien proportionné. Il est vêtu de couleurs gaies mais dans le style reconnaissable des mineurs. Je me sens mi-ridicule, mi-désolé lorsqu'il m'offre un cocktail. De toute façon, je me reconforte en le buvant sans sourciller. Le petit homme joint ses mains et les porte à la bouche en porte-voix. Il émet ensuite un rôt sonore.

À cet instant, monte en moi une très grande indignation. Je lui demande ce que signifie cette plaisanterie et il me répond que, grâce à elle, ma digestion devrait à l'avenir s'améliorer.

« Le personnage poursuit en expliquant que la corde qui a comprimé la ceinture et l'abdomen lors de la chute a fait un très bon travail, de même que mon parcours sur les coudes dans le tunnel. Pour finir ses étranges commentaires, il me demande si la phrase “vous vous trouvez dans les entrailles de la terre” a quelque signification pour moi.

Je réponds que c'est là une manière imagée de dire les choses, mais il réplique que, dans ce cas précis, il s'agit d'une grande vérité. Il ajoute alors : “Vous êtes dans vos propres entrailles. Lorsque quelque chose va mal dans les viscères, les gens pensent de travers. À leur tour, les pensées négatives font du tort aux viscères. Donc, dorénavant, vous y veillerez. Si vous ne le faites pas, je me mettrai à marcher et vous sentirez de forts chatouillements et toutes sortes de malaises internes...”

J'ai quelques collègues qui s'occupent d'autres parties, telles que les poumons, le cœur, etc.” »

« Cela dit, le petit homme commence à marcher sur les murs et le plafond et je ressens simultanément des tensions dans la zone abdominale, au foie et dans les reins. Ensuite, il m'asperge d'eau avec une lance d'or, m'ôtant soigneusement la boue. À l'instant, je suis sec.

Je m'étends sur un grand canapé et commence à me détendre. Le petit homme me passe de façon rythmée un petit balai sur l'abdomen et la taille, ce qui me procure une détente notable de ces zones. Je comprends que lorsque les malaises de mon estomac, de mon foie ou de mes reins s'allègent, mes idées et mes sentiments changent. Je perçois une vibration et remarque que je m'élève. Je suis dans le monte-charge qui remonte à la surface de la terre vers le monde extérieur. »

Dans cette expérience, le petit homme est un véritable expert de la théorie de l'image cénesthésique. Bien sûr, il ne nous a pas dit comment une image pouvait se connecter avec l'intracorps et agir sur lui.

Précédemment, nous avons vu, avec quelques difficultés, que la perception d'objets externes servait de base à l'élaboration de l'image et que celle-ci permettait de présenter à nouveau ce qui a déjà été présenté aux sens. Nous avons vu que dans la représentation, il se produisait des variations d'emplacements, de perspectives du “regard” de l'observateur par rapport à une scène donnée et nous nous posions des questions sur la connexion entre ce qui est perçu face à un objet désagréable et nos réactions internes. Et nous avons parlé au sujet des sensations de l'intracorps qui nous servent de base pour des représentations elles aussi “internes”. Il y a beaucoup de questions auxquelles nous n'avons pas répondu de manière exhaustive, et je crains donc que notre développement reste incomplet. Je voudrais cependant ajouter quelques considérations.

Tant que nous considérons l'image comme une simple copie de la perception, tant que nous continuons à croire que la conscience en général se maintient dans une attitude passive face au monde, lui répondant comme un reflet, nous ne pouvons répondre ni aux questions précédentes, ni à d'autres, pourtant fondamentales.

Pour nous, l'image est une façon active pour la conscience de se placer (comme structure) dans-le-monde. Elle peut agir sur le corps lui-même, et le corps agit dans-le-monde grâce à l'intentionnalité qui se dirige hors de soi et qui ne répond pas simplement à un *pour-soi* ou à un *en-soi* naturel, réflexe et mécanique.

L'image agit dans une structure spatio-temporelle et dans une “spatialité” interne que nous appelons justement “espace de représentation”. Les différentes fonctions, complexes, que remplit l'image dépendent, en général, de la position qu'elle assume dans cette spatialité. La pleine justification de ce que nous affirmons requiert la compréhension de notre théorie de la conscience et, pour cela, nous renvoyons à nos travaux sur la psychologie de l'image. Mais si, à travers ce que notre préfacier appelle des “divertissements littéraires”, si, à travers ces contes ou récits, nous avons pu montrer l'application d'une conception très vaste, alors nous n'avons pas failli à notre promesse d'aborder cet écrit, ces *Expériences guidées*, non d'un point de vue littéraire mais à partir des idées qui donnent lieu à cette expression littéraire.

Je vous remercie de votre attention.

## Humaniser la Terre

Centre scandinave Reykjavik, Islande 13 novembre 1989

Ce travail, présenté sous le titre *Humaniser la Terre*, rassemble en réalité trois écrits. Le premier, *Le regard intérieur*, achevé à la fin de l'automne 1972, fut revu en août 1988. Le second, *Le paysage intérieur*, terminé en hiver de l'année 1981, subit également quelques modifications en août 1988. Enfin, *Le paysage humain* fut entièrement rédigé en 1988.

Il s'agit donc de trois ouvrages réalisés à des périodes différentes mais qui gardent entre eux certains liens, comme nous le verrons plus loin. En outre, ils donnent une continuité au développement, chacun d'eux en étant une séquence. Pour l'heure, je voudrais aborder cette œuvre sous son aspect formel.

Il s'agit de trois ouvrages écrits en prose poétique et divisés en chapitres, eux-mêmes organisés en paragraphes. Cette segmentation en paragraphes, ainsi que certains des thèmes traités et le style appellatif si fréquemment utilisé, ont conduit certains critiques à classer l'œuvre dans la littérature de genre mystique.

Bien sûr, une telle classification n'est pas pour me déplaire, mais je crois que les éléments invoqués pour la fonder ne sont pas suffisants.

Le premier critère retenu par la critique - la segmentation par paragraphes et la numérotation des maximes - est commun à nombre d'écrits appartenant à la littérature mystique. Nous pouvons en effet le voir dans les versets bibliques ou les sourates coraniques, dans les yasnas et fargards de l'*Avesta* ou enfin dans les *Upanishads*. Mais nous devons convenir que d'autres productions de genre mystique ne présentent pas cette organisation, tandis que nombre d'ouvrages de droit ont ces caractéristiques.

En effet, les codes civils, pénaux, de procédure, etc., sont rédigés en sections, titres, articles, incises, etc. Il en va de même pour des ouvrages contemporains dans le domaine des mathématiques et de la logique. Il suffit de consulter les *Principia* de Russel ou le *Tractatus* de Wittgenstein pour convenir avec nous qu'il ne s'agit pas vraiment d'œuvres mystiques.

Voyons le second critère, la fonction appellative du discours, exprimée par de nombreuses phrases impératives qui, contrairement aux phrases déclaratives, ne peuvent être prouvées. Le style vocatif est fréquent dans beaucoup d'œuvres de la littérature religieuse, mais il l'est aussi dans d'autres œuvres. D'autre part, le texte n'est pas constitué uniquement de maximes exprimées sur le mode impératif ; il offre souvent une réflexion et donne au lecteur la possibilité de valider l'énoncé en le comparant avec sa propre expérience. Je veux dire que, si, de façon elliptique, on a qualifié cette œuvre de "mystique" pour dire qu'il s'agit d'une œuvre "dogmatique", les critères utilisés à cette fin ne sont pas adéquats.

Avec le troisième critère, la critique semble établir un lien entre certains des thèmes traités et la religion. En effet, les questions comme la "foi", la "méditation", le "sens de la vie", etc., ont été abordées par les religions mais aussi par des penseurs et des poètes préoccupés par les questions fondamentales de l'être humain, étant donné que celui-ci retrouve ces problématiques dans son existence quotidienne.

On a dit aussi que cette production avait un caractère philosophique ; mais il suffit d'en parcourir quelques pages pour voir que cela ne ressemble en rien à un texte de ce genre et encore moins à un traité ordonné avec une rigueur systématique. Le troisième livre, *Le paysage humain*, est celui qui induit avec le plus de force cette erreur de classification. On y a vu aussi un écrit sociologique ou psychologique alors qu'en réalité, tout ceci était bien loin de l'intention de l'auteur. Cependant, on ne peut nier que, tout au long de ce texte, sont abordés des sujets entrant dans le cadre de ces disciplines. Il ne pouvait en être autrement puisqu'il s'agit de présenter des situations dans lesquelles se développe la vie humaine. Ainsi, dire que certains thèmes sont traités dans une optique psychologique, sociologique, philosophique ou mystique serait tout à fait acceptable, et bien sûr je l'admets.

Mais classer cette œuvre comme étant spécifique de l'une de ces formes ne me semble pas correct.

En définitive, je me sentirais plus satisfait si l'on disait simplement que ce travail a été réalisé sans penser à des cadres précis, et qu'il met en relief les thèmes les plus généraux et les plus amples qui touchent une personne au cours de sa vie. Et si l'on exigeait que je donne une définition, je dirais qu'il s'agit d'une œuvre de réflexion sur la vie humaine, écrite en prose poétique. Cette brève réflexion sur des questions formelles étant terminée, entrons dans le vif du sujet.

Le premier livre, intitulé *Le regard intérieur*, traite du sens de la vie. Le principal thème étudié est l'état de contradiction. On éclaircit que le registre de contradiction que l'on a dans la vie est la souffrance, que le dépassement de cette souffrance mentale est possible dans la mesure où l'on oriente sa vie vers des actions non contradictoires ; que ces actions sont celles qui dépassent la problématique personnelle et s'orientent positivement vers les autres. En résumé, *Le regard intérieur* parle du dépassement de la souffrance mentale par l'engagement dans le monde social, le monde des autres, à la condition que cette action soit ressentie comme non contradictoire. Le texte de ce livre est parfois rendu un peu obscur de par la quantité d'allégories et de symboles apparaissant sous forme de chemins, de demeures et de paysages étranges, que peut traverser une personne dans certaines situations qui lui sont données de vivre. Une des allégories les plus importantes est celle de l'arbre, ce vieil arbre de vie qui apparaît dans la Kabbale ou dans les légendes de la création chez les aborigènes Makiritare qui professent le culte yekuana dans les forêts amazoniennes. C'est l'arbre du monde qui relie le ciel et la terre et qui, dans votre *Völuspá* islandaise, est l'Yggdrasil... Ainsi, ce livre présente une sorte de plan, de carte des états intérieurs dans lesquels peut se trouver une personne au cours de sa vie.

Les états de confusion, de vengeance, de désespoir sont traduits allégoriquement par des chemins et demeures que l'on parcourt dans "l'Yggdrasil" du *Regard intérieur* ; mais il y a aussi les issues aux situations contradictoires : l'espoir, l'avenir, la joie, soit l'état d'unité ou de non-contradiction. Nous trouvons aussi dans ce livre un chapitre consacré aux *Principes d'action valable*. Ceux-ci constituent un ensemble de recommandations ou de maximes qui rappellent certaines lois de comportement contribuant à l'obtention d'une vie d'unité et de sens. Les *Principes*, qui n'échappent pas au style allégorique de l'ensemble du livre,

prennent un caractère métaphorique comme le montrent ces quelques exemples :

« *Si pour toi le jour et la nuit, l'été et l'hiver sont bien, tu as dépassé les contradictions* » ; « *Ne t'oppose pas à une grande force. Recule jusqu'à ce qu'elle s'affaiblisse ; alors, avance avec résolution* ».

Nous trouvons des recommandations de ce type dans le *Hávamål* lorsqu'il est dit :

« *L'homme sensé doit savoir mesurer sa force ; quand il y a des hommes courageux, on ne peut se mesurer à tous* ».

Les *Principes* sont en réalité des sortes de lois de comportement qui ne sont pas pensées comme des prescriptions de type moral ou juridique, mais comme des constantes de forces qui agissent comme action ou comme réaction selon l'emplacement de celui qui agit.

Le deuxième livre, *Le paysage intérieur*, suit le style du précédent en mettant moins d'emphasis sur les allégories et les symboles.

La description s'externalise vers le monde des valeurs culturelles et se réfère, de manière de plus en plus résolue, au domaine social.

Au début de ce deuxième livre, on peut lire :

« *...Saute par-dessus ta souffrance et alors, ce ne sera pas l'abîme qui grandira mais la vie qui est en toi. Il n'est aucune passion, aucune idée ni aucun acte humain qui ne soit concerné par l'abîme. C'est pourquoi nous traiterons de l'unique chose qui mérite d'être traitée : l'abîme et ce qui le surpasse.* »

Cet exposé, apparemment dualiste, met en évidence des préoccupations fondamentales sur "la croissance de la vie" et "l'anéantissement de la vie". L'anéantissement semble se "substantialiser", du fait d'être désigné comme "abîme" ; mais cet emploi du mot abîme n'est qu'une licence poétique. En fait, la mention des termes "anéantissement de l'être" ou "biffure" de l'être - comme le dirait Heidegger - provoquerait une rupture de style irréparable. Nous ne parlons donc pas "d'abîme" en termes de substance, mais en termes d'anéantissement ou d'obscurcissement du sens dans la vie humaine. Il est clair que, si le concept d'abîme est compris comme non-être, comme non-vie et non pas comme une entité en soi, l'impression première de dualité disparaît. Nous avons choisi le concept "d'abîme" pour ses implications psychologiques, car il provoque des registres intérieurs comme celui du vertige, registres associés à une sensation contradictoire d'attraction et de répulsion ; ou comme cette attraction du néant qui prend le dessus dans le suicide ou dans la furie destructrice enivrante et qui mobilise le nihilisme d'un individu, d'un groupe ou d'une civilisation. Nous ne parlons donc pas de l'angoisse comme Kierkegaard ou de la nausée comme Sartre, entendues respectivement comme désintégration passive du sens ou bien comme carrefour de la possibilité de choix. Nous parlons du vertige et de l'attraction du néant comme une activité destructrice, comme un moteur d'événements personnels et sociaux qui disputeraient à la vie la prééminence et le pouvoir. Ainsi, si la liberté de choix existe chez l'être humain, il est alors possible de modifier les conditions qui, dans leur développement mécanique, préfigurent une catastrophe. Au contraire, si la liberté humaine n'est qu'un mythe charitable, alors les décisions des individus et des peuples n'auront pas d'importance puisque les événements iront vers la croissance de la vie, simplement et mécaniquement ou bien tout ira vers la catastrophe, le néant, le non-sens.

Dans ce livre, on affirme la liberté de la vie humaine ; liberté sous conditions certes, mais liberté quand même. Plus encore, il est dit que le sens de la vie humaine est par essence liberté, et que cette liberté rejette l'absurde et ce qui est "donné", même quand ce "donné" est la nature elle-même. Cette lutte contre ce qui est "donné", contre la douleur et la souffrance, contre l'hostilité de la nature a permis le développement de la société et de la civilisation. En somme, si la vie humaine a grandi, ce n'est pas grâce à la douleur et à la souffrance, mais parce qu'au contraire, elle s'est donné les moyens de les vaincre. La décision d'amplifier la liberté n'est donc pas limitée à l'individu, celui-ci n'ayant pas une nature figée : il a une dynamique historique et sociale. C'est pour cela qu'il doit se responsabiliser et agir pour la société et pour tous les êtres humains. Dans ce sens, il est dit au chapitre VII :

« *Toi qui nommes de mille noms, toi qui donnes du sens, toi qui transformes le monde... tes pères et les pères de tes pères se perpétuent en toi. Tu n'es pas un bolide qui tombe, mais une brillante flèche qui vole vers les cieux. Tu es le sens du monde et, quand tu clarifies ton sens, tu illumines la Terre. Lorsque tu perds ton sens, la terre s'obscurcit et l'abîme s'ouvre.* »

Et plus loin :

« *Je te dirai quel est le sens de ta vie ici : humaniser la Terre. Qu'est-ce qu'humaniser la Terre ? C'est dépasser la douleur et la souffrance, c'est apprendre sans limite, c'est aimer la réalité que tu construis...*

*Tu n'accompliras pas ta mission si tu ne mets pas tes forces à vaincre la douleur et la souffrance chez ceux qui t'entourent. Et si tu obtiens qu'à leur tour, ils entreprennent la tâche d'humaniser le monde, leur destin s'ouvrira vers une vie nouvelle !* »

En résumé, *Le paysage intérieur* traite du sens de la vie en relation avec la lutte contre le nihilisme présent dans chaque être humain et dans la vie sociale. Il exhorte à transformer sa vie en activité et militance au service de l'humanisation du monde.

Comme on peut le comprendre, ce livre ne donne pas de solutions simplement personnelles puisque celles-ci n'existent pas dans un monde historique et social. Ceux qui pensent pouvoir résoudre leurs problèmes personnels par une sorte d'introspection ou de technique psychologique commettent une grave erreur puisque c'est l'action vers le monde et vers les autres - bien entendu l'action dotée de sens - qui

permet de trouver les solutions.

Et si l'on objecte qu'une technique psychologique peut avoir une utilité, le livre répond qu'on ne pourra en mesurer les bienfaits qu'au regard de l'action vers le monde, et en les considérant comme un outil auxiliaire de l'action cohérente. Enfin, cet écrit traite du problème du temps et le fait de manière allégorique. Le temps apparaît dans sa temporalité réelle, c'est-à-dire agissant de manière simultanée. Il n'est donc pas présenté selon la perception naïve ou selon de nombreuses théories philosophiques selon lesquelles le passé, le présent et le futur ne forment pas de structure mais constituent une succession d'instants qui s'écoulent à l'infini en "arrière" ou en "avant", sans jamais se toucher. Dans le livre, on présente le temps de l'existence comme une structure dans laquelle tout ce qui m'est arrivé dans la vie, tout ce qui m'arrive dans l'instant présent ainsi que tout ce qui va m'arriver comme possibilité, comme projet dans un délai plus ou moins prévisible, agit simultanément.

En effet, bien que ce futur m'apparaisse comme "pas encore", il détermine déjà mon présent selon le projet que je lance depuis mon maintenant, depuis mon "en ce moment".

L'idée du temps comme structure, et non comme simple succession d'instants indépendants, est une intuition que l'être humain a eue depuis longtemps, bien qu'il l'ait développée sur la base de mythes et de légendes. Ainsi, nous lisons dans votre *Edda Majeure*, aux paragraphes 19 et 20 de *La vision de la Devineresse* :

« Je sais que l'on arrose un frêne sacré, le haut Yggdrasil avec du blanc limon... Venaient de là-bas des femmes très sages, trois, des eaux situées sous l'arbre : l'une s'appelait Urd, l'autre Verandi - sa tablette écrivait - la troisième Skuld. Elles régissaient le destin des êtres humains en donnant sa chance à chaque homme ».

Ainsi, le passé, le présent et le futur ne sont pas des successions d'instants, mais des déterminants structurels de situation.

Dans *Le paysage intérieur*, nous lisons :

« ...Étranges rencontres que celles-ci. Le vieil homme souffre de la brièveté de son avenir et se réfugie dans son long passé. L'homme souffre de sa situation actuelle et cherche refuge dans ce qui s'est passé ou ce qui doit arriver, selon ce qui lui convient, soit devant, soit derrière.

Et le jeune homme souffre d'un court passé qui mord ses talons, poussant sa fuite vers le long futur...

« Pourtant, je reconnais dans le visage des trois mon propre visage, et il me semble remarquer que tout être humain, quel que soit son âge, peut transiter par ces temps et y voir des fantômes qui n'existent pas.

Aujourd'hui, existe-t-elle cette offense de ma jeunesse ? Et ma vieillesse, existe-t-elle aujourd'hui ? Et ma mort, se niche-t-elle aujourd'hui dans cette obscurité ?

« Toute souffrance se glisse en nous par le souvenir, par l'imagination ou par ce qui est perçu. Mais c'est grâce à ces trois voies que la pensée, le sentiment et l'activité humaine existent. Ces voies sont donc nécessaires mais elles sont en même temps des voies de destruction lorsqu'elles sont contaminées par la souffrance. »

Les premiers chapitres du troisième livre, *Le paysage humain*, éclairent la signification de "paysage" et de "regard" porté sur ce paysage, et remettent ainsi en question la façon de regarder le monde et d'apprécier les valeurs établies. Il y a, dans cet écrit, une révision quant à la signification de son propre corps et du corps des autres, quant à la subjectivité et quant à ce curieux phénomène de l'appropriation de la subjectivité de l'autre. On développe donc une étude sur l'intention, divisée en chapitres : l'intention dans l'éducation, dans le récit que l'on fait de l'Histoire, dans les idéologies, dans la violence, dans la Loi, dans l'État et dans la Religion.

Ce livre n'est pas, comme on l'a dit, un livre purement contestataire car, pour chaque thème critiqué, il propose de nouveaux modèles. *Le paysage humain* essaie de jeter les fondements de l'action dans le monde en réorientant les significations et les interprétations des valeurs et des institutions qui semblaient définitivement acceptées. Quant au concept de "paysage", je dirais qu'il constitue un élément fondamental de notre système de pensée, comme on a pu le voir dans d'autres productions postérieures comme *Psychologie de l'image* et *Discussions historiologiques*.

Cependant, dans le livre que nous commentons, l'idée de "paysage" est expliquée plus sommairement, en cohérence avec l'ensemble de l'œuvre qui ne prétend pas à des développements trop rigoureux. Ainsi, on y lit :

« Paysage extérieur, c'est ce que nous percevons des choses ; paysage intérieur, c'est ce que nous en filtrons avec le tamis de notre monde intérieur. Ces paysages ne font qu'un et constituent notre indissoluble vision de la réalité ».

Personne mieux que vous, Islandais, ne peut comprendre ces idées. Ce n'est pas parce qu'il se trouve toujours dans un paysage que l'être humain en a pour autant conscience. Mais quand le monde dans lequel on vit se présente comme un contraste maximum, comme une contradiction impossible à soutenir, comme un équilibre instable par excellence, le paysage se transforme en une donnée vivante de la réalité. Les habitants des immenses déserts ou des étendues infinies ont en commun un horizon où la terre et les cieux se rejoignent au loin, de sorte que l'on ne peut plus distinguer le ciel de la terre. Seule la continuité vide apparaît devant leurs yeux. Mais il existe d'autres lieux où la glace la plus froide côtoie le feu le plus chaud, le glacier côtoie le volcan et l'île la mer qui l'entoure ; d'autres lieux encore où les eaux des geysers

surgissent furieusement de la terre, propulsées vers le ciel. Là où tout est contraste et où tout est finitude, l'œil se tourne vers les étoiles immobiles et les consulte, cherchant le repos. Alors, les cieus eux-mêmes commencent à bouger et les dieux dansent, changeant de forme et de couleur dans les gigantesques aurores boréales. L'œil limité se replie sur lui-même, générant des rêves de mondes harmonieux, des rêves éternels, des rêves qui chantent des histoires de mondes disparus dans l'espérance du monde à venir. C'est pourquoi, je crois que ces lieux sont des paysages dans lesquels tout habitant est un poète qui s'ignore, un voyageur qui emporte sa vision vers d'autres lieux. En vérité, chaque être humain a, dans une certaine mesure et dans une autre forme, quelque chose de l'insulaire car son paysage d'origine s'impose toujours à sa vision perceptuelle.

En effet, nous ne voyons pas seulement ce qui est devant nous ; même nos comparaisons et même la découverte de quelque chose de tout à fait nouveau se font à partir de ce que nous connaissons déjà. Si bien que nous rêvons en voyant les choses, et nous les prenons ensuite pour la réalité même.

Mais ce concept de paysage est encore plus large puisqu'il ne renvoie pas seulement au paysage naturel qui apparaît devant les yeux, mais aussi au paysage humain et social. Bien entendu, chaque personne interprète les autres à partir de sa propre biographie et voit dans l'autre plus qu'il ne perçoit. De ce fait, nous ne voyons jamais la réalité de l'autre, ce que l'autre est en soi ; nous en faisons un schéma, une interprétation issue de notre paysage intérieur. *Le paysage intérieur* se superpose au paysage extérieur qui n'est pas seulement naturel, mais aussi social et humain. Évidemment, la société change et les générations se succèdent ; mais quand une génération doit agir, elle le fait en essayant d'imposer des valeurs et des interprétations formées à une autre époque. Les choses vont relativement bien dans des moments historiques stables ; mais dans les moments de grande dynamique comme celui que nous vivons aujourd'hui, où le monde change sous nos pieds, la distance entre générations augmente énormément. Vers où ira notre regard ? Que devons-nous apprendre à voir ? Il n'est pas étonnant qu'aujourd'hui l'idée "d'aller vers une nouvelle façon de penser" se popularise.

Aujourd'hui, il faut penser rapidement parce que tout va plus vite, et ce que nous croyions hier être une réalité immuable n'existe déjà plus aujourd'hui. Ainsi, mes amis, nous ne pouvons déjà plus penser à partir de notre paysage si celui-ci ne se dynamise et ne s'universalise pas, s'il ne devient pas valable pour tous les êtres humains. Nous devons comprendre que les concepts de "paysage" et de "regard" peuvent nous servir à progresser vers cette "nouvelle façon de penser" qui s'annonce et que requiert le processus de mondialisation toujours en accélération.

Mais, pour en revenir au troisième livre, *Le paysage humain*, nous dirons que les thèmes des institutions, de la Loi et de l'État deviennent significatifs lorsque l'on parle de paysage humain.

Nous dirons également que l'éducation reçue, les idéologies en vigueur et la conception du moment historique dans lequel on vit sont des facteurs dignes d'être pris en compte dans la formation du paysage humain. Le troisième livre traite de ces facteurs non pas simplement pour critiquer leurs aspects nuisibles, mais surtout pour proposer une façon particulière de les observer, pour aider le regard à chercher d'autres objets, pour apprendre à voir d'une nouvelle façon.

En conclusion à ces commentaires, j'ajouterai que les trois livres qui constituent *Humaniser la Terre* sont trois moments qui se succèdent, depuis l'intériorité la plus profonde, depuis le monde des rêves et des symboles vers le paysage extérieur et humain. Il s'agit d'un parcours, d'un glissement du point de vue qui, partant du plus intime et du plus personnel, finit sur l'ouverture au monde interpersonnel, social et historique.

Je vous remercie de votre attention.

### **Contributions à la pensée**

Centre culturel San Martin Buenos Aires, Argentine 4 octobre 1990

Commenter le livre qui vient d'être édité, je veux dire *Contributions à la pensée*, semble une tâche un peu technique. Mais si c'est cela qu'on attend de nous pour cet ouvrage, précisons que dans notre présentation, nous tenterons de ne mettre en évidence que les principaux nœuds du texte, sans faire preuve d'une rigueur excessive.

Comme nous le savons, ce livre est composé de deux essais sur des sujets qui s'inscrivent, en apparence, dans les domaines de la psychologie et de l'historiographie, ainsi que l'évoquent les titres respectifs, *Psychologie de l'image* et *Discussions historiologiques*.

Mais nous verrons par la suite comment ces deux études s'imbriquent et visent le même objectif : jeter les bases de la construction d'une théorie générale de l'action humaine, aucune à ce jour n'ayant de fondements suffisants. Quand nous parlons d'une théorie de l'action, nous ne présentons pas seulement la compréhension du travail humain comme le fait la praxiologie de Kotarbinski, de Skolimowski ou plus généralement de l'école polonaise qui, par ailleurs, a le mérite d'avoir développé le thème *in extenso*. Notre intérêt est plutôt de comprendre le phénomène de l'origine de l'action, sa signification et son sens. Bien sûr, on pourra objecter que l'action humaine ne requiert aucune justification théorique ; que l'action est aux antipodes de la théorie ; que, de plus, les urgences du moment sont pratiques ; que les résultats de l'action se mesurent en termes d'acquis concrets et enfin, que ce n'est pas le moment des théories ni des

idéologies, étant donné que celles-ci ont démontré leur échec et leur effondrement définitif, ouvrant finalement la voie à la réalité concrète, voie qui doit mener au choix des circonstances les plus adéquates pour aboutir à une action efficace.

Le fatras des objections précédentes indique un indubitable tréfonds pragmatique qui, comme nous le savons, est exhibé quotidiennement comme une activité anti-idéologique qui prétend se justifier par la réalité même. Mais les défenseurs d'une telle attitude ne nous disent rien sur ce qu'est cette réalité qu'ils mentionnent, ni avec quels paramètres mesurer l'action pour la considérer comme "efficace". Car si le concept de *réalité* est réduit à une grossière vérification perceptive, nous nous maintenons alors dans une superstition que la science dément à chaque étape de son développement. Puis si l'on parle "d'efficacité de l'action", il serait bon, au moins, d'établir si le supposé succès de cette action se mesure en termes d'immédiateté, s'achevant dans le fait lui-même, ou bien si ses conséquences continuent de se développer en dépit du fait que l'action soit achevée. Car si nous affirmons la première proposition, on ne voit pas comment une action peut être reliée à une autre et on laisse le champ libre à l'incohérence ou à la contradiction entre l'action d'un moment B et l'action d'un moment A. Au contraire, s'il existe des conséquences de l'action, il est évident que celle-ci peut être réussie dans un moment A et ne plus l'être dans un moment B.

Finalement, cette idéologie, qui prétend ne pas en être une, doit être contestée, même si cette digression risque de rabaisser le niveau de l'exposé. En effet, malgré le peu de valeur de ses arguments, elle est parvenue à s'installer en tant que croyance publique, ce qui suscite des réactions défavorables face à toute proposition comme celle que nous suggérons.

Pour notre part, nous apprécions la valeur des formulations théoriques traitant du problème de l'action et nous situons notre conception parmi les positions idéologiques, entendant par "idéologie" tout ensemble de pensée, scientifique ou non, qui s'articule en système d'interprétation d'une réalité déterminée.

Par ailleurs, nous tenons à marquer notre totale indépendance vis-à-vis des théories qui, nées au siècle dernier, ont démontré leur échec non seulement pratique mais surtout théorique. Ainsi, l'effondrement des idéologies du XIXe siècle ne diminue en rien, bien au contraire, les nouvelles conceptions qui aujourd'hui sont en gestation. Nous disons, de plus, que "la fin des idéologies" préconisée par Daniel Bell dans les années 60 comme "la fin de l'Histoire" annoncée récemment par Fukuyama répondent à une perception archaïque ; elles tendent à clore un débat qui, en termes idéologiques, avait déjà été épuisé dans les années 50, assurément bien avant que certains coups d'éclat politiques actuels ne surprennent ceux qui remarqueraient après coup le passage de l'Histoire, hypnotisés qu'ils étaient par ce qu'on prétendait du succès pratique. C'est ainsi qu'a échoué également en termes idéologiques, il y a longtemps déjà, ce vieux pragmatisme dont on trouve les racines dans le Methaphysical Club de Boston vers 1870 et que James et Peirce exposèrent avec la modestie intellectuelle qui les caractérisait. Maintenant, il reste à voir les événements spectaculaires qui vont mettre fin aux hypothèses de la "fin de l'Histoire" et de la "fin des idéologies".

Ayant éclairci l'objectif de ce livre, c'est-à-dire : jeter les bases pour la construction d'une théorie générale de l'action humaine, nous irons aux points les plus importants de la première étude intitulée *Psychologie de l'image*. Il s'agit là de fonder une hypothèse selon laquelle la conscience n'est ni le produit ni le reflet de l'action du milieu mais, prenant les conditions que celui-ci impose, elle finit par construire une image ou un ensemble d'images capables de mobiliser l'action vers le monde et, par-là, de le modifier.

L'auteur de l'action se modifie avec elle et, en continuelle rétroalimentation, est mise en évidence une structure sujet-monde, et non deux termes séparés interagissant occasionnellement.

Ainsi, lorsque nous parlons de "conscience", nous le faisons selon l'approche psychologique qu'impose le thème de l'image ; mais en même temps, nous entendons par conscience le moment d'intériorité dans l'ouverture de la vie humaine dans-le-monde.

En accord avec ce qui précède, on doit comprendre ce terme dans le contexte de l'existence concrète et non pas séparément, comme le font habituellement les différents courants "psychologistes".

Dans l'étude que nous commentons, il y a un point très important : la détermination des phénomènes de représentation par rapport à la spatialité. Ce point est important car c'est précisément grâce à cela que le corps humain peut se déplacer et, en somme, agir dans le monde d'une façon qui lui est caractéristique.

Si nous nous contentions de l'explication de la réflexologie, le problème serait en partie résolu ; mais la réponse différée face aux stimuli, la réponse face aux stimuli remise à plus tard nécessite une compréhension plus large. Et si nous parlons d'une élaboration au terme de laquelle le sujet parvient à la conclusion d'agir dans une direction et pas dans une autre, le concept de réflexe se dilue tellement qu'il finit par ne plus rien expliquer du tout.

En ce qui concerne l'étude de la conscience transformée en conduite, nous avons cherché des antécédents et en avons trouvé chez de nombreux chercheurs et penseurs, parmi lesquels nous distinguons Descartes qui, dans une lettre singulière à Christine de Suède, parle du point d'union entre pensée et mobilité du corps. Quelque trois cents ans plus tard, Brentano introduit le concept d'intentionnalité dans la psychologie, concept déjà repris en son temps par la scolastique dans ses commentaires sur Aristote.

Mais c'est avec Husserl que la signification de l'intentionnalité devient exhaustive, en particulier dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. En mettant en

doute les données du monde extérieur comme celles du monde intérieur - suivant en cela la meilleure tradition de la réflexion rigoureuse - cet auteur ouvre la voie à l'indépendance du penser par rapport à la matérialité des phénomènes, ce penser qui se trouvait jusque-là asphyxié dans l'étau représenté d'une part par l'idéalisme absolu hégélien, d'autre part par les sciences physiques et naturelles qui connaissaient alors un rapide développement.

Husserl n'en restera pas à la simple étude de la donnée hylétique, matérielle. Il opérera une réduction eidétique à partir de laquelle on ne pourra plus revenir en arrière. Quant à la spatialité de la représentation en général, il devra la considérer comme une forme dont les contenus ne peuvent être indépendants.

Avec une autre ampleur, il vérifiera que la couleur dans toute image visuelle n'est pas indépendante de l'extension de cette image. Ce point est d'une importance capitale car il pose la forme de l'extension comme condition de toute représentation.

Et c'est là que nous prenons cette assertion comme base théorique de la formulation de l'hypothèse de l'espace de représentation.

Cependant, ce qui précède requiert quelques explications supplémentaires que nous présenterons de manière très synthétique.

D'une part, nous devons comprendre la sensation comme le registre obtenu dans la détection d'un stimulus provenant du milieu extérieur ou du milieu intérieur, et qui fait varier le tonus de travail du sens concerné. D'autre part, nous comprendrons la perception comme une structuration de sensations effectuée par la conscience et qui se réfère à un sens ou à un ensemble de sens. Nous savons bien que, dans la plus élémentaire des sensations, existe déjà un phénomène de structuration ; mais comme nous concédons que la psychologie classique aborde notre thème, nous ne discuterons pas trop des définitions que nous venons de donner. Enfin, nous dirons de l'image qu'elle est une représentation structurée et formalisée des sensations ou des perceptions qui proviennent ou sont venues du milieu extérieur ou du milieu intérieur. Cette représentation, qui résulte précisément de la structuration effectuée, ne peut être considérée comme une simple "copie" passive des sensations, ainsi que le croyait la psychologie naïve.

Dans un débat avec la Psychologie atomiste, nous arrivons à la conclusion que tant les sensations que les perceptions et les images sont des formes de conscience et qu'il serait plus correct de parler de "conscience de la sensation, conscience de la perception et conscience de l'image", sans qu'il soit nécessaire pour cela de nous mettre dans une attitude d'aperception. Ce que nous voulons dire, c'est que la conscience modifie sa façon d'être, qu'elle n'est qu'une façon "d'être", par exemple "émue", "en expectative", "attentive", etc. En accord avec l'idée d'intentionnalité, il est évident qu'il n'y a de conscience que de quelque chose et que ce "quelque chose" ne peut échapper à la spatialité du représenter. Ainsi, comme tout représenter, en tant qu'acte de conscience, se réfère à un objet représenté - on ne peut séparer l'un de l'autre car ils forment une structure -, le fait de représenter un objet quelconque engage l'acte de conscience correspondant dans la spatialité de cet objet. Que l'on fasse l'expérience avec des représentations extérieures, qui ont pour base les cinq sens classiques, ou avec des représentations internes, qui proviennent de la cénesthésie et de la kinesthésie, on spatialisera toujours. Par ailleurs, tout comme la spatialité de la sensation et de la perception se réfèrent à la localisation en des "endroits" du corps où sont logés les détecteurs sensoriels, les représentations correspondantes suivent le même chemin. Représenter, par exemple, un mal de dent qui maintenant n'existe plus, c'est essayer de le "re-crée" en un point précis de la cavité buccale et non dans un pied. Cela est évident et vaut pour toutes les représentations. Mais c'est là que surgit un des problèmes les plus intéressants. L'image peut se modifier de telle façon qu'en recréant l'objet originel, elle finit par le rendre méconnaissable.

Cette "déformation" a été considérée comme l'un des défauts fondamentaux de l'image selon la psychologie naïve. Pour celle-ci, l'idée était claire : si l'image était une simple copie de la sensation qui servait à la mémoire pour pouvoir se souvenir, c'est-à-dire si elle était un instrument de ce qu'ils appelaient "faculté de la mémoire", toute déformation était quasiment un péché contre la "nature" ; et les psychiatres de l'époque devaient battre en brèche ce péché avec leurs traitements énergiques, lorsque quelques malheureux exagéraient dans l'altération de la réalité. Mais trêve de plaisanterie ; il était évident que le naturalisme, et il ne pouvait en être autrement, envahissait la psychologie tout comme l'art, la politique ou l'économie. Mais voici que ce "défaut" de l'image, le fait qu'elle se déforme, se transforme et finalement se traduise d'une source sensorielle à une autre comme dans les rêves, montre non seulement la plasticité du phénomène, mais aussi son extraordinaire activité. Développer chaque proposition nous ferait sortir des limites de cet exposé, on le comprendra ; aussi, nous poursuivrons notre idée initiale : montrer les articulations les plus importantes de cette recherche. Parmi celles-ci, nous trouvons celle qui montre l'image agissant à différents niveaux de conscience en produisant différentes abréactions motrices selon qu'elle est intériorisée ou extériorisée. Pour confirmer ceci, on peut vérifier qu'une même image qui, en veille, rend possible l'extension de la main ne fait pas bouger ce membre lorsqu'elle est internalisée durant le sommeil, sauf dans les cas exceptionnels de rêves altérés ou de somnambulisme, où l'image tend à s'externaliser dans l'espace de représentation. Même en veille, un choc émotionnel fait parfois qu'une image de fuite ou de répulsion s'internalise de telle sorte que le corps reste paralysé. À l'inverse, dans les états altérés de conscience, on peut vérifier comment la projection des images, c'est-à-dire les hallucinations, dynamise l'activité corporelle qui se réfère à des sources sensorielles délocalisées et traduisant des réélaborations du

monde intérieur.

De la sorte, la localisation de l'image dans différentes positions et différentes profondeurs de l'espace de représentation déclenche l'activité corporelle. Mais il faut rappeler que nous parlons d'images qui ont pour origine différents groupes de sens, qu'ils soient internes ou externes, de sorte que les images cénesthésiques, si elles agissent dans la profondeur et dans l'emplacement correspondants, provoqueront des abréactions ou des somatisations dans l'intracorps. Les images qui correspondent à la kinesthésie seront celles qui, finalement, agiront du "dedans" sur le corps pour qu'il se mette en mouvement. Mais dans quelle direction le corps va-t-il le faire puisque la kinesthésie révèle des phénomènes d'intériorité ? Il le fera suivant les directions que devront "tracer" d'autres représentations qui ont pour base sensorielle les sens externes. À l'inverse, si j'imagine mon bras tendu vers l'avant, je constaterai qu'il ne bouge pas de ce seul fait ; mais je tracerai la direction, comme l'indique l'expérience du changement de tonicité musculaire ; mon bras bougera quand l'image visuelle se traduira en image kinesthésique.

Avançons un peu en faisant une incursion dans la question touchant à la nature de l'espace de représentation et dans les concepts de coprésence, d'horizon et de paysage dans le système de représentation. Nous n'ajouterons rien de nouveau à ce qui a été dit aux § 3 et § 4 du chapitre 3 de *Psychologie de l'image*, mais nous nous référerons à la conclusion de cette étude :

*« Nous n'avons parlé ni d'un espace de représentation en soi, ni d'un quasi-espace mental. Nous avons dit que la représentation en tant que telle ne pouvait être indépendante de la spatialité, sans pour autant affirmer que la représentation occupait un espace. C'est la forme de représentation spatiale que nous prenons en compte.*

*Or, si nous ne parlons pas d'une représentation mais d'un "espace de représentation" c'est parce que nous considérons l'ensemble des perceptions et des images internes qui donnent le registre et le tonus corporel et le tonus de conscience, dans lesquels je me reconnais comme "moi", comme un continuum malgré le passage du temps et le changement dont je fais l'expérience. De sorte que cet "espace de représentation" est tel, non parce qu'il est un contenant vide que doivent remplir des phénomènes de conscience, mais parce que sa nature est représentation ; quand des images déterminées surviennent, la conscience ne peut que les représenter sous forme d'extension. Nous aurions également pu souligner la matérialité de la chose représentée, en faisant référence à sa substantialité, sans pour autant parler de l'image comme le font la Physique ou la Chimie. Dans ce cas, nous aurions fait référence aux données matérielles qui, provenant de la matérialité de la sensation, ne sont pas la matérialité elle-même. Et bien sûr, il ne viendrait à l'esprit de personne que la conscience a une couleur, ou que c'est un continent coloré, par le seul fait que les représentations visuelles sont présentées en couleurs. Il subsiste cependant une difficulté. Quand nous disons que l'espace de représentation présente différents niveaux et profondeurs, s'agit-il d'un espace volumétrique tridimensionnel ou bien la structure percepto-représentative de ma cénesthésie se présente-t-elle à moi sous une forme volumétrique ? Sans aucun doute, il s'agit de la seconde proposition et c'est grâce à cela que les représentations peuvent apparaître en haut ou en bas, à droite ou à gauche, devant ou derrière, à l'intérieur ou à l'extérieur et que le "regard", le "regard" de l'observateur de la représentation, peut également se placer, par rapport à l'image, dans une perspective déterminée. Nous pouvons considérer l'espace de représentation comme la "scène" sur laquelle se déroule la représentation, en en excluant le "regard". Et il est clair que sur une "scène" se déroule une structure d'images, qui a - ou a eu - de nombreuses sources perceptives ou perceptions d'images antérieures.*

*« Pour chaque structure de représentation, il existe d'innombrables alternatives qui ne sont pas entièrement développées mais qui agissent en coprésence accompagnant les images qui se manifestent sur la "scène".*

*Bien entendu, nous ne parlons pas ici de contenus "manifestes" ou "latents", ni de voies associatives qui mènent l'image dans une direction ou dans une autre. Prenons un exemple : quand j'imagine un objet qui est dans ma chambre, bien que certains objets du même contexte ne soient pas "en scène", ils accompagnent quand même, de façon coprésente, l'objet représenté. Ils font partie du même environnement que l'objet et, parce que la région inclut d'autres objets non présents, mais coprésents, je peux faire défiler à volonté les uns ou les autres, toujours à l'intérieur des limites qui marquent ce que je désigne comme "ma chambre". De la même façon, les régions se structurent les unes avec les autres non seulement en tant qu'ensembles d'images, mais aussi en tant qu'ensembles d'expressions, de significations et de relations.*

*Je peux différencier chaque région ou ensemble de régions grâce à des "horizons", des sortes de limites qui me donnent une localisation mentale et me permettent, de plus, de me transposer dans des temps et des espaces mentaux différents.*

*« Quand je perçois le monde extérieur, quand je me développe quotidiennement en lui, je le constitue non seulement avec des représentations qui me permettent de m'y reconnaître et d'agir, mais aussi avec des systèmes coprésents de représentation. Cette structuration que je fais du monde, je l'appelle "paysage" et je constate que la perception du monde est toujours la reconnaissance et l'interprétation d'une réalité selon mon paysage. Ce monde que je prends pour la réalité même, c'est ma propre biographie en action et cette action de transformation que j'effectue dans le monde, c'est ma propre transformation. Et quand je parle de mon monde intérieur, je parle également de l'interprétation que j'en fais et de la transformation que j'effectue en lui.*

« Les distinctions que nous avons faites jusqu'ici entre espace "intérieur" et espace "extérieur", basées sur les registres de limite que posent les perceptions cénesthésico-tactiles, ne peuvent être effectuées lorsque nous parlons de cette globalité de la conscience dans le monde : le monde est le "paysage" de la conscience et le moi son "regard". Cette façon d'être de la conscience dans le monde est, fondamentalement, un mode d'action en perspective, dont la référence spatiale immédiate est le corps et pas seulement l'intracorps. Mais le corps, objet du monde, est également objet du paysage et objet de transformation. Le corps finit par devenir prothèse de l'intentionnalité humaine.

« Si les images permettent de reconnaître et d'agir, alors, selon la manière dont le paysage des individus et des peuples se structure et selon leurs nécessités, ou ce qu'ils croient être leurs nécessités, ces images tendront à transformer le monde. »

Pour conclure ces commentaires sur *Psychologie de l'image*, j'ajouterai que, dans la configuration de tout paysage, agissent en coprésence des contenus théïques, des sortes de croyances ou de relations entre croyances, qui ne peuvent être soutenues rationnellement et qui, accompagnant chaque formulation et chaque action, constituent l'assise de la vie humaine dans son développement.

Par conséquent, une future théorie de l'action devra comprendre comment celle-ci est rendue possible à partir de son expression la plus élémentaire, comment l'activité de l'être humain n'est pas un simple reflet des conditions et comment cette action, en transformant le monde, transforme aussi celui qui la produit. Les conclusions auxquelles on arrivera ne seront pas indifférentes, tout comme les directions que l'on prendra, non seulement du point de vue d'une éthique future, mais aussi dans la perspective des possibilités du progrès humain.

Passons maintenant rapidement au commentaire du second essai de ce livre.

Dans les *Discussions historiologiques*, on prétend étudier les conditions préalables nécessaires qui doivent être remplies pour donner un fondement à ce que nous appelons "historiologie".

Pour entamer le débat, nous mettons en doute le fait que les termes de "philosophie de l'Histoire" ou "d'historiographie" puissent être utiles encore longtemps ; ils ont été utilisés dans des acceptions si diverses qu'il est très difficile de déterminer leur objet. Le terme "historiologie" a été créé vers 1928 par Ortega, dans son essai *La philosophie de l'Histoire de Hegel et l'historiologie*.

Dans une note de notre essai, nous citons ainsi Ortega :

« Dans l'historiographie et la philologie actuelles, le déséquilibre entre la précision utilisée pour obtenir ou manier des données et l'imprécision, voire la misère intellectuelle, dans l'utilisation des idées constructives est inacceptable. Contre cet état de fait dans le règne de l'Histoire, se lève l'historiologie. Elle est portée par la conviction que l'Histoire, comme toute science empirique, doit être avant tout une construction et non pas un agrégat. [...] Un centième des données qui ont été recueillies et polies il y a déjà longtemps suffit à élaborer quelque chose d'une portée scientifique beaucoup plus authentique et substantielle que tout ce que les livres d'histoire nous présentent. »

Ainsi, poursuivant ce débat lancé il y a très longtemps, nous parlons d'historiologie, dans notre essai, dans le sens de l'interprétation et de la construction d'une théorie cohérente, dans laquelle les données historiques en soi ne peuvent être juxtaposées ou traitées à la manière d'une simple "chronique" d'événements, sous peine de vider le fait historique de toute signification. Prétendre à une Histoire (avec majuscule) exempte de toute interprétation est un contresens qui a invalidé de nombreux efforts de l'historiographie passée.

Dans cet essai, on étudie, à partir d'Hérodote, la vision du fait historique à partir de l'introduction du paysage de l'historien dans la description. On arrive ainsi à noter l'existence d'au moins quatre déformations de l'optique historique. En premier lieu, la manière intentionnelle par laquelle l'historien introduit sa propre époque pour rehausser certains faits ou en minimiser d'autres, selon sa propre perspective. Ce défaut est visible dans la présentation du récit et affecte aussi bien la transmission du fait que celle du mythe, de la légende, de la religion ou de la littérature qui servent de source. La seconde erreur est celle de la manipulation des sources : cette imposture ne mérite pas de plus amples commentaires. La troisième erreur concerne la simplification et l'emploi de stéréotypes qui permettent de valoriser - ou au contraire de disqualifier - des faits sur la base d'un modèle plus ou moins accepté. L'économie d'efforts qui prévaut chez les auteurs et les lecteurs de ces ouvrages est telle que la diffusion de ceux-ci peut être importante malgré leur peu de valeur scientifique. Dans ces travaux, les "histoires", les "mots creux" ou les informations de seconde main se substituent très souvent à l'information véridique. Quant à la quatrième déformation que nous avons notée, elle se réfère à la "censure" qui, parfois, n'existe pas seulement sous la plume de l'historien, mais aussi dans la tête du lecteur. Cette censure empêche que de nouveaux points de vue soient diffusés correctement car le moment historique, avec son cortège de croyances, constitue une telle barrière que seuls le temps ou des événements dramatiques démentant ce qui est communément accepté permettront de la franchir.

Dans les *Discussions*, on a vu les difficultés qui se posent pour l'appréciation des événements médiats ; mais notre malaise augmente lorsque nous constatons que même dans le récit de son histoire immédiate, de son histoire propre et de sa biographie, le sujet raconte aux autres, ou à lui-même, des événements inexistantes ou franchement déformés ; et tout cela arrive à l'intérieur d'un inévitable système d'interprétations. S'il en est ainsi, qu'en est-il *a fortiori* des événements que l'historien n'a pas vécus et qui

font partie de ce que nous appelons "l'histoire médiata" ? Quoi qu'il en soit, cela ne mène pas nécessairement au scepticisme historique car nous avons reconnu la nécessité pour l'historiologie d'être constructive et, bien sûr, de remplir certaines conditions pour être considérée comme une science juste.

Les *Discussions* se poursuivent, cette fois avec ce que nous appelons les "conceptions de l'Histoire sans fondement temporel".

Ainsi, au chapitre II paragraphe 1 de notre essai, nous disons :

*« Dans les nombreux systèmes où apparaissent des rudiments d'historiologie, tous les efforts semblent viser à justifier une datation, le moment dans le calendrier ; cela se fait en décortiquant comment et dans quel but cela est arrivé et comment cela aurait dû arriver, sans considérer ce qu'est ce "arriver" et comment il est possible, en général, que quelque chose arrive ».*

Dans la mesure où ces systèmes n'ont pas répondu à cette question fondamentale concernant la nature de ce "arriver", tous ceux qui ont entrepris la construction de véritables cathédrales de la philosophie de l'Histoire, nous ont présenté une Histoire de la datation civile reconnue, mais sans la dimension de la temporalité qui serait nécessaire pour que l'Histoire soit appréhendée. En termes généraux, nous observons que la conception du temps qui a primé est celle qui est propre à la perception naïve pour laquelle les faits se développent sans structuralité, en simple succession d'un phénomène précédant le suivant, en séquence linéaire dans laquelle chaque événement est "l'un à côté de l'autre", sans que l'on comprenne comment chaque moment devient un autre, sans appréhender, en somme, la transformation intime des faits. En effet, dire qu'un événement va d'un moment A vers un moment B et ainsi de suite jusqu'à un moment N, depuis un passé, transitant par un présent et se projetant vers un futur, ne nous parle que de la situation de l'observateur dans un temps de datation conventionnelle qui fait ressortir la perception du temps propre à l'historien, laquelle spatialise vers un "en arrière" et vers un "en avant" comme les aiguilles d'une horloge spatialisent le temps pour montrer son écoulement. Comprendre cela ne présente pas de difficultés lorsque l'on sait que toute perception et représentation se donnent sous la forme "d'espace". Mais pourquoi le temps devrait-il s'écouler d'un "en arrière" vers un "en avant" et pas, par exemple, en sens inverse ou par "sauts" imprévisibles ? On ne peut pas simplement répondre : "parce que c'est comme ça !". Si chaque "maintenant" est, "par les deux bouts", une succession indéterminée d'instant, cela nous mène à la conclusion que le temps est infini ; et si l'on accepte cette supposée "réalité", le regard s'écarte de la finitude de celui qui regarde et on traverse la vie en ayant présent à l'esprit que l'action parmi les choses est infinie, et ce, bien que nous sachions de manière coprésente que la vie a une fin. Ainsi, "les choses que l'on doit faire" éludent la mort de chaque instant, c'est pourquoi on « a plus ou moins de temps pour certaines choses », parce qu'"avoir" se réfère aux "choses" et le cours même de la vie se transforme en chose, se naturalise.

Cette conception naturaliste du temps, dont ont pâti jusqu'à ce jour l'historiographie et la philosophie de l'Histoire, repose sur la croyance en la passivité de l'être humain dans la construction du temps historique ; de la sorte, on est arrivé à considérer l'histoire humaine comme un "reflet", un épiphénomène ou une simple courroie de transmission pour les événements naturels.

Et quand, dans un apparent saut du naturel individuel au social, on a mentionné les ensembles humains comme producteurs du fait historique, on a continué à traîner ce naturalisme dans lequel la société s'est "spatialisée", conformément à une vision naïve du temps.

Une réflexion rigoureuse nous amène à comprendre que, dans toute activité humaine, les temps ne se succèdent pas "naturellement", mais que les instants passés, présents et futurs agissent par construction, ce qui s'est passé - en tant que mémoire et connaissance - étant aussi déterminant que les objectifs que l'on tente d'atteindre par l'action présente. Le fait que l'être humain ne possède pas une "nature" à la manière des objets, le fait que son intention tende à dépasser les déterminations naturelles montre son historicité radicale. C'est l'être humain qui se constitue et se construit par son action-dans-le-monde, et dote ainsi de sens l'écoulement de son temps et l'absurdité de la nature non-intentionnelle. La finitude, en termes de temps et d'espace, se présente comme la première condition absurde, dépourvue de sens, que la nature impose à la vie humaine avec les registres évidents de la douleur et de la souffrance. C'est la lutte contre cet absurde, c'est le dépassement de la douleur et de la souffrance qui donnent du sens au long processus de l'Histoire.

Nous n'allons pas poursuivre ici ce long et difficile débat sur le problème de la temporalité, sur le thème du corps humain et de sa transformation et sur le thème du monde naturel comme prothèse croissante de la société ; nous énoncerons plutôt les points cruciaux soulevés comme hypothèses dans le présent essai. On étudie en premier lieu la constitution historique et sociale de la vie humaine, en recherchant la temporalité interne de sa transformation, loin de la succession des événements linéaires "les uns à côté des autres". Puis, on observe la coexistence, dans un même scénario historique, de générations nées à des époques différentes et dont le paysage de formation, l'expérience et le projet ne sont pas homogènes. La dialectique générationnelle, à savoir la lutte pour le contrôle de l'espace social central, s'observe entre des accumulations temporelles dans lesquelles priment le passé, le présent et le futur, puisque ces accumulations sont représentées par des générations d'âge différent. À leur tour, les paysages de chaque génération, avec le substrat de croyances qui leur est propre, dynamisent leur action dans le monde. Mais le fait que la naissance et la mort des générations soient un fait biologique ne nous autorise pas à "biologiser" leur dialectique. C'est pourquoi la conception naïve sur les générations, selon laquelle « les jeunes sont

révolutionnaires, les gens d'âge moyen deviennent conservateurs et les plus vieux réactionnaires », se trouve fortement démentie dans nombre d'analyses historiques. Ces démentis, parce qu'ils ne sont pas pris en considération, nous mènent à un nouveau mythe naturaliste qui trouve son corrélat dans la glorification de la jeunesse. Ce qui va définir le signe de la dialectique générationnelle à chaque moment historique devra être le projet de transformation ou de conservation que chaque génération lance vers l'avenir. Il est certain qu'il y a plus de trois générations coexistant dans le même scénario historique, mais le rôle principal revient à celles que nous avons mentionnées, c'est-à-dire à celles qui sont contiguës et non à celles qui existent de façon "coprésente", à savoir celle des enfants et des vieux. Mais comme toute la structure du moment historique est en transformation, son signe change à mesure que les enfants entrent dans la tranche de l'adolescence et que ceux d'âge mûr avancent vers la vieillesse. Ce continuum historique nous montre la temporalité en action et nous permet de comprendre les êtres humains comme les protagonistes de leur propre histoire. Je dirai pour finir que, si nous comprenons le fonctionnement de la temporalité, nous pouvons retenir de ces *Discussions historiologiques* certains éléments qui, avec ceux étudiés dans *Psychologie de l'image* à propos de l'espace de représentation, nous permettront peut-être de poser les fondements d'une théorie complète de l'action.

Je vous remercie de votre attention.

### **Mythes-racines universels**

Centre culturel San Martin Buenos Aires, Argentine 18 avril 1991

Avant de commenter *Mythes-racines universels*, je voudrais expliquer les motifs qui m'ont conduit à sa rédaction ainsi que la relation que ce texte garde avec mes écrits précédents.

Voyons d'abord les motifs.

Je suis allé vers les mythes des différentes cultures avec une intention plus proche de la psychologie sociale que des religions comparées, de l'ethnologie ou de l'anthropologie. Je me suis demandé : pourquoi ne pas réexaminer les systèmes d'idéation les plus anciens de telle sorte que, n'étant plus directement rattachés à eux, nous apprenions en perspective beaucoup plus sur nous-mêmes ? Pourquoi ne pas nous introduire dans un monde de croyances qui nous sont étrangères et dont il est certain qu'elles ont accompagné d'autres attitudes vitales ? Pourquoi ne pas nous assouplir autant que possible pour comprendre, avec ces références-là, le vacillement actuel de nos croyances fondamentales ? Voilà les inquiétudes qui ont motivé mon exploration des productions mythiques. Bien sûr, nous aurions pu suivre le fil conducteur de l'histoire des institutions, des idées ou de l'art pour tenter de parvenir à la base des croyances qui ont opéré à différentes époques et dans différents lieux, mais en aucun cas nous n'aurions obtenu des phénomènes aussi purs et directs que ceux que la mythologie nous présente.

Le projet initial du livre consistait à exposer les mythes de différents peuples en y ajoutant des commentaires brefs ou des notes, lesquels n'auraient produit ni interférence ni interprétation.

Très rapidement, j'ai rencontré plusieurs difficultés. En premier lieu, j'ai dû limiter mes aspirations car je devais faire appel à des textes certifiés par la vérité historique et en écarter d'autres qui rassemblaient un matériel plus ancien, ou qui le commentaient, présentant ainsi de nombreux défauts. Je ne pus naturellement surmonter ce problème, même en me limitant aux textes-sources, à partir desquels l'information est parvenue jusqu'à nous. D'autre part, je ne pouvais pas non plus faire appel à la tradition orale, que les chercheurs actuels rapportent de certaines collectivités fermées. C'est l'observation de certaines complications méthodologiques dont je donne un exemple en citant Mircea Éliade qui m'a décidé à exclure ces matériels.

Dans *Aspects du mythe*, cet auteur dit :

« *En comparaison avec les mythes narrants la fin du monde dans le passé, les mythes qui se réfèrent à une fin à venir sont étrangement peu nombreux chez les primitifs. Comme le remarque Lehmann, cette rareté est peut-être due au fait que les ethnologues n'ont pas posé cette question dans leurs enquêtes. Il est parfois difficile de préciser si le mythe concerne une catastrophe passée ou à venir. Selon le témoignage d'E.H. Man, les Andamanais croient qu'après la fin du monde une nouvelle humanité fera son apparition et qu'elle jouira d'une condition paradisiaque. Il n'y aura plus ni maladies, ni vieillesse, ni mort. Les morts ressusciteront après la catastrophe. Mais selon R. Brown, Man aurait combiné plusieurs versions, recueillies d'informateurs différents. En réalité, précise Brown, il s'agit d'un mythe qui relate la fin et la recréation du monde ; mais le mythe se rapporte au passé et non pas au futur. Mais comme, suivant la remarque de Lehmann, la langue andamanaise ne possède pas de temps futur, il est difficile de décider s'il s'agit d'un événement passé ou futur.* »

Dans les observations d'Éliade apparaissent face à un même mythe au moins trois thèmes de discussion entre les chercheurs : premièrement, la possibilité que les enquêtes faites auprès des individus d'une collectivité aient été mal formulées ; deuxièmement, que les sources d'information ne soient pas homogènes ; troisièmement, que la langue dans laquelle a été fournie l'information ne possède pas le temps verbal nécessaire précisément à la compréhension d'un mythe temporel.

Les inconvénients de ce type et tous ceux qui s'y sont ajoutés m'ont empêché de profiter de la grande

masse d'informations que nous livrent aujourd'hui les chercheurs de terrain. Ainsi, je n'ai pu introduire dans mon plan les mythes de l'Afrique noire, de l'Océanie, de Polynésie, ni même ceux d'Amérique du Sud.

En m'en tenant aux textes les plus anciens, j'ai été confronté à une importante disproportion au niveau des documents.

Pour prendre l'exemple de la culture suméro-akkadienne, nous disposons du grand poème de Gilgamesh en tant qu'œuvre quasi complète et également de fragments dont la qualité est très inférieure. En revanche, la culture indienne nous écrase sous une énorme production. Pour obtenir un minimum d'équilibre, j'ai dû n'en prélever que de brefs "échantillons" qui reflètent le niveau de cette culture. Ainsi, suivant les modèles suméro-akkadiens et assyro-babyloniens, j'ai réduit le matériel surabondant d'autres peuples et j'ai fini par présenter au lecteur les mythes, à mon avis les plus significatifs, de dix cultures différentes. Je dois reconnaître qu'il en résulte une œuvre très incomplète mais qui, pour l'essentiel, a permis de souligner un point important du système des croyances historiques. Je me réfère à ce que j'appelle "mythe-racine", que j'entends comme ce noyau d'idéation mythique qui, malgré la déformation et la transformation du scénario dans lequel son action se déroule, malgré les variations des noms, des personnages et de leurs attributs secondaires, est passé de peuple en peuple, en conservant son argument central plus ou moins intact, et par là-même, a pu s'universaliser.

Le double caractère de "racine" et "d'universel" de certains mythes m'a permis de centrer le sujet et de ne choisir que ceux qui remplissaient ces conditions. Cela ne veut pas dire que je ne reconnais pas l'existence d'autres noyaux, qui ne sont pas présentés dans cette compilation sommaire. De cette façon, je crois avoir répondu à la question sur les motifs qui m'ont conduit à écrire ce livre en commentant, en outre, les difficultés que j'ai rencontrées pour atteindre les objectifs que je me proposais au départ.

Mais il reste tout de même certains points à éclaircir. Je me réfère ici à la deuxième question que nous avons formulée au départ, à savoir la relation existant entre cet ouvrage et mes productions antérieures.

Beaucoup d'entre vous ont certainement lu *Le regard intérieur* et probablement aussi *Le paysage intérieur* et *Le paysage humain*.

Vous vous rappellerez que ces trois livres, écrits à différentes époques, ont été regroupés sous le titre *Humaniser la Terre*. La prose poétique m'avait permis d'opérer un glissement du point de vue qui partait d'un monde onirique, personnel, chargé de symboles et d'allégories et aboutissait à une ouverture sur tout ce qui est interpersonnel, social et historique. En réalité, le fondement de la production présentée aujourd'hui est la même conception qui a été développée dans des ouvrages ultérieurs, même si les traitements et les styles diffèrent. Dans les *Expériences guidées*, une succession de contes courts m'a permis de "monter" différents scénarios possibles, dans lesquels divers problèmes de la vie quotidienne étaient passés en revue. À partir d'une "entrée" plus ou moins irréaliste, le lecteur pouvait se déplacer dans des scènes où il se confrontait de manière allégorique à ses difficultés. Puis un "nœud" littéraire augmentait la tension générale de la scène, ensuite un dénouement, et enfin une "sortie" de bon augure.

Les idées centrales des expériences guidées étaient les suivantes : premièrement, comme dans les rêves, des images apparaissent en tant qu'expression allégorisée de tensions profondes ; dans la vie quotidienne, il arrive des phénomènes semblables auxquels on ne prête pas grande attention : ce sont les rêveries et les divagations qui, une fois converties en images, portent des charges psychiques accomplissant des fonctions très importantes pour la vie. Deuxièmement, les images permettent de mouvoir le corps dans une direction ou dans une autre, mais elles ne sont pas seulement visuelles ; il existe des images qui correspondent aux différents sens externes et ce sont elles qui permettent une ouverture de la conscience au monde, en mobilisant le corps.

De plus, comme il existe aussi des sens internes, corrélativement se produisent des images dont la charge est lancée vers l'intérieur et, ce faisant, ces images parviennent à diminuer ou augmenter les tensions de l'intracorporel. Troisièmement, toute la biographie, c'est-à-dire la mémoire d'une personne, agit aussi à travers des images associées aux différentes tensions et climats affectifs, avec lesquels elles ont été "enregistrées". Quatrièmement, cette biographie agit continuellement en chacun de nous, et bien entendu, à chaque nouvelle perception, nous ne captions pas passivement le monde qui se présente à nous mais, au contraire, les images biographiques agissent comme un "paysage" préalablement constitué. De cette façon, quotidiennement, nous réalisons différentes activités en "couvrant" le monde de nos rêveries, de nos compulsions et de nos aspirations les plus profondes.

Cinquièmement, l'action ou l'inhibition face au monde est étroitement liée au thème de l'image, si bien que les transformations de l'image sont des clés importantes dans les variations de conduite. La transformation des images et le transfert de leurs charges étant possible, il faut en conclure que dans un tel cas, des changements de comportement se produiront. Sixièmement, dans les rêves et dans les rêveries, dans la production artistique et dans les mythes apparaissent des images qui répondent aux tensions vitales et aux "biographies", qu'il s'agisse d'individus ou de peuples. Ces images orientent des comportements, tant individuels que collectifs. Ces six idées étaient à la base des *Expériences guidées*. C'est pourquoi de nombreux lecteurs auront trouvé, dans les notes qui les accompagnent, un matériel réélabré d'anciennes légendes, d'histoires et de mythes, appliqués ici au lecteur individuel ou éventuellement à ceux qui partagent ces écrits dans de petits groupes.

En ce qui concerne mon texte le plus récent, *Contributions à la pensée*, il n'échappe à personne que son

style est celui d'un essai philosophique. Dans les deux sujets du livre, on étudie respectivement la psychologie de l'image (une quasi-théorie de la conscience) et la question de l'Histoire. Les objets d'investigation sont bien sûr très différents. Mais en définitive, le thème du "paysage" et des "antéprédicatifs" propres à l'époque, c'est-à-dire des croyances, est le point d'union entre ces deux études.

Comme on peut le voir, *Mythes-racines universels* conserve une étroite relation avec les ouvrages précédents, bien qu'ici l'emphase soit davantage mise sur les images collectives et que l'on observe, par ailleurs, encore un changement dans le style.

À ce sujet, je voudrais ajouter que je ne considère pas le moment actuel comme propice à une production systématique, de style uniforme. Je crois bien au contraire que l'époque demande une diversification pour que les nouvelles idées parviennent à leur but.

*Mythes-racines universels* s'appuie sur la même conception que celle des autres ouvrages, et je crois que tout nouvel ouvrage maintiendra cette continuité idéologique, même s'il traite de sujets différents et même si le style et la forme narrative varient une fois de plus. Voilà, il me semble avoir expliqué synthétiquement les raisons qui ont donné lieu à ce livre, et les relations qu'il garde avec les précédents.

Maintenant que tout ceci est clair, entrons dans le lit du fleuve des mythes-racines.

L'utilisation du mot "mythe" a été diverse. On commença à utiliser ce mot dès Xénophon, il y a 2500 ans, pour rejeter les écrits d'Homère et d'Hésiode ne se référant pas à des vérités prouvées ou acceptables. Par la suite, *mythos* s'est opposé à *logos* et à *historia*, l'un donnant la raison des choses, l'autre relatant des faits réels. Peu à peu, le mythe fut désacralisé et assimilé approximativement à la fable ou à la fiction même s'il traitait des dieux en qui l'on croyait encore. Les Grecs furent aussi les premiers à essayer de comprendre ce phénomène. Certains utilisèrent une sorte de "méthode" d'interprétation allégorique et recherchèrent les raisons sous-jacentes sous la couverture mythique. De cette façon, ils pensèrent que ces productions fantastiques étaient des explications rudimentaires de lois physiques ou de phénomènes naturels. Durant le gnosticisme alexandrin et les époques de la chrétienté patricienne, on a aussi essayé de comprendre le mythe comme une allégorisation de certaines réalités qui, à cette époque-là, étaient propres à l'âme, aujourd'hui on dirait propres à la psyché. Avec une seconde méthode d'interprétation, on tenta de remonter aux antécédents historiques des aubes de la civilisation. Les dieux n'étaient plus que de vagues souvenirs dans lesquels les anciens héros avaient été élevés au-dessus de leur condition mortelle. C'est ainsi que les événements relatés glorifiaient aussi à l'excès des faits historiques qui, en réalité, avaient été beaucoup plus modestes. Ces deux voies utilisées pour comprendre le mythe (bien entendu il y en eut d'autres) sont parvenues jusqu'à nous. Dans les deux cas, l'idée de la "déformation" des faits et de l'enchantement que cette déformation produit dans la mentalité naïve est sous-jacente.

Il est certain que les mythes ont été utilisés par les grands tragédiens Grecs et que, dans une certaine mesure, le genre théâtral dérive de la représentation des événements mythiques, mais dans ce cas, l'enchantement sur le spectateur était de type esthétique, et émouvait par sa qualité artistique, et non parce qu'on croyait à ces représentations. C'est dans l'orphisme, le pythagorisme et les courants néo-platoniciens que le mythe prend un nouveau sens : on lui attribue un certain pouvoir de transformation dans l'esprit de celui qui se met en contact avec lui. Ainsi, en représentant des scènes mythiques, les orphiques prétendaient obtenir une "catharsis", un nettoyage intérieur qui leur permettait ultérieurement de s'élever à des compréhensions plus grandes, de celles de l'ordre des idées et des émotions. Comme on peut le voir, toutes ces interprétations nous sont parvenues et elles font partie des idées que le public en général autant que les spécialistes manient sans de plus grands questionnements. À dire vrai, en Occident, le mythe grec est resté dans l'ombre pendant longtemps, avant de réapparaître avec les humanistes de la Renaissance puis lors des révolutions européennes. L'admiration pour les classiques fit que les spécialistes revinrent aux sources helléniques, influençant ainsi les arts, et que le mythe grec continua d'opérer. En se transformant une fois de plus, il s'est enraciné à la base des nouvelles disciplines qui étudient les comportements humains. La psychologie des profondeurs, née en Autriche et encore imprégnée de néoclassicisme déclinant, est particulièrement tributaire de ces courants antiques, bien qu'elle soit déjà attirée par l'irrationalisme romantique. Il n'est pas étonnant que les thèmes d'Œdipe, Électre, etc., aient été tirés des tragédies grecques pour donner des explications touchant au fonctionnement mental, tout en employant aussi des techniques cathartiques de récréation dramatique dans la lignée de la conception orphique.

D'autre part, il est utile de différencier le mythe de la légende, de la saga, du conte et de la fable. En effet, dans le cas de la légende, l'histoire se trouve déformée par la tradition. La littérature épique est très riche en exemples de ce genre. Pour ce qui est du conte, des auteurs comme de Vries considèrent qu'il s'éloigne de la légende et qu'il introduit des éléments folkloriques qui nuancent le récit. La saga, si elle se rapproche du conte, aboutit presque toujours à un dénouement tragique, tandis que le conte dérive vers une conclusion heureuse.

Quoi qu'il en soit, des éléments mythiques désacralisés sont souvent introduits tant dans la saga pessimiste que dans le conte optimiste. La fable, elle, est un genre très différent qui cache une position morale sous le voile de la fiction. Ces distinctions élémentaires nous sont utiles pour considérer les différences qui existent avec le mythe, selon la façon dont nous l'abordons, c'est-à-dire en y observant la présence des dieux et de leurs actions, bien que celles-ci se réalisent par l'intermédiaire d'hommes, de héros ou de demi-dieux. Ainsi, quand nous parlons des mythes, nous nous référons aussi à un

environnement habité par la présence divine à laquelle on croit et qui imprègne tous ses éléments constitutifs. Il est très différent de se référer à ces mêmes dieux dans une atmosphère désacralisée, dans un environnement où la croyance s'est convertie en délectation esthétique par exemple. Cela fait une grande différence entre la présentation des mythologies en vogue (qui décrivent les croyances anciennes de manière extériorisée et formelle), et la présentation sacralisée, effectuée à partir "de l'intérieur" de l'atmosphère dans laquelle le mythe a été créé.

Dans notre travail, nous avons opté pour la deuxième attitude.

De là dérive notre respect des textes d'origine que nous avons complétés quand nous avons rencontré des lacunes ou des exigences de compréhension, mais en utilisant toujours, pour ce qui n'était pas du texte original, une typographie différente ou des renvois à des notes. Ainsi, si le lecteur peut interpréter cette part importante du livre comme une recreation parallèle, il fera toujours la différence entre le matériel d'origine et le texte de notre main.

Faisons une autre distinction : nous ne nous immisçons ni dans la religion vive qui, sans doute, accompagnait les mythes, ni dans les aspects rituels ou cérémoniels. Nous n'entrons pas dans le Christianisme, l'Islam, ou le Bouddhisme ; nous nous contentons de présenter quelques mythes profonds du Judaïsme, de l'Hindouisme et du Zoroastrisme pour comprendre la puissante influence que leurs images ont exercé sur eux. De cette façon, je crois que l'idée de "mythe, racine et universel" est parfaitement rendue.

Actuellement, dans le langage courant, le mot "mythe" désigne deux réalités. D'un côté, les récits fantastiques sur les divinités de différentes cultures ; de l'autre, ces choses auxquelles on croit avec force mais qui, en réalité, sont fausses. Il est clair que les deux significations ont en commun l'idée que certaines croyances sont si fortement enracinées que vouloir démontrer rationnellement leur fausseté est une opération très difficile. Ainsi, que des penseurs éclairés de l'Antiquité aient pu croire à des "questions" que nos enfants écoutent aujourd'hui comme des contes à l'heure de s'endormir, nous surprend. Les croyances en une terre plate ou au géocentrisme provoquent un sourire amusé et nous comprenons que ces théories n'étaient que les mythes explicatifs d'une réalité à propos de laquelle la pensée scientifique n'avait pas dit son dernier mot. Ainsi, quand nous examinons aujourd'hui un certain nombre de choses auxquelles nous croyions il y a quelques années, nous ne pouvons que rougir de notre naïveté en même temps que nous sommes pris par de nouveaux mythes, sans avoir conscience que nous sommes en train de subir le même phénomène.

En cette époque de transformation vertigineuse du monde, nous avons assisté, de manière équivalente, au déplacement de certaines croyances, qui étaient tenues par les individus et la société pour des vérités limpides il y a moins d'un lustre. Je dis "croyances" plutôt que théories ou doctrines pour mettre en évidence le noyau des antépédicatifs, des préjugés qui opèrent avant la formulation de schémas plus ou moins scientifiques.

Ainsi, comme les nouveautés technologiques sont accompagnées d'expressions telles que « fabuleux ! » ou « incroyable ! », qui équivalent à un applaudissement oral, nous nous sommes également habitués à entendre le bien connu « incroyable ! »

associé aux changements politiques, à la chute complète d'idéologies entières, à la conduite des leaders et des faiseurs d'opinion, au comportement des sociétés. Mais ce deuxième « incroyable ! » ne correspond pas exactement à l'état d'âme qui se manifeste devant les prodiges techniques ; il reflète surprise et désarroi face à des phénomènes que l'on ne croyait pas possibles. En fait, une grande partie de nos contemporains croyaient que les choses étaient autrement et que le futur allait dans autre direction.

Nous devons donc reconnaître qu'il y a eu une importante consommation de mythes et que cela a eu des conséquences sur les attitudes vitales et la manière de faire face à l'existence.

Je dois faire remarquer que je ne tiens pas les mythes pour des choses absolument fausses mais au contraire, pour des vérités psychologiques qui peuvent, ou non, coïncider avec la perception du monde dans lequel nous devons vivre. En outre, ces croyances ne sont pas seulement des schémas passifs ; elles sont aussi des tensions et des climats émotifs qui, sous forme d'images, se convertissent en forces capables d'orienter l'activité individuelle ou collective. Certaines croyances possèdent une grande force référentielle de par leur nature même, indépendamment de l'exemplification ou du caractère éthique qui parfois les accompagnent.

Il ne nous échappe pas que les croyances en rapport avec les dieux présentent des différences importantes avec les fortes croyances désacralisées. Mais, toutes proportions gardées, nous leur reconnaissons des structures communes. Les faibles croyances avec lesquelles nous vivons dans la vie quotidienne sont facilement remplaçables par d'autres, pour peu que l'on constate que notre perception des faits était erronée. En revanche, lorsque nous parlons de fortes croyances sur lesquelles nous construisons notre interprétation globale des choses, nos goûts et nos dégoûts, notre échelle de valeurs irrationnelle, nous touchons à la structure même du mythe que nous ne sommes pas disposés à discuter en profondeur car cela nous engage totalement.

De plus, quand un de ces mythes tombe, une profonde crise survient, et nous nous sentons comme des feuilles balayées par le vent. Ces mythes, privés ou collectifs, orientent notre conduite, et de leur action profonde, nous pouvons seulement remarquer certaines images qui nous guident dans une direction déterminée. Chaque moment historique comporte de fortes croyances de base, avec une structure mythique

collective, sacralisée ou non, qui sert à la cohésion des ensembles humains auxquels elle donne une identité et une participation dans un environnement commun. Discuter les mythes fondamentaux d'une époque signifie s'exposer à une réaction irrationnelle, dont l'intensité varie selon la puissance de la critique et l'enracinement de la croyance. Mais, en toute logique, les générations se succèdent et les moments historiques changent ; ainsi ce qui avait été repoussé auparavant commence à être accepté naturellement comme la plus grande vérité. Actuellement, discuter le grand mythe de l'argent suscite une réaction qui empêche le dialogue.

Rapidement, notre interlocuteur se défend en affirmant par exemple : « comment ça, l'argent est un mythe, alors qu'il est nécessaire pour vivre ? », ou bien : « un mythe est quelque chose de faux, qu'on ne voit pas, au contraire, l'argent est une réalité tangible grâce à laquelle les choses bougent », etc. Et il ne servira à rien que nous expliquions la différence entre ce qui est tangible dans l'argent et l'intangible que l'on croit qu'il pourrait procurer.

Cela ne servira à rien que nous fassions remarquer la distance existant entre un signe représentatif de la valeur que l'on attribue aux choses et la charge psychologique qu'a ce signe. Nous serions alors considérés comme suspects... Immédiatement, notre interlocuteur commencerait à nous observer avec un regard froid se promenant sur nos vêtements et, tout en calculant leur coût, il exorciserait l'hérésie car, indubitablement, ces vêtements ont un prix... Il réfléchirait sur notre poids et sur les calories que nous consommons quotidiennement, penserait au lieu où nous vivons et ainsi de suite. À ce moment précis, nous pourrions tempérer notre discours en disant quelque chose comme : « en réalité, il faut distinguer l'argent dont on a besoin pour vivre et l'argent superflu », mais cette concession arriverait trop tard. Après tout, les banques sont là, ainsi que les institutions de crédit, la monnaie sous toutes ses formes, c'est-à-dire différentes "réalités" qui attestent d'une efficacité que nous, apparemment, nions.

Si nous regardons bien, dans cette fiction pittoresque, non seulement nous ne contestons pas l'efficacité instrumentale de l'argent, mais nous le dotons d'un grand pouvoir psychologique, comprenant qu'à cet objet on attribue plus de magie qu'il n'en a réellement. Il nous donnera le bonheur et, d'une certaine manière, l'immortalité, dans la mesure où il nous empêche de nous préoccuper du problème de la mort. Ce mythe désacralisé a souvent opéré à côté des dieux. Ainsi, nous savons tous que le mot "monnaie" dérive de *Juno Moneta*, Junon la Conseillère.

À côté de son temple, les romains frappaient la monnaie. À *Juno Moneta*, on demandait l'abondance des biens, mais pour les croyants, Juno était plus importante que l'argent qui dépendait de sa bonne volonté. Aujourd'hui, les vrais croyants demandent à leurs dieux des biens divers et donc de l'argent. Mais s'ils croient véritablement en leur divinité, celle-ci se maintient au sommet de leur échelle de valeur. L'argent comme fétiche a subi beaucoup de transformations, du moins en Occident où pendant longtemps il fut soutenu par l'or, ce métal mystérieux, rare et attractif de par ses qualités particulières. L'Alchimie médiévale s'est employée à le produire artificiellement. C'était un or encore sacralisé auquel on attribuait le pouvoir de se multiplier sans limites, qui servait de médicament universel et conférait longévité en plus de la richesse. Cet or a aussi donné lieu à d'ardentes recherches sur les terres d'Amérique. Je ne fais pas seulement allusion à la "ruée vers l'or" qui attira aventuriers et colons aux États-Unis, je parle plutôt de *l'Eldorado* que cherchait une poignée de conquistadores et qui était aussi associé à des mythes de moindre importance tels que l'eau de jouvence.

Un mythe fortement enraciné place dans son orbite des mythes secondaires. Ainsi, dans l'exemple qui nous intéresse, de nombreux objets sont nimbés des charges transférées du noyau central. La voiture, qui nous est utile, est aussi un symbole de l'argent, du statut qui nous ouvre la porte vers plus d'argent.

Sur ce point particulier, Greeley dit :

*« Il suffit de visiter le salon annuel de l'automobile pour reconnaître une manifestation religieuse profondément ritualisée. Les couleurs, les lumières, la musique, la révérence des adorateurs, la présence des prêtresses du temple (les top-modèles), la pompe et le luxe, le gaspillage d'argent, la masse compacte... Tout cela constituerait, dans une autre civilisation, un office authentiquement liturgique. Le culte de l'automobile sacrée a ses fidèles et ses initiés. Les gnostiques n'attendaient pas avec plus d'impatience la révélation de l'oracle que l'adorateur de l'automobile les premières rumeurs sur les nouveaux modèles. C'est à ce moment du cycle annuel que les pontifes du culte (les vendeurs d'automobile) revêtent une nouvelle importance, en même temps qu'une foule anxieuse attend avec impatience l'avènement d'une nouvelle forme de salut ».*

Bien entendu, je ne suis pas d'accord avec la dimension que cet auteur attribue à la dévotion pour le fétiche automobile. Mais quoi qu'il en soit, il a la vertu d'approcher la compréhension du thème mythique à travers un objet contemporain. En fait, il s'agit d'un mythe désacralisé ; on pourrait peut-être voir en lui une structure similaire à celle du mythe sacré, mais justement sans sa caractéristique fondamentale de force autonome, pensante et indépendante. Si l'auteur considère les rites de périodicité annuelle, sa description vaut aussi pour la célébration des anniversaires, du Nouvel An, de la remise des Oscars ou autres rites civils semblables qui n'impliquent pas une atmosphère religieuse comme dans les mythes sacrés. Établir les différences entre mythe et cérémonial aurait été important, bien que cela ne soit pas notre objectif pour l'instant. Il aurait été intéressant aussi d'établir des séparations entre l'univers des volontés mythiques et celui des forces magiques dans lesquels la prière est remplacée par le rite incantatoire, mais ce thème va

également au-delà de cette étude.

Quand nous avons parlé de l'un des mythes désacralisés centraux de notre époque, je me réfère à l'argent, nous l'avons considéré comme le noyau d'un système d'idéation. J'imagine que les auditeurs n'auront pas imaginé une figure semblable au modèle atomique de Bohr, où le noyau est la masse centrale autour de laquelle tournent les électrons. En réalité, le noyau d'un système d'idéation imprègne de ses caractéristiques particulières une grande partie de la vie des gens. Le comportement, les aspirations et les principales peurs sont en relation avec ce thème. La chose va encore plus loin : toute une interprétation du monde et des faits est connectée avec le noyau. Dans notre exemple, l'histoire de l'humanité prendra un caractère économique, et cette histoire s'achèvera de façon idyllique quand cesseront les attaques contre la suprématie de l'argent.

En conclusion, nous avons pris comme référence un des mythes désacralisés centraux pour mieux appréhender le possible fonctionnement des mythes sacrés dont nous traitons dans notre livre.

De toute façon, il existe de grandes différences entre un système mythique et un autre, parce que si le numineux, le divin est complètement absent dans l'un d'eux, cela produit des différences difficiles à éluder. Quoi qu'il en soit, les choses sont en train de changer à grande vitesse dans le monde actuel et il me semble voir qu'un moment historique s'est refermé et qu'un autre s'ouvre. Un moment dans lequel une nouvelle échelle de valeurs et une nouvelle sensibilité semblent poindre.

Cependant, je ne peux pas assurer que les dieux s'approchent à nouveau de l'homme. Les théologiens contemporains éprouvent l'angoisse de l'absence de Dieu comme l'a éprouvée Buber.

Une angoisse que ne put dépasser Nietzsche après la mort divine.

Trop d'anthropomorphisme personnel était présent dans les mythes antiques, et peut-être que ce que nous appelons "Dieu" s'exprime sans voix à travers le Destin de l'humanité. Si on me demandait, à juste titre, si j'espère l'émergence de nouveaux mythes, je dirais que ceci est précisément en train d'advenir.

Je demande seulement que ces forces terribles que l'Histoire déchaîne servent à donner naissance à une civilisation planétaire et véritablement humaine, dans laquelle l'inégalité et l'intolérance soient abolies pour toujours. Comme il est dit dans un vieux livre : « les armes seront transformées en outils de labour ».

Je vous remercie de votre attention.

### **Pensée et œuvre littéraire**

Théâtre Grand Palace Santiago du Chili 23 mai 1991

Je remercie les Éditions Planeta et les nombreux amis qui m'ont invité à disserter sur quelques écrits qui viennent de paraître sous forme de collection. Et bien sûr, je vous remercie tous de votre présence.

Lors de conférences données dans différents pays, nous avons parlé de chacun de ces livres au fur et à mesure de leur publication.

Aujourd'hui en revanche, nous essaierons de donner une vision globale des idées qui constituent le fondement de ces écrits.

Cependant, nous devons mentionner quelques caractéristiques de chacun des quatre ouvrages que nous présentons, puisqu'ils ne sont uniformes ni dans la thématique ni dans le style. Comme nous le verrons, les intérêts qui motivent ces écrits sont divers et les manières de les exposer vont de la prose poétique dans *Humaniser la Terre* au conte court dans les *Expériences guidées*, en passant par l'exégèse dans *Mythes-racines universels* et l'essai dans *Contributions à la pensée*.

Arrêtons-nous quelques instants sur chaque ouvrage. Je dirai que le premier, *Humaniser la Terre*, est un triptyque formé par des livres écrits successivement en 1972, 1981 et 1988. Je parle d'ouvrages qui ont circulé séparément sous les titres respectifs de : *Le regard intérieur*, *Le paysage intérieur* et *Le paysage humain*. *Humaniser la Terre* est constitué par ces trois livres, qui à leur tour se divisent en chapitres, et ces derniers en paragraphes numérotés. En général, le discours obéit à une fonction d'interpellation sous forme de phrases impératives qui donnent une certaine dureté au texte.

À ma décharge, je dirai que des phrases déclaratives apparaissent fréquemment pour permettre au lecteur de comparer l'énoncé avec ses propres expériences. Par ailleurs, cette œuvre un peu polémique présente une grande difficulté, car la langue espagnole y est délibérément forcée. C'est par ce biais qu'on parvient à créer une atmosphère propice aux émotions que l'on veut transmettre, mais ceci entraîne aussi des problèmes de sens et donc de compréhension correcte, difficulté soulevée notamment lors de la traduction de cette œuvre vers des langues diverses. En définitive, *Humaniser la Terre* est une œuvre de pensée en prose poétique qui porte sur la vie humaine dans ses aspects les plus généraux.

Le glissement du point de vue, de l'intériorité personnelle à l'interpersonnel et au social, exhorte à dépasser le non-sens de la vie et propose une activité et un militantisme en faveur de l'humanisation du monde.

Le second volume, intitulé *Expériences guidées*, fut rédigé en 1980. Il s'agit d'un ensemble de contes courts, écrits à la première personne ; mais nous devons préciser que cette "première personne" n'est pas l'auteur, comme c'est généralement le cas, mais le lecteur. Pour parvenir à cela, nous avons fait en sorte que l'atmosphère de chaque récit serve de cadre au lecteur, pour que lui-même et ses propres contenus

remplissent la scène. Coopérant avec le texte, apparaissent des astérisques, qui marquent les pauses et permettent d'introduire, mentalement, les images qui vont transformer l'observateur passif en acteur et coauteur de chacune de ces descriptions. Dans les œuvres littéraires, les représentations théâtrales, cinématographiques et télévisées, le lecteur ou le spectateur peut s'identifier plus ou moins pleinement aux personnages, mais il remarque, sur le moment même ou bien postérieurement, des différences entre l'acteur apparaissant "dans" la scène et l'observateur situé "au-dehors", c'est-à-dire lui-même. Dans les *Expériences guidées*, il se produit le contraire : le personnage est l'observateur, l'agent et le patient des actions et des émotions. D'autre part, nous donnons dans les notes du livre des éléments permettant à tous ceux qui possèdent une aptitude littéraire minimale de construire de nouveaux récits, qu'ils soient motifs de plaisir esthétique ou paramètres de réflexion sur des situations existentielles exigeant une modification de conduite ou une réponse imminente, qui n'est cependant pas définie. À la différence d'*Humaniser la Terre* qui, au moyen de la prose poétique, traitait des situations générales de vie en exhortant à une orientation elle aussi générale, les *Expériences guidées* utilisent la technique du conte court pour aider le lecteur à ordonner et à orienter l'action qu'il décide dans des situations particulières de sa vie quotidienne.

Le troisième ouvrage, *Mythes-racines universels*, fut écrit en 1990. À la différence d'*Expériences guidées* qui traite des images individuelles, on y compare et commente les images collectives les plus anciennes, fixées dans des mythes par différentes cultures.

Il s'agit d'un travail d'exégèse, c'est-à-dire d'interprétation de textes anciens que nous avons soumis à une réélaboration partielle, essayant par là-même de combler les vides que présentent les originaux et de dépasser les difficultés posées par les traductions sur lesquelles nous nous sommes appuyés. Dans ce texte, on a essayé de sélectionner les mythes qui conservaient une certaine permanence dans leur argument central, bien qu'au fil du temps des noms et attributs secondaires se soient modifiés. Ces mythes, que nous appelons "racines", ont pris, en outre, un caractère universel, non seulement de par leur dispersion géographique, mais aussi parce que d'autres peuples les ont adoptés. En considérant la double fonction que nous attribuons à l'image, d'une part traduire des tensions vitales, d'autre part stimuler un comportement en vue de décharger ces tensions, l'image collective formée dans le mythe nous permet de comprendre son fondement psychosocial. C'est pourquoi *Mythes-racines universels* nous rapproche de la compréhension des facteurs de cohésion et d'orientation des groupes humains, au-delà du fait que les mythes en question possèdent une dimension religieuse ou qu'ils agissent simplement comme de fortes croyances sociales désacralisées.

Deux essais, *Psychologie de l'image*, écrit en 1988, et *Discussions historiologiques*, écrit en 1989, forment un quatrième ouvrage intitulé *Contributions à la pensée*, où sont exposés succinctement les thèmes théoriques pour nous les plus importants à propos de la structure de la vie humaine et de l'historicité au sein de laquelle cette structure se développe.

Tous ces commentaires nous mettent en condition de tenter une présentation globale des idées qui servent de fondement à nos différents écrits, mais je dois rappeler que c'est dans *Contributions à la pensée* que l'on trouvera certaines de ces idées exposées avec le plus de précision.

Commençons par quelques remarques sur les idéologies et les systèmes de pensée. Nos idées ne se fondent pas sur des généralités mais sur la particularité de la vie humaine, la particularité de l'existence et la particularité du registre personnel du penser, du sentir et de l'agir. Cette posture initiale est incompatible avec tout système qui part de l'idée, de la matière, de l'inconscient, de la volonté, etc. Quelle que soit la vérité qu'on prétende énoncer à propos de l'homme, à propos de la société ou à propos de l'Histoire, elle doit commencer par des questions se référant à celui qui les pose ; sinon, on parle de l'homme, mais en l'oubliant, en le remplaçant ou en le repoussant à plus tard, comme si on voulait le mettre au second plan, car ses profondeurs nous inquiètent, sa fragilité quotidienne et sa mort nous jettent dans les bras de l'absurde. En ce sens, les différentes théories sur l'homme ont peut-être rempli la fonction de soporifique et fait détourner le regard de l'être humain concret qui souffre, jouit, crée et échoue. Cet être qui nous entoure et que nous sommes nous-mêmes, cet enfant qu'on aura tendance, dès sa naissance, à traiter comme un objet, ce vieil homme dont les espoirs de jeunesse ont été brisés. Toute idéologie présentée comme la réalité même ou déclarée n'être pas une idéologie - en déplaçant la vérité qui la dénonce comme s'il s'agissait d'une simple construction humaine de plus - ne nous apporte rien. Le fait que l'être humain puisse ou non rencontrer Dieu, puisse ou non avancer dans la connaissance et la maîtrise de la nature, puisse ou non parvenir à une organisation sociale en accord avec sa dignité, implique toujours son propre registre comme un des termes de l'équation. Qu'il admette ou rejette une quelconque conception, aussi logique ou extravagante soit-elle, lui-même sera toujours en jeu, précisément du fait qu'il admet ou refuse.

Parlons donc de la vie humaine.

Quand je m'observe, non pas du point de vue physiologique mais du point de vue existentiel, je me trouve placé dans un monde donné que je n'ai ni construit ni choisi. Je me trouve en présence de phénomènes qui, à commencer par mon propre corps, sont inévitables. Le corps, comme constituant fondamental de mon existence est, de plus, un phénomène en homogénéité avec le monde naturel sur lequel il agit et qui, à son tour, agit sur lui. Mais la naturalité du corps présente pour moi des différences importantes avec le reste des phénomènes : premièrement, j'ai de lui un registre immédiat ; deuxièmement, j'ai à travers lui un registre des phénomènes extérieurs ; et troisièmement, certaines de ses opérations sont

disponibles pour mon intention immédiate. D'autre part, le monde se présente à moi non seulement comme un conglomerat d'objets naturels, mais encore comme une articulation d'autres êtres humains, d'objets et de signes produits ou modifiés par eux. L'intention que je remarque en moi apparaît comme un élément d'interprétation fondamental du comportement des autres. Et ainsi, de même que je constitue le monde social par ma compréhension des intentions, je suis constitué par lui. Nous parlons ici d'intentions qui se manifestent à travers l'action corporelle. C'est grâce aux expressions corporelles ou à la perception de la situation dans laquelle se trouve l'autre que je peux comprendre ses signifiés, son intention. Par ailleurs, les objets naturels et humains se présentent à moi comme agréables ou douloureux et j'essaie de modifier ma position par rapport à eux. Ainsi, je ne suis pas fermé au monde de ce qui est naturel et des autres êtres humains car, précisément, ma caractéristique est "l'ouverture". Ma conscience s'est configurée de façon intersubjective : elle utilise des codes de raisonnement, des modèles émotionnels, des schémas d'action que je registre comme "miens" mais que je reconnais aussi chez d'autres. Et, bien sûr, mon corps est ouvert au monde dans la mesure où je perçois le monde et où j'agis sur lui. Le monde naturel, à la différence du monde humain, m'apparaît sans intention. Bien sûr, je peux imaginer que les pierres, les étoiles et les plantes possèdent une intention, mais je ne vois pas comment arriver à un dialogue effectif avec elles. Même les animaux, chez lesquels je capte parfois l'étincelle de l'intelligence, m'apparaissent impénétrables et en lente modification à l'intérieur de leur nature. Je vois des sociétés d'insectes totalement structurées, des mammifères supérieurs utilisant des rudiments techniques mais ils répètent leurs codes dans une lente modification génétique, comme s'ils étaient toujours les premiers représentants de leur espèce respective.

Et quand je constate les vertus des végétaux et des animaux modifiés et domestiqués par l'homme, j'y vois l'intention de ce dernier se frayant un passage et humanisant le monde.

Définir l'homme par sa sociabilité ne me suffit pas car cela ne le différencie pas de nombreuses autres espèces. Sa force de travail n'est pas non plus sa caractéristique si on la compare à celle d'animaux plus puissants ; pas même le langage ne le définit dans son essence car nous savons qu'il existe chez les animaux des codes et des formes de communication. En revanche, dans chaque nouvel être humain qui se retrouve dans un monde modifié par d'autres et qui est lui-même constitué par ce monde intentionné, je découvre sa capacité d'accumulation et d'incorporation au temporel ; je découvre sa dimension historico-sociale et pas seulement sociale. En voyant les choses ainsi, je peux tenter cette définition : « L'homme est l'être historique dont le mode d'action sociale transforme sa propre nature ». Si j'admets ceci, je devrai accepter que cet être puisse transformer intentionnellement sa constitution physique. Et c'est ce qui se produit déjà. Cela a commencé avec l'utilisation d'outils qui, mis devant le corps comme des "prothèses" externes, lui ont permis de prolonger sa main, de perfectionner ses sens et d'augmenter sa force et sa qualité de travail. Il n'était pas naturellement adapté aux milieux liquide et aérien et cependant il a créé des conditions pour s'y déplacer, jusqu'à commencer à émigrer de son milieu naturel, la planète Terre. De surcroît, il pénètre aujourd'hui dans son propre corps en changeant ses organes, en intervenant sur sa chimie cérébrale, en fécondant *in vitro* et en manipulant ses gènes. Si avec l'idée de "nature", on a voulu signaler ce qui est permanent, cette idée est aujourd'hui inadéquate même si on veut l'appliquer à ce qui est le plus objectal dans l'être humain, c'est-à-dire son corps. Et pour ce qui est de la "morale naturelle", du "droit naturel" ou des "institutions naturelles", nous nous rendons compte, bien au contraire, que tout est historicosocial et que rien n'existe "par nature".

Parallèlement à cette conception de "nature humaine" a opéré une autre conception, qui affirme la passivité de la conscience.

Cette idéologie a considéré l'homme comme une entité agissant en réponse aux stimuli du monde naturel. Ce qui a commencé par un sensualisme grossier fut peu à peu supplanté par des courants historicistes qui ont conservé en leur sein la même idée à propos de la passivité. Et même quand ces courants ont privilégié l'activité et la transformation du monde plutôt que l'interprétation des faits, ils ont conçu cette activité comme résultant de conditions extérieures à la conscience.

Ces anciens préjugés sur la nature humaine et sur la passivité de la conscience s'imposent aujourd'hui, transformés en néoévolutionnisme, avec des critères comme la sélection naturelle fondée sur la lutte pour la survie du plus apte. Dans une version plus récente appliquée au monde humain, cette conception zoologique essaie de remplacer les dialectiques antérieures de races ou de classes par une dialectique établie selon des lois économiques naturelles qui autorégulent toute l'activité sociale.

Ainsi, une fois de plus, l'être humain concret se retrouve submergé et réduit à l'état d'objet.

Nous avons mentionné les conceptions qui, pour expliquer l'homme, partent de généralités théoriques et soutiennent l'existence d'une nature humaine et d'une conscience passive.

À l'opposé, nous soutenons la nécessité de partir de la particularité humaine, nous soutenons le phénomène historico-social et non naturel de l'être humain et nous affirmons aussi l'activité de sa conscience formatrice du monde en accord avec son intention. Nous avons parlé de sa vie en situation et de son corps comme objet naturel immédiatement perçu et soumis, immédiatement également, aux nombreux impératifs de son intention.

Par conséquent, les questions suivantes s'imposent : comment se fait-il que la conscience soit active, c'est-à-dire, comment se fait-il qu'elle puisse, par l'intention, agir sur le corps et, à travers lui, transformer le monde ? En second lieu, comment se fait-il que la constitution humaine soit historico-sociale ? On doit

répondre à ces questions en partant de l'existence particulière, pour ne pas retomber dans des généralités théoriques qui déboucheraient ensuite sur un système d'interprétation. Ainsi, pour répondre à la première question, on devra appréhender avec une évidence immédiate comment l'intention agit sur le corps et, pour répondre à la deuxième, il faudra partir de l'évidence de la temporalité et de l'intersubjectivité dans l'être humain, et non pas de lois générales de l'Histoire et de la société. Voyons donc le premier point.

Pour allonger mon bras, ouvrir la main et prendre un objet, j'ai besoin de recevoir une information sur la position de mon bras et de ma main. J'accomplis ces gestes grâce à des perceptions kinesthésiques et cénesthésiques, c'est-à-dire des perceptions de mon intracorps. Pour cela, je suis équipé de capteurs qui accomplissent des tâches spécialisées, tout comme le font les sens externes avec leurs capteurs tactiles, auditifs, etc. De plus, je dois recueillir des données visuelles sur la distance de mon corps par rapport à l'objet. Avant d'allonger le bras, j'ai reçu une information complexe à l'intérieur de ce que je peux appeler une "structure de perception" et non une somme de perceptions séparées. C'est ainsi que, dans la mesure où je me dispose à prendre l'objet, je sélectionne des informations et j'en écarte d'autres qui ne correspondent pas à la situation. Pour diriger la structure de perception, homogène avec l'intention de prendre l'objet, je ne saurais me contenter de l'explication selon laquelle je perçois passivement. Cela devient plus évident quand j'amorce le mouvement et que je l'ajuste, en rétroaction avec les données transmises par mes sens. Le fait de mettre le bras en mouvement et de réajuster sa trajectoire ne s'explique pas non plus par la perception. Dans cette étude, pour m'éviter de confondre les registres, j'ai décidé de fermer les yeux, de me placer face à l'objet et de réaliser des opérations avec mon bras et ma main.

J'enregistre bien les sensations internes, mais, sans la vue, le calcul de la distance est maladroit. Si je me trompe sur la position de l'objet en le représentant, en l'imaginant dans un lieu différent de celui où il se trouve réellement, ma main ne l'atteindra sûrement pas. Ma main ira dans la direction que mon image visuelle aura "tracée". Je peux vérifier l'expérience avec les différents sens externes qui apporteront des informations sur les phénomènes et auxquels correspondront aussi des images qui, apparemment, seront des "copies" de la perception. Il en est ainsi des images gustatives, olfactives, etc. et aussi des images correspondant aux différents sens internes tels que position, mouvement, douleur, acidité, pression interne, etc.

Continuons sur ce thème. Je découvre que ce sont les images qui impriment l'activité au corps et, bien qu'elles reproduisent la perception, elles ont une grande mobilité, elles fluctuent et se transforment, volontairement et involontairement. J'ajouterai que pour la psychologie naïve les images étaient passives et servaient seulement à fonder le souvenir ; lorsqu'elles ne se soumettaient pas à la dictature de la perception, elles tombaient dans la catégorie des extravagances dénuées de sens. En ce temps-là, toute une pédagogie était basée sur la mémorisation de textes, par une cruelle répétition ; la créativité et la compréhension étaient minimisées puisque, comme nous l'avons vu, la conscience était passive. Mais poursuivons l'étude.

Il est évident que j'ai aussi une perception de l'image, ce qui me permet de distinguer une image d'une autre, de la même façon que je distingue différentes perceptions. Peut-on dire que je ne peux pas me remémorer des images, me représenter des choses imaginées antérieurement ? Voyons : si je travaille maintenant les yeux ouverts et que j'accomplis le geste de prendre l'objet, je n'arrive pas à percevoir l'action de l'image qui se superpose à la perception ; mais si j' imagine l'objet dans une autre position tandis que je le vois dans sa position réelle, ma main s'avancera vers l'objet imaginé et non vers celui qui est vu. C'est donc l'image qui détermine l'action vers l'objet et non la simple perception.

On répliquera par l'argument de l'arc réflexe court qui ne passe même pas par le cortex cérébral mais se referme au niveau médullaire, une réponse étant donnée avant même que le stimulus puisse être analysé. Si par là on veut dire qu'il existe des réponses automatiques qui ne requièrent pas d'activité de la conscience, nous pouvons abonder dans ce sens en évoquant une multitude d'opérations involontaires, naturelles, communes au corps humain et à celui de divers animaux. Seulement, cela n'explique rien quant au problème de l'image.

À propos des images qui se superposent à la perception, nous voudrions ajouter ceci : cela se produit dans tous les cas, bien que nous n'arrivions pas à observer ce phénomène. En outre, nous devons considérer que le seul fait d'imaginer visuellement le mouvement du bras ne fera pas répondre ce dernier.

Le bras bougera quand on enverra vers l'intracorps une image qui correspondra aux perceptions internes du niveau musculaire.

L'image visuelle quant à elle tracera la direction que prendra le bras. Ces affirmations sont confirmées dans le rêve : le corps du dormeur reste immobile malgré la grande prolifération d'images ; il est alors évident que le paysage de représentation est internalisé, que les images vont vers l'intracorps et non vers les couches musculaires. Dans le sommeil, les sens externes tendent à se rétracter. Il en va de même pour le tracé des images.

Et si l'on prend comme exemple l'agitation des "cauchemars" ou du somnambulisme, nous observerons que là, on passe du niveau de sommeil profond à celui de demi-sommeil actif ; les sens externes s'activent et les images commencent à s'externaliser, mettant le corps en marche. Nous n'aborderons pas le thème de l'espace de représentation, ni celui de la traduction, de la déformation et de la transformation d'impulsions, ces thèmes étant par ailleurs développés dans l'essai *Psychologie de l'image*. Mais nous pouvons maintenant aller vers d'autres idées comme celles de la coprésence, de la structure temporelle de la

conscience et du regard et du paysage.

Un jour, j'entre dans ma chambre et je perçois la fenêtre.

Je la reconnais, elle m'est familière. J'en ai une nouvelle perception mais d'anciennes perceptions agissent aussi, transformées en images retenues à l'intérieur de moi. Cependant, j'observe qu'un angle de la vitre est fendu... « ça n'y était pas », me dis-je en comparant la nouvelle perception avec ce que je retiens des perceptions antérieures. De plus, j'éprouve une sorte de surprise.

La "fenêtre" d'actes de perception antérieurs est restée retenue en moi, non pas passivement comme une photographie, mais de façon agissante, comme sont agissantes les images. Ce qui est retenu, bien que formé dans le passé, agit face à ce que je perçois. Il s'agit d'un passé toujours actualisé, toujours présent.

Avant d'entrer dans ma chambre, il était évident pour moi que la fenêtre devait s'y trouver en parfait état, non pas que j'y pensais, mais simplement je m'y attendais. La fenêtre n'était pas particulièrement présente dans mes pensées à ce moment-là, mais elle était coprésente, elle faisait partie de l'ensemble des objets de ma chambre. C'est grâce à la coprésence, à la rétention actualisée et superposée à la perception, que la conscience infère plus qu'elle ne perçoit. Dans ce phénomène, nous trouvons le fonctionnement le plus élémentaire de la croyance. Dans notre exemple, c'est comme si je m'étais dit : « Je croyais que la fenêtre était en parfait état ». Si en entrant dans ma chambre étaient apparus des phénomènes propres à un champ d'objets différent, par exemple un moteur d'avion ou un hippopotame, cette situation surréaliste m'aurait paru incroyable, non parce que ces objets n'existent pas, mais parce que leur emplacement aurait été hors du champ de coprésence correspondant à mes rétentions. Donc j'allais dans ma chambre, guidé par l'intention et par l'image d'obtenir un stylo. Pendant que je marchais, oubliant peut-être mon objectif, les images de ce que je devais atteindre dans un futur immédiat continuaient d'agir de manière coprésente. Le futur de conscience était actualisé, il était au présent. Malheureusement, j'ai trouvé la vitre fendue et mes intentions se sont modifiées par la nécessité de résoudre d'autres urgences. Ainsi, à chaque instant présent de ma conscience, je peux observer l'entrecroisement - l'entrecroisement de trois temps différents - de rétentions et de futurisations qui agissent en coprésence et en structure. L'instant présent se constitue dans ma conscience comme un champ temporel actif à trois temps différents. Les choses sont donc très différentes de ce qu'elles sont dans le temps du calendrier dans lequel aujourd'hui n'est touché ni par hier ni par demain. Dans le calendrier ou bien l'horloge, le "maintenant" se différencie du "déjà plus" et du "pas encore" ; en outre, les événements y sont ordonnés les uns à la suite des autres, en succession linéaire, et je ne peux prétendre que cela soit une structure ; c'est plutôt un alignement à l'intérieur d'une série totale que j'appelle "calendrier". Mais nous y reviendrons quand nous considérerons le thème de l'historicité et de la temporalité.

Pour l'instant, continuons avec ce qui précède. Nous avons dit que la conscience infère plus qu'elle ne perçoit, ce qui vient du passé sous forme de rétention se superposant à la perception actuelle. Dans chaque regard que je lance vers un objet, je vois en lui des choses déformées. Nous n'affirmons pas cela comme l'entend la physique moderne, qui expose clairement notre incapacité à détecter l'atome et les longueurs d'onde situées hors de nos seuils de perception ; nous le disons en nous référant au phénomène par lequel les images des rétentions et des futurisations se superposent à la perception. Par exemple, quand à la campagne j'assiste à un beau lever de soleil, le paysage naturel que j'observe n'est pas déterminé en lui-même, mais je le détermine, je le constitue avec un idéal esthétique auquel j'adhère, peut-être par contraste avec la vie citadine, ou parce que quelqu'un m'accompagne, ou par la suggestion que sa lumière suscite en moi, comme l'espoir d'un futur ouvert. Et cette paix particulière que j'éprouve me donne l'illusion que je contemple passivement, alors qu'en réalité je suis en train d'introduire activement de nombreux contenus qui se superposent au simple objet naturel. Et cela n'est pas seulement valable pour cet exemple, mais pour tout regard que je lance vers la réalité.

Nous avons dit dans *Discussions historiologiques* que le destin naturel du corps est le monde. Il suffit de voir sa conformation pour vérifier cette affirmation. Ses sens et ses appareils de nutrition, de locomotion, de reproduction, etc., sont naturellement constitués pour être dans le monde. Mais l'image lance à travers le corps sa charge transformatrice. Elle ne le fait pas pour copier le monde, pour être le reflet d'une situation donnée mais, au contraire, pour modifier la situation préalablement donnée. En ce sens, les objets sont des limitations ou des amplifications des possibilités corporelles, et les autres corps apparaissent comme autant de multiplications de ces possibilités puisqu'ils sont gouvernés par des intentions que je reconnais similaires à celles avec lesquelles je gouverne le mien. Pourquoi l'être humain aurait-il besoin de transformer le monde et de se transformer lui-même ?

Parce qu'il se trouve dans une situation de finitude et de carence spatio-temporelle, qu'il ressent comme douleur physique et souffrance mentale. Ainsi, le dépassement de la douleur n'est pas simplement une réponse animale, mais une configuration temporelle où prime le futur ; et cette configuration devient une impulsion fondamentale de la vie, même si celle-ci ne se trouve pas en situation d'urgence. Ainsi, outre la réponse immédiate, réflexe et naturelle, la souffrance psychologique face au danger impulse une réponse différée dans le but d'éviter la douleur.

Cette réponse différée est représentée comme une possibilité future ou un fait actuel dans lequel la douleur est présente chez d'autres êtres humains. Le dépassement de la douleur apparaît donc comme un projet fondamental qui guide l'action. C'est cela qui a permis la communication entre corps et intentions

diverses, au sein de ce que l'on appelle la "constitution sociale".

La constitution sociale est aussi historique que la vie humaine, elle configure la vie humaine. La transformation de la constitution sociale est continue mais différente des changements de la nature qui, eux, ne sont pas dus aux intentions. L'organisation sociale se poursuit et s'amplifie, mais ceci ne peut pas se produire seulement par la présence d'objets sociaux qui, bien que porteurs d'intentions humaines, n'ont pu continuer de se développer tout seuls. La continuité est donnée par les générations humaines qui, loin d'être simplement juxtaposées, interagissent et se transforment. Ces générations, qui permettent continuité et développement, sont des structures dynamiques, elles sont le temps social en mouvement sans lequel la société retomberait à l'état naturel et perdrait jusqu'à sa condition. D'autre part, dans tout moment historique coexistent des générations dont le niveau temporel, les rétentions et les futurisations sont différents et qui configurent des paysages de situation et des croyances différents. Le corps et le comportement des enfants et des vieillards révèlent aux générations actives d'où elles viennent et où elles vont. Les générations situées aux extrêmes de cette triple relation ont des emplacements temporels eux aussi extrêmes.

Ceci ne reste jamais inerte car, pendant que les générations actives vieillissent et que les plus âgés meurent, les enfants grandissent et commencent à occuper des positions actives et, pendant ce temps, les naissances renouvellent la société. Quand on "arrête" abstraitement ce flux incessant, on peut parler de "moment historique" dans lequel tous les membres placés sur la même scène sociale peuvent être considérés comme contemporains, vivant dans un même temps. Mais nous observons qu'ils ne sont pas contemporains quant à leur temporalité interne, quant à leur paysage de formation, quant à leur situation actuelle et quant à leurs projets. En réalité, la dialectique des générations s'établit entre les "franges" les plus proches, celles qui essaient d'occuper l'activité centrale, le présent social, selon leurs intérêts et selon leurs croyances. C'est la temporalité sociale interne qui explique structurellement le devenir historique dans lequel interagissent différentes accumulations générationnelles, et non la succession de phénomènes juxtaposés linéairement, comme dans le temps du calendrier, et comme nous l'explique l'historiographie naïve.

Constitué socialement dans un monde historique dans lequel je configure mon paysage, j'interprète ce vers quoi je lance mon regard. Il s'agit de mon paysage personnel, mais aussi d'un paysage collectif qui correspond, dans le même moment, à de grands ensembles. Comme nous l'avons dit précédemment, différentes générations coexistent dans un même temps. Pour donner un exemple un peu sommaire, il existe, à un moment donné, ceux qui sont nés avant le transistor et ceux qui sont nés avec l'ordinateur. Il existe de nombreuses différences entre les deux expériences, non seulement dans la manière d'agir mais aussi dans la façon de penser et de ressentir... Et ce qui fonctionnait dans la relation sociale et dans le mode de production à une époque s'arrête alors lentement, ou parfois brutalement.

On attendait un résultat pour le futur, ce futur est arrivé mais les choses ne se sont pas passées comme elles avaient été projetées.

Ni cette action, ni cette sensibilité, ni cette idéologie ne coïncident avec le nouveau paysage en train de s'imposer socialement.

Pour terminer cet exposé des idées exprimées dans les ouvrages publiés à ce jour, je dirai que l'être humain, grâce à son ouverture et à sa liberté de choisir entre diverses situations, grâce à sa possibilité de différer des réponses et d'imaginer son avenir, peut aussi se nier lui-même, il peut nier certains aspects de son corps ou le nier complètement, comme dans le suicide, ou bien il peut nier les autres. Cette liberté a permis à quelques-uns de s'emparer illégalement de l'ensemble social, c'est-à-dire de nier la liberté et l'intentionnalité des autres, en les réduisant à des prothèses, à des instruments de leurs propres intentions. Là se trouve l'essence de la discrimination, dont la méthodologie est la violence physique, économique, sexuelle, raciale et religieuse.

La violence peut s'instaurer et se perpétuer par l'intermédiaire de l'appareil de régulation et de contrôle social : l'État. Par conséquent, l'organisation sociale requiert un type avancé de coordination, à l'abri de toute concentration de pouvoir, qu'elle soit privée ou étatique. Mais dans la mesure où l'on confond habituellement l'appareil d'État avec la réalité sociale, nous devons préciser que, puisque c'est la société, et non l'État, qui produit les biens, la propriété des moyens de production doit, en cohérence, être sociale.

Ceux qui ont réduit l'humanité des autres ont forcément provoqué à nouveau douleur et souffrance, relançant au sein de la société l'ancienne lutte contre l'adversité naturelle. Mais, à présent, cette lutte s'exerce entre ceux qui veulent "naturaliser" les autres, la société et l'Histoire et les opprimés qui ont besoin de s'humaniser en humanisant le monde. C'est pour cela qu'humaniser, c'est dépasser l'état d'objet auquel est réduit l'être humain pour affirmer son intentionnalité et la primauté du futur sur la situation actuelle. C'est la représentation d'un futur possible et meilleur qui permet la modification du présent et rend possible toute révolution et tout changement. Par conséquent, la pression de conditions opprimantes ne suffit pas pour que le changement s'opère ; mais il convient de faire remarquer qu'un tel changement est possible et qu'il dépend de l'action humaine. Cette lutte ne se déroule pas entre des forces mécaniques, il ne s'agit pas d'un réflexe naturel mais d'une lutte entre des intentions humaines.

Et c'est ce qui, précisément, nous permet de parler d'opresseurs et d'opprimés, de justes et d'injustes, de héros et de lâches. C'est la seule chose qui permette de pratiquer avec sens la solidarité sociale et l'engagement pour la libération des discriminés, qu'ils soient en majorité ou en minorité.

Finalement, en ce qui concerne le sens des actes humains, nous ne croyons pas qu'ils soient une convulsion sans signification, une "passion inutile", une tentative qui se terminera dans la dissolution de l'absurde. Nous pensons que l'action valable est celle qui aboutit chez les autres et en direction de leur liberté.

Nous ne croyons pas non plus que le destin de l'humanité soit fixé par des causes antérieures qui invalideraient toute possibilité d'effort. Nous croyons plutôt qu'il est orienté par l'intention qui, en se faisant de plus en plus consciente chez les peuples, se fraie un passage vers une nation humaine universelle.

Je vous remercie de votre attention.

### **Lettres à mes amis**

Centre Culturel "Station Mapocho" Santiago, Chili 14 mai 1994

Je remercie les institutions qui ont organisé cette *Première Rencontre de la Culture Humaniste* et leur pertinente invitation à présenter l'édition chilienne de *Lettres à mes amis*. Je remercie Luis Felipe Garcia, représentant de Virtual Ediciones, pour ses paroles aimables. Je remercie de son intervention M. Volodia Teitelboim.<sup>2</sup> J'aimerais lui répondre ultérieurement et commenter, avec tous les détails qu'ils méritent, nombre de brillants concepts qu'il a énoncés à cette occasion. Je remercie de leur présence les hautes personnalités de la culture, de la presse et, bien sûr, les nombreux amis qui nous accompagnent aujourd'hui.

Pour situer le livre qui sort aujourd'hui, je voudrais, dans ce bref exposé, souligner qu'il ne s'agit pas d'une œuvre élaborée mais d'une série de commentaires présentés dans ce style épistolaire bien connu et si souvent utilisé. Depuis les *Épîtres morales* de Sénèque, il a circulé une prodigieuse quantité d'écrits de ce type, écrits disséminés de par le monde et dont bien entendu, l'influence et l'intérêt ont été inégaux.

Aujourd'hui, la forme des lettres ouvertes est très connue et si ces lettres semblent bien adressées à une seule personne, une institution ou un gouvernement, elles sont écrites dans l'intention d'aller bien au-delà du destinataire explicite et de toucher le grand public. C'est dans ce sens que nous avons pensé le présent travail. Le titre complet du volume est *Lettres à mes amis, à propos de la crise sociale et personnelle dans le moment actuel*. Qui sont ces "amis" à qui sont adressées ces missives ? Sans aucun doute à des personnes qui coïncident ou diffèrent avec notre position idéologique mais qui, dans tous les cas, ont l'intention sincère d'arriver à une plus grande compréhension et à une plus grande adéquation de l'action pour surmonter la crise que nous sommes en train de vivre. Voilà quant au destinataire.

Quant à la thématique, on ne cesse de souligner la crise actuelle, dans laquelle se trouvent aussi bien les sociétés que les individus. Nous considérons le concept de *crise* au sens le plus courant, à savoir un ensemble d'événements trouvant son issue dans une direction ou dans une autre. La *crise* fait sortir d'une situation et entrer dans une autre qui, à son tour, soulève des problèmes. Au sens populaire, on entend par *crise* une phase dangereuse de laquelle peut résulter quelque chose de bénéfique ou de pernicieux pour les entités qui en font l'expérience ; en l'occurrence ces entités sont la société et les individus. Lorsque nous parlons de société, certains pensent qu'il est redondant d'évoquer les individus puisqu'ils s'y trouvent déjà inclus ; mais, de notre point de vue, cela n'est pas exact et la prétention de faire disparaître l'un des deux termes s'appuie sur une analyse que nous ne partageons pas. Je m'arrêterai là pour le commentaire sur le titre de ce livre.

Le déroulement logique du discours voudrait que l'on poursuive en étudiant le contenu de l'ouvrage. Nous préférons cependant ne pas suivre cette méthode scolaire et approfondir plutôt les intentions qui ont déterminé tous ces écrits. Nous avons voulu rassembler les différents aspects de la pensée du Nouvel Humanisme pour les appliquer à la situation qu'il nous est donné de vivre. Le Nouvel humanisme lance un avertissement à propos de la crise générale de la civilisation et propose quelques mesures minimales à prendre pour la surmonter. Le Nouvel Humanisme est conscient de l'*apocalypsis* qui, comme l'enseigne l'Histoire, est typique des fins de siècle et de millénaire. Nous savons bien que, dans ce type de conjonctures historiques, des voix s'élèvent pour proclamer la fin du monde ; elles annoncent la fin de l'écosystème, la fin de l'Histoire, la fin des idéologies ou la fin de l'être humain asservi par la machine, chacune suivant son propre folklore. Le Nouvel Humanisme ne soutient rien de tout cela, il dit simplement : « Hey, les amis, il faut changer de cap ! »

Personne ne veut nous entendre ? Nous nous tromperions donc ?

Tant mieux, car si nous nous trompons, c'est que les choses ont pris une juste direction et mènent au Paradis sur Terre. Certains structuralistes nous diront que la crise actuelle est un simple réajustement du système, une réorganisation nécessaire des facteurs dans un système qui continue d'alimenter le progrès. Certains penseurs postmodernes affirmeront que les schémas du XIXe siècle sont simplement devenus obsolètes, et que les "décideurs" sociaux nous offrent un peu plus de pouvoir et de pacification grâce à la transparence que permettent la technologie et les communications. Eh bien, mes amis ! Nous pouvons dormir tranquilles, le Nouvel Ordre se chargera de pacifier le monde.

---

<sup>2</sup> Ndt : alors Premier secrétaire du Parti Communiste chilien.

Finies les guerres en Yougoslavie, au Moyen-Orient, au Burundi ou au Sri Lanka. Plus de famine, finis ces 80% de la population mondiale en dessous du seuil de pauvreté ! Plus de récession, plus de licenciement, plus de destruction des sources de travail.

Dorénavant, nous aurons des administrations de plus en plus honnêtes, un accroissement des taux de scolarité et d'éducation, une diminution de la délinquance et de l'insécurité urbaine, une baisse de la toxicomanie et de l'alcoolisme... En somme, conformisme et bonheur pour tous. Tout va pour le mieux, mes amis.

Soyons patients, le paradis est si proche... Mais si ce n'était pas comme ça, si la situation actuelle continuait à se détériorer ou si l'on en perdait le contrôle, quelles alternatives resterait-il ?

Voilà le contenu des *Lettres à mes amis*. Nous n'offenserons personne, nous semble-t-il, si nous envisageons timidement la possibilité d'un dénouement pénible à tout cela. Personne ne s'offusque de la présence d'escaliers de secours dans les immeubles, d'extincteurs et d'issues de secours dans les cinémas et les lieux publics. Personne ne proteste lorsque les stades doivent être équipés de portes de sortie supplémentaires. Et bien sûr, quand on va au cinéma ou qu'on entre dans un immeuble, on ne pense pas aux incendies ou aux catastrophes car tout cela s'inscrit dans un contexte général de prudence. Et tant mieux s'il n'y a pas d'incendie dans l'immeuble, ni dans le cinéma, ni de débordement dans le stade.

Dans la *sixième Lettre*, on reprend le *Document* des Humanistes dans lequel ceux-ci expriment leurs idées principales et leur alternative à la crise. Ce n'est pas un document rabat-joie ni une idéologie pessimiste ; c'est un exposé sur la crise et une présentation d'alternatives. En le lisant, même ceux qui ne sont pas d'accord avec cette thèse devraient pouvoir se dire : « C'est une alternative. Ne négligeons pas ce que disent ces jeunes gens, toute société a besoin d'issues de secours. Ils ne sont pas des ennemis, ils sont la voix de la survie. »

Le *Document* des Humanistes, que reprend la *sixième Lettre*, nous dit :

*« Les humanistes mettent en avant la question du travail face au grand capital ; la question de la démocratie réelle face à la démocratie formelle ; la question de la décentralisation face à la centralisation ; la question de l'anti-discrimination face à la discrimination ; la question de la liberté face à l'oppression ; la question du sens de la vie face à la résignation, la complicité et l'absurde... Les humanistes sont internationalistes ; ils aspirent à une nation humaine universelle.*

*Ils comprennent de façon globale le monde dans lequel ils vivent et agissent dans leur milieu immédiat. Ils aspirent à un monde qui ne soit pas uniforme mais multiple ; multiple par ses ethnies, ses langues, ses coutumes, par ses localités, régions et provinces autonomes ; multiple par ses idées, ses aspirations, ses croyances, son athéisme et sa religiosité ; multiple dans le travail ; multiple dans sa créativité. Les humanistes ne veulent pas de maîtres ; ils ne veulent ni dirigeants ni chefs, et ne se sentent ni représentants ni chefs de personne... »*

Et la fin du *Document* conclut :

*« Les humanistes ne sont pas naïfs et ne se gargarisent pas de déclarations propres aux époques romantiques. En ce sens, ils ne considèrent pas leurs propositions comme l'expression la plus avancée de la conscience sociale ni ne pensent leur organisation en termes indiscutables.*

*Les humanistes ne feignent pas d'être les représentants des majorités. En tous cas, ils agissent en accord avec ce qui leur paraît le plus juste et visent les transformations qu'ils croient les plus appropriées et les plus réalisables dans le moment qui leur est donné de vivre. »*

N'y a-t-il pas dans ce *Document* un fort sentiment de liberté, de pluralisme, de reconnaissance de ses limites ? On peut dire de cette proposition qu'elle est alternative mais en aucun cas asservissante, uniformisante ou absolue...

Comment peut-on qualifier ce processus de crise ? Vers où va-t-il ? Dans les différentes *Lettres*, on l'illustre toujours en partant du même modèle : le système fermé. Il débuta avec l'apparition du capitalisme. La Révolution industrielle décupla sa force. Les États nationaux, aux mains d'une bourgeoisie toujours plus puissante, commencèrent à se disputer le monde.

Les anciennes colonies possédées par les têtes couronnées passèrent aux mains des compagnies privées. La banque commença sa tâche d'intermédiaire, l'endettement des tiers et l'appropriation des sources de production. La banque finançait déjà les campagnes militaires des bourgeoisies ambitieuses. Elle prêta et endetta les parties en conflit et elle sortit presque toujours victorieuse de tous les conflits. Alors que les bourgeoisies nationales pensaient toujours la croissance en termes d'exploitation sans pitié des classes laborieuses, en termes de croissance industrielle, en termes de commerce, considérant le pays qu'elles dirigeaient comme le centre de gravité, la banque, elle, se plaçait déjà au-dessus des limites administratives de l'État national. Les révolutions socialistes, le krach boursier et les réajustements des centres financiers se produisirent, mais la croissance et la concentration de ces derniers se poursuivirent. Après le dernier rôle nationaliste des bourgeoisies industrielles et le dernier conflit mondial, il est apparu clairement que le monde était un, que les régions, les pays et les continents étaient connectés, et que l'industrie avait besoin du capital financier international pour survivre.

L'État national se révéla alors être un obstacle au déplacement des capitaux, des biens, des services, des personnes et des produits.

Ce fut le début de la régionalisation, et avec elle, l'ancien ordre commença à se déstructurer. Le vieux

prolétariat qui, en son temps, constituait la base de la pyramide sociale enracinée dans les industries primaires d'extraction perdit en uniformité à mesure qu'il ralliait les régiments de travailleurs industriels.

Les industries secondaires et tertiaires, les services de plus en plus sophistiqués absorbèrent la main d'œuvre dans une reconversion continue des facteurs de production. Les anciennes corporations et les syndicats ne représentant plus complètement une classe sociale, perdirent de leur pouvoir et s'orientèrent vers des revendications immédiates portant sur les salaires ou l'emploi.

La révolution technologique provoqua de nouvelles accélérations dans un monde inégal où de vastes régions négligées s'éloignaient de plus en plus des centres de décision. Ces régions colonisées, spoliées et destinées à s'occuper de l'approvisionnement en matière première au sein de la division internationale du travail, vendaient leur production de moins en moins cher et achetaient de plus en plus cher la technologie nécessaire à leur développement.

Entretiens, les dettes contractées pour suivre le modèle de développement imposé continuaient à augmenter. Puis vint le moment où les entreprises durent se flexibiliser, se décentraliser, s'assouplir et concurrencer les autres. Tant dans le monde capitaliste que dans le monde socialiste, les structures rigides commencèrent à se fissurer tandis que des dépenses de plus en plus écrasantes étaient imposées pour maintenir la croissance des complexes militaro-industriels. Survint alors l'un des moments les plus critiques de l'histoire humaine. Et c'est là, à partir du camp socialiste, que s'amorça le désarmement unilatéral.

Seule l'Histoire déterminera si ce fut une erreur ou si ce fut précisément ce qui sauva notre monde de l'holocauste nucléaire.

Toute cette séquence est facilement reconnaissable. Nous arrivons ainsi à un monde où la concentration du pouvoir financier sape toute industrie, tout commerce, toute politique, tout pays et tout individu. L'époque du système fermé commence et dans un système fermé, il n'existe aucune autre alternative que sa déstructuration.

Dans cette perspective, la déstructuration du camp socialiste apparaît comme le prélude à la déstructuration mondiale qui s'accélère de façon vertigineuse.

Tel est le moment de crise dans lequel nous nous trouvons.

Mais la crise peut se résoudre selon différentes variantes. Par simple économie d'hypothèses et, par ailleurs, pour pouvoir les illustrer à grands traits, seulement deux variantes sont esquissées dans les *Lettres* : d'une part l'entropie des systèmes fermés, et d'autre part l'ouverture d'un système fermé grâce à l'action non pas naturelle mais intentionnelle de l'être humain. Voyons la première, que nous allons nuancer par un mode descriptif pittoresque.

Il est très probable que se consolide un empire mondial qui tendra à homogénéiser l'économie, le droit, les communications, les valeurs, la langue, les us et coutumes. Un empire mondial orchestré par le capital financier international qui ne fera même pas cas des populations situées dans les centres de décision.

Dans cette situation saturée, le tissu social va poursuivre son processus de décomposition. Les organisations politiques et sociales, l'administration de l'État seront tenues par des technocrates au service d'un monstrueux para-État qui tendra à discipliner les populations, avec des mesures plus restrictives à mesure que la décomposition s'accroîtra. La pensée aura perdu sa capacité d'abstraction, remplacée par un mode de fonctionnement analytique et pas à pas, selon le modèle informatique. On aura perdu la notion de processus et de structure, et il en résultera de simples études de linguistique et d'analyse formelle. La mode, le langage et les styles sociaux, la musique, l'architecture, les arts plastiques et la littérature s'en trouveront déstructurés et l'on considèrera comme une grande avancée ce mélange de styles dans tous les domaines, comme ce fut le cas à d'autres périodes de l'Histoire avec les éclectismes de la décadence impériale.

Alors le vieil espoir de tout uniformiser entre les mains d'un même pouvoir s'évanouira pour toujours. Cet obscurantisme de la raison, cette fatigue des peuples laisseront le champ libre à tous les fanatismes, à la négation de la vie, au culte du suicide et au fondamentalisme désincarné. Il n'y aura plus de science ni de grandes révolutions de pensée... seulement une technologie qu'on appellera alors "Science". Les localismes, les luttes ethniques resurgiront, et les peuples laissés pour compte se jetteront sur les centres de décision, dans un tourbillon après le passage duquel les mégacités, jadis surpeuplées, seront désertées. Des guerres civiles continuelles secoueront cette pauvre planète sur laquelle nous ne désirerons plus vivre. Enfin arrive la partie du conte qui s'est répétée dans de nombreuses civilisations, lesquelles croyaient, à ce moment-là, en un progrès sans fin. Toutes ces cultures se sont dissoutes mais, heureusement, alors que certaines tombaient, de nouvelles impulsions humaines surgissaient ailleurs et, dans cette alternance, l'ancien fut dépassé par le nouveau. Il est clair que, dans un système mondial fermé, il n'y a pas de place pour l'émergence d'une autre civilisation, mais seulement pour un long et obscur Moyen Âge mondial.

Si ce qui est exposé dans les *Lettres*, sur la base du modèle expliqué, est totalement incorrect, nous n'avons aucune raison de nous inquiéter. Si, en revanche, le processus mécanique des structures historiques prend bien la direction commentée, alors il est temps de se demander comment l'être humain peut changer le cours des événements. Qui pourrait produire ce formidable changement de direction sinon les peuples qui sont précisément le sujet de l'Histoire ? Sommes-nous arrivés à un degré de maturité suffisant pour comprendre qu'il n'y aura dorénavant plus de progrès si ce n'est celui de tous et pour tous ? C'est cette seconde hypothèse qui est explorée dans les *Lettres*.

Si chez les peuples s'incarne l'idée qu'il n'y aura pas (il est bon de le répéter) de progrès qui ne soit celui de tous et pour tous, alors la lutte sera claire. Au dernier échelon de la déstructuration, à la base sociale, de nouveaux vents commenceront à souffler. Dans les quartiers, dans les communautés de voisinage, dans les lieux de travail les plus humbles, le tissu social commencera à se régénérer. Cela sera, apparemment, un phénomène spontané. Il se répétera avec l'apparition de multiples groupements de base formés de travailleurs affranchis de la tutelle des directions syndicales. De nombreux noyaux politiques sans organisation centrale apparaîtront et entreront en lutte avec les coupoles des organisations politiques. Dans chaque usine, chaque bureau, chaque entreprise, on commencera à discuter. À partir des revendications immédiates, on prendra conscience d'une situation plus ample dans laquelle le travail aura plus de valeur que le capital. Et quand viendra l'heure de considérer les priorités, le risque supporté par le travail sera plus évident que le risque du capital. On arrivera facilement à la conclusion que le bénéfice de l'entreprise doit être réinvesti dans de nouvelles sources de travail ou dirigé vers d'autres secteurs dans lesquels la production continue à augmenter au lieu de dériver vers des franges spéculatives qui engraisent le capital financier, vident l'entreprise et mènent l'appareil de production à la faillite. Le dirigeant d'entreprise commencera à se rendre compte que la banque l'a converti en simple employé et que, dans cette urgence, le travailleur est son allié naturel. Le ferment social se réactivera.

Une lutte claire et franche se déchaînera entre le capital spéculatif, caractérisé par sa force abstraite et inhumaine, et les forces de travail, véritable levier de la transformation du monde. On commencera à comprendre, d'un seul coup, que le progrès ne dépend pas de la dette que l'on contracte auprès des banques, mais des crédits que celles-ci devront accorder aux entreprises sans percevoir d'intérêts. Il sera également évident que le seul moyen, pour décongestionner la concentration qui mène au collapsus, sera une redistribution des richesses vers les zones laissées pour compte. La démocratie réelle, plébiscitaire et directe deviendra une nécessité car on voudra sortir de l'agonie de la non-participation et de la menace constante du débordement populaire.

On réformera les pouvoirs car les structures de la démocratie formelle, dépendantes du capital financier, auront perdu tout crédit et toute signification. Ce second volet de crise se présentera sans doute après une période d'incubation au cours de laquelle les problèmes s'aggraveront. Alors débutera une série d'avancées et de reculs. Chaque succès se multipliera et produira un effet de démonstration dans les lieux les plus reculés grâce aux communications instantanées. Il ne s'agira même plus de la conquête des États nationaux mais d'une situation mondiale dans laquelle ces phénomènes sociaux se propageront en précurseurs d'un changement radical de la direction des événements. De cette façon, le processus ne débouchera pas sur le collapsus mécanique que l'on a vu se répéter si souvent, mais la volonté de changement et d'orientation des peuples avancera sur le chemin qui mène à la nation humaine universelle.

C'est sur cette seconde possibilité, c'est sur cette alternative que parient les humanistes d'aujourd'hui. Ils ont trop foi en l'être humain pour croire que tout finira de manière stupide. Et s'il est vrai qu'ils ne se sentent pas à l'avant-garde du processus humain, ils sont disposés à accompagner ce processus dans la mesure de leurs forces et là où ils sont bien positionnés.

Je ne prendrai pas plus de temps pour commenter le livre que nous avons aujourd'hui entre les mains. Je désire seulement saluer la patience et la tolérance dont vous avez fait preuve pour suivre ce développement ennuyeux.

C'est tout. Merci beaucoup.

### **Notes de psychologie**

Salon du livre Rosario, Argentine 31 août 2006

Je remercie les Editions Eurica pour l'excellente publication de mon livre *Notes de psychologie*. Je remercie la présence de Virtual Ediciones de Santiago du Chili qui a publié également *Notes de psychologie*. Je remercie également la présence des lecteurs de mes œuvres, d'amis et de journalistes.

Avant d'entrer en matière, nous devons considérer que nous avons exploré le domaine de la psychologie dans quelques conférences, articles et autres écrits, parmi lesquels nous soulignons *Psychologie de l'image*, et l'application pratique, sous forme littéraire, de cette vision particulière de la psyché, dans le livre *Expériences guidées*. Et à ceux dont l'intérêt est de comprendre en profondeur ce système, nous recommandons l'étude d'*Autolibération* de Luis Ammann et le livre *Morphologie : Symboles, signes et allégories* de José Caballero.

En effet, le courant de pensée que nous représentons s'est exprimé dans différents domaines et, dans celui que nous sommes en train de considérer, il a inspiré sans aucun doute un grand nombre de travaux originaux.

À propos de la production qui nous occupe aujourd'hui, *Notes de Psychologie*, nous devons dire que ce livre est en réalité une compilation de quatre prises de notes réalisées à des dates et en des lieux très distants les uns des autres. En effet, les premières notes ont été produites à Corfou, en Grèce, en 1975, les secondes à Las Palmas des Canaries, en Espagne, en 1976, les troisièmes également à Las Palmas en 1978, et les dernières au Parc de la Reja à Buenos Aires, en 2006.

Le livre est donc le résultat des compilations effectuées par les assistants aux différents exposés. C'est pour cette raison que le lecteur trouvera des différences de style dans le traitement de chacune de ces notes.

Du point de vue conceptuel, on pourra également rencontrer quelques difficultés en consultant l'appendice des premières notes - appendice inséré sous le titre *Bases physiologiques du psychisme* - car les dites bases physiologiques ont été traitées selon les connaissances en la matière en 1975. Et il est évident qu'en 35 ans, la neurophysiologie et la science médicale ont avancé de façon si considérable que de nombreuses connaissances sont devenues obsolètes, alors qu'elles étaient tout à fait fondées quelques années auparavant.

À la décharge de cette déficience que le lecteur rencontrera dans le livre, je dois signaler que les "bases physiologiques" ont été incluses en étant déjà sujettes à révision et qu'elles n'entrent en aucune façon en conflit avec la conception du fonctionnement humain développé par l'auteur, conception qui, du reste, ne part pas de la matérialité pour comprendre la pensée et le phénomène mental en général.

Je dois ajouter pour terminer d'expliquer la composition de ce travail, que nous avons désigné chaque note sous le titre de *Psychologie* et ce, par ordre croissant, de *Psychologie I* à *IV*, ainsi que cela figure dans la publication actuelle.

En disant, il y a un instant, que notre conception du psychisme humain « ne part pas de la matérialité », nous nous plaçons dans une dimension proche de celle de l'analyse existentielle qui place la conscience sur le plan explicatif de l'intentionnalité et de la finalité, et qui écarte aussi toute appellation relative à la notion d'inconscient pour comprendre différents phénomènes comme les productions oniriques voire même les subliminales.

Je dois ajouter que cette psychologie n'est pas éloignée de notre vision anthropologique générale qui comprend l'être humain comme un « être historique dont le mode d'action sociale transforme sa propre nature. »

Dans *Psychologie I*, on étudie le psychisme en général en tant que fonction de la vie en relation au milieu. Dans le cas de l'être humain, cet horizon s'amplifie pour arriver au monde des signifiés et des faits signifiants, projetés dans le futur, capables de dépasser les divers déterminismes en direction du choix et de la liberté.

La tension de base pour dépasser la douleur et la souffrance présentes dans la vie configure un comportement qui est orienté par des images et qui ne se limite pas à de simples réflexes de fuite, comme cela arrive dans le monde de la vie naturelle. La violence de la nature qui agit sur le corps, extérieurement et intérieurement, est enregistrée chez les êtres vivants en tant que douleur, mais c'est dans l'être humain qu'est générée l'image de situations futures possibles qui finissent par guider une activité caractéristique.

Dans ces notes de *Psychologie I*, on décrit les propriétés des "appareils" psychiques, tels que les sens externes, internes et la mémoire qui travaillent sur la base d'impulsions psychophysiques similaires, mais qui, dans leurs différentes synthèses, donnent lieu aux sensations, perceptions et représentations de façon différenciée. Ce sont ces impulsions qui permettent de quantifier et de qualifier les réponses de façon homogène. De sorte que, même les transformations et les traductions d'un sens à un autre, d'un niveau à un autre peuvent être comprises si nous disposons de la clé interprétative du fonctionnement des impulsions.

Dans *Psychologie II*, on passe en revue les trois voies de l'expérience humaine : sensation, image et souvenir. On y explique également les réponses données aux stimuli externes et à ceux qui proviennent de l'intracorps. Si le principal acteur de *Psychologie I* a été l'impulsion, dans ce second travail c'est la théorie de l'espace de représentation qui devient protagoniste. Ce qui est loin d'être négligeable.

Le questionnement sur l'existence du phénomène mental exige que nous donnions des réponses à propos de la localisation de celui-ci. Il ne suffit pas de dire que les émotions ou les idées sont expérimentées dans le cœur ou dans la tête, il est nécessaire d'éclaircir le type de spatialité dans laquelle sont enregistrées les émotions et les idées. Et si cela est possible, il faudra également rendre compte de la position spatiale qu'occupe le "regard" dirigé vers le registre du phénomène. En principe, il est clair qu'on regarde le monde externe depuis une certaine "intériorité" mais l'observation se complique quand je prétends observer le monde interne depuis cette même intériorité, depuis cette intériorité qui a servi pour se référer au monde externe.

Ce thème de l'espace de représentation fera également surgir des questions fondamentales sur le temps de représentation qui se meut dans une relativité insaisissable et qui ne suit pas l'ordre de succession des moments proposé par la perception. En effet, il est clair que les temps de conscience se rendent indépendants de la succession linéaire lorsqu'opèrent la remémoration, l'évocation ou la simple réflexion qui fait appel à des données acquises auparavant et à des futurisations ou possibles directions du penser.

Il n'est pas nécessaire de considérer le jeu des temps avec lequel opère le sommeil, et même la simple divagation, pour comprendre la phrase précédente qui dit : « Le temps de représentation qui se meut dans une relativité insaisissable ». Dans tous les cas, la théorie de l'espace de représentation est venue combler une lacune qui existait dans la psychologie traditionnelle et a suscité en même temps une reconsidération d'anciens sujets, de même qu'elle a incité à la découverte de nouvelles réalités internes et, en définitive, à l'amplification de notre horizon psychologique.

Nous pouvons davantage observer ce dernier dans le développement de la conception du "moi" et dans

la compréhension du "Profond".

Dans *Psychologie III*, on passe en revue un système d'Opérative capable d'intervenir dans la production et la transformation des impulsions, en mettant en relief le fonctionnement d'anciennes techniques connues sous le nom de "catharsis" et d'autres, plus récentes, appelées "transferts". Mais bien au-delà de toute technique d'Opérative, c'est l'action dans le monde habituel qui donne la valeur et la direction aux changements produits dans le psychisme.

La compréhension de ce point situe notre psychologie au niveau qui lui correspond, c'est-à-dire au niveau de la vie quotidienne. Ceci est très clair, si l'on explique le dédoublement des impulsions et leur fonction cathartique et transférentielle. Ainsi, certaines impulsions sont capables de libérer des tensions en produisant une décharge d'énergie psychophysique et, de ce fait, nous pouvons les appeler "impulsions cathartiques". Mais nombre d'entre elles sont aussi capables de transférer des charges internes, d'intégrer des contenus et d'amplifier les possibilités de développement de l'énergie psychophysique, et peuvent donc être désignées comme "impulsions transférentielles".

En général, les actions humaines sont affectées par la convergence ou la contradiction entre impulsions et c'est ce qui forme peu à peu le comportement et la personnalité. Donnons un exemple : lorsqu'un ensemble d'actions personnelles est lancé avec le registre interne d'opposition entre ce qui est fait, ce qui est pensé et ce qui est senti, nous subissons une situation mentale contradictoire et douloureuse qui reste gravée en mémoire en tant que telle.

Inversement, les actes que l'on registre comme étant convergents entre eux parce qu'ils font coïncider ce que l'on pense avec ce que l'on sent, contribuent à former un comportement de forte unité intérieure qui, en se gravant dans la mémoire, prédispose aux actions futures. Ce point, de grande importance, nous permet de tirer des conséquences pratiques et d'établir une échelle de valeurs et de conduites dans la vie quotidienne.

Par ailleurs, on établit des différences entre les positions qu'assume la conscience selon qu'elle se déploie librement ou qu'elle bloque sa réversibilité.

Dans la réversibilité, on souligne le fonctionnement de l'attention qui peut être dirigée vers les sources productrices d'impulsions et qui permet, dans des conditions normales, de faire des distinctions entre les phénomènes mettant en marche la critique des propres mécanismes de reconnaissance. Cette versatilité attentionnelle rend capable de distinguer une perception d'une illusion ou une représentation d'une hallucination, et définit l'état de lucidité ou inversement l'état altéré de conscience.

Finalement, c'est dans *Psychologie IV* que l'on aborde de nouveau le thème des impulsions mais en approfondissant la question de leur dédoublement et en expliquant que lorsqu'une impulsion parvient à la conscience, elle est également gravée en mémoire et réveille des chaînes associatives entre différents objets du mental. Cela n'arrive pas seulement par similitude ou contiguïté mnésique mais par appartenance des objets mentaux à une région spatiale ou à une même région temporelle dans laquelle ils ont eu lieu. Si nous prenons une impulsion du type de la sensation simple, nous devons reconnaître qu'elle ne travaille jamais isolément mais qu'elle se présente dans une structuration d'impulsions associées qui finissent par configurer une perception.

Cette perception est "quelque chose de plus" que la simple impulsion parvenue aux sens.

Quant à l'ordre temporel dans lequel se présentent les impulsions, nous observons qu'elles peuvent travailler vers "l'arrière", vers le passé, et vers "l'avant", vers le futur, en ayant pour référence la solidité du registre "présent" toujours actualisé par les impulsions correspondantes provenant de la cénesthésie et des autres sens internes.

Par la suite, on définit le champ de travail conscient en plaçant là tous les phénomènes qui arrivent dans les différents états et niveaux de veille, demi-sommeil et sommeil, y compris les phénomènes subliminaux. Bien sûr, la notion du "moi" appartient aussi à l'enceinte de la conscience, même si sa réalité est mise en question. Et entrant ainsi dans ce sujet de discussion, il est dit que « le registre de la propre identité est fourni par les données des sens et de la mémoire, avec en plus une configuration particulière qui attribue à la conscience l'illusion de permanence malgré les changements continus que l'on peut observer en elle.

Cette configuration illusoire d'identité et de permanence est le "moi" ».

Nous devons continuer maintenant par une citation de *Psychologie IV* dans laquelle sont expliqués quelques-uns des fonctionnements illusoire de l'attention et du "moi", en relation surtout avec les différentes positions dans l'espace de représentation.

« *En veille active, le moi se place dans les zones les plus externes de l'espace de représentation, "perdu" dans les limites du toucher externe. Mais si je suis en aperception de quelque chose que je vois, le registre du moi subit un déplacement. À ce moment-là, je peux me dire à moi-même : "Je vois l'objet externe depuis moi et je me registre à l'intérieur de mon corps." Même si je suis connecté avec le monde externe par le biais des sens, il existe une division d'espaces, et c'est bien dans l'espace interne dans lequel, moi, je me situe. Si plus tard, j'aperçois ma respiration, je pourrai me dire à moi-même : "J'expérimente depuis moi l'intérieur de mes poumons. Je suis à l'intérieur de mon corps mais pas à l'intérieur de mes poumons." Il est évident que j'expérimente une distance entre le moi et mes poumons, non seulement parce que j'expérimente le moi de façon prédominante dans la tête, qui est éloignée de la cage thoracique, mais aussi parce que dans tous les cas de perception interne, par exemple lors d'un mal de dents ou de tête, les phénomènes seront*

toujours “à distance” de moi en tant qu’observateur.

Mais ici, ce n’est pas cette “distance” entre l’observateur et l’observé qui nous intéresse mais la “distance” entre le moi et le monde externe d’une part, et entre le moi et le monde interne d’autre part.

Bien sûr, nous pouvons noter des nuances très subtiles dans la variabilité des positions “spatiales” du moi, mais ici nous faisons ressortir les localisations diamétrales du moi dans le cas cité. Dans cette description, nous pouvons dire que le moi peut se placer dans l’intériorité de l’espace de représentation mais dans les limites tactiles kinesthésiques qui donnent une notion du monde externe et, de façon opposée dans les limites tactiles cénesthésiques qui donnent une notion du monde interne. En tout cas, nous pouvons utiliser une figure biconcave élastique, comme limite entre mondes, qui se dilate ou se contracte et, ainsi, focalise ou estompe le registre des objets externes et internes. L’attention se dirige plus ou moins intentionnellement vers les sens externes ou internes dans la veille et perd la conduite de sa direction dans le demi-sommeil, le sommeil et même dans la veille en états altérés, vu que dans tous ces niveaux et états, la réversibilité est affectée par des phénomènes et registres qui s’imposent à la conscience.

« De toute évidence, dans la constitution du moi interviennent non seulement la perception, la représentation et la mémoire mais aussi la position de l’attention dans l’espace de représentation. On ne parle pas, par conséquent, d’un moi substantiel mais d’un épiphénomène de l’activité de la conscience. Ce “moi-attention” semble remplir la fonction de coordonner les activités de la conscience avec le propre corps et avec le monde en général. Les registres “d’écoulement du temps” et de la position des phénomènes mentaux s’imbriquent dans cette coordination et finissent par s’en rendre indépendants. Ainsi, la métaphore du “moi” prend “identité” et “substantialité” en se rendant indépendante de la structure des fonctions de la conscience. « Le moi est une métaphore », diraient les postmodernes. Par ailleurs, les registres réitérés et les reconnaissances de l’action de l’attention se forment dans l’être humain très tôt, à mesure que l’enfant dispose de directions plus ou moins volontaires vers le monde externe et l’intracorp.

« Graduellement, avec le maniement du corps et de certaines fonctions internes, la présence ponctuelle se renforce ainsi qu’une coprésence plus ample, dans laquelle le registre du propre moi se constitue en accumulateur et en tréfonds de toutes les activités mentales. Nous sommes en présence de cette grande illusion de la conscience que nous appelons “moi”. Il est clair que le registre et la notion du propre “moi” existent pour la conscience, mais nous comprenons qu’il s’agit d’une structuration variable, dépendante de la situation des sens, de la mémoire et de la position de l’attention dans l’espace de représentation. »

À ce stade de développement de *Psychologie IV*, on arrive au paragraphe sur les “structures de conscience.” Là, il est dit que « les différentes façons d’être de l’être humain dans le monde, les différentes positions de son faire et de son expérimenter répondent à des structurations complètes de conscience.

La “conscience malheureuse”, la “conscience angoissée”, la “conscience émotionnée”, la “conscience dégoûtée”, la “conscience nauséuse” sont des cas significatifs décrits par différents auteurs qui, dans leur majorité, adhèrent à la méthode phénoménologique et à l’analyse existentielle. »

Dans notre cas, nous commençons par étudier les comportements qui montrent des anomalies par rapport à des paramètres de l’individu ou du groupe considéré. Nous conduisons notre étude sur les comportements “non-habituels”, hors du terrain de la pathologie, pour nous concentrer sur deux grands groupes d’états et de cas que nous avons appelés le groupe de la “conscience perturbée” et le groupe de la “conscience inspirée”. Nous disons que ces positions diamétrales du moi qui vont de l’action quotidienne à l’émotion violente existent ainsi que des états d’immersion en soi-même, qui vont du calme réflexif jusqu’à la déconnexion avec le monde externe. Nous reconnaissons de plus d’autres états altérés dans lesquels les représentations s’externalisent de façon projective, si bien qu’elles réalimentent la conscience comme des “perceptions” provenant du monde externe, et d’autres états d’immersion en soi dans lesquels la perception du monde externe s’internalise de façon introjectée. Bien sûr, ces perturbations arrivent de façon transitoire, comme dans le cas de l’émotion violente, ou se manifestent chaque fois que l’on effleure une même situation conflictuelle.

Dans ce court résumé de *Psychologie IV*, nous aimerions nous référer à une structure globale de conscience dans laquelle surgissent des intuitions immédiates de la réalité. Il s’agit de la structure de la “conscience inspirée” face à laquelle nous nous interrogeons : Est-ce un état d’immersion en soi ou d’altération ?

Est-ce un état perturbé ? Est-ce une rupture de la normalité ?

Est-ce une introjection ou une projection extrême ? Il est certain que la “conscience inspirée” est plus qu’un état, c’est une structure globale qui passe par différents états et qui peut se manifester dans différents niveaux. Ainsi, la “conscience inspirée” apparaît dans les vastes domaines que sont la philosophie, la science, l’art et la mystique, mais elle apparaît aussi quotidiennement dans les intuitions ou les inspirations de la veille, du demi-sommeil ou du sommeil paradoxal. Les exemples classiques de conscience inspirée sont ceux du pressentiment, de l’état amoureux, des compréhensions subites de situations complexes, de la résolution instantanée de problèmes qui perturbaient le sujet depuis longtemps.

Les quelques cas que nous mentionnons ne garantissent cependant pas la justesse, la vérité ou la coïncidence entre le phénomène et l’objet, même si les registres de “certitude” qui accompagnent ces états sont de grande importance et de signification profonde.

Mais passons au paragraphe dédié aux phénomènes accidentels et aux phénomènes recherchés de la

“conscience inspirée”.

Là, nous disons : « *Nous avons reconnu des structures de conscience qui s'expriment accidentellement ; nous avons aussi observé des configurations qui répondent aux désirs ou à l'intention de celui qui se met dans une situation mentale particulière avec la proposition de faire surgir le phénomène.* »

Évidemment une telle chose fonctionne parfois, et parfois elle ne fonctionne pas, comme c'est le cas avec le désir d'inspiration artistique qui parfois fonctionne et parfois non, ou de cet amour, qui parfois ne se produit pas...

C'est particulièrement dans la mystique que la quête d'inspiration a donné lieu à des pratiques et des systèmes psychologiques qui ont eu et ont encore des niveaux de développement inégaux.

Nous reconnaissons ainsi les techniques de “trance” comme appartenant à l'archéologie de l'inspiration mystique. Nous trouvons la transe dans les formes les plus anciennes de la magie et de la religion. Pour la provoquer, les peuples avaient recours à la préparation de boissons de végétaux plus ou moins toxiques et à l'aspiration de fumées et de vapeurs. D'autres techniques plus élaborées, dans le sens où elles permettaient au sujet de contrôler et de faire progresser son expérience mystique, se sont affinées au fil du temps. Les danses rituelles, les cérémonies répétitives et épuisantes, les jeûnes, les oraisons, les exercices de concentration et de méditation ont connu au fil du temps une évolution considérable. Il s'agit d'observer que certaines de ces techniques permettent la substitution du propre “moi” par une autre entité spirituelle ou divine. Sur la base de ces images, en allant de plus en plus en profondeur dans l'espace de représentation, on prend contact avec un autre état ou peut-être avec un autre niveau de conscience, auquel nous nous référons en le désignant par “Le Profond”. L'investigation de cette possibilité du psychisme reste ouverte dans la partie finale de nos *Notes de Psychologie*.

Voilà.

Merci beaucoup.

## Conférence

### Humanisme et nouveau monde

Université des Beaux-Arts Mexico D.F., Mexique 7 juillet 1991

Le thème d'aujourd'hui, *Humanisme et nouveau monde*, mérite une brève introduction. Quand on parle d'*humanisme*, on se réfère généralement au courant qui s'est développé parallèlement à l'explosion de la Renaissance et qui, dans le domaine des lettres, commence avec Pétrarque. Cependant, dans d'autres civilisations, même les plus proches de l'Occident, on peut trouver une série de thèmes traités sous un angle semblable à celui des humanistes de la Renaissance. Dans la culture romaine, cette tendance fut représentée par Cicéron. À cette époque, les humanistes considéraient déjà l'être humain non pas simplement comme le sujet et le générateur du fait historique, mais comme le centre de toute activité fondamentale. L'être humain devint aussi l'échelon le plus élevé d'une axiologie qui pourrait être résumée ainsi : « *Rien au-dessus de l'homme et aucun homme au-dessus d'un autre.* »

Mais c'est surtout durant la Renaissance que le mot *humanisme* prend sa réelle dimension, à travers la lutte que l'Art et la Science entreprennent contre l'obscurantisme. Il serait excessif de s'étendre maintenant sur l'apport de Giordano Bruno, de Pic de la Mirandole et bien sûr de Galilée, figures vénérées par les humanistes d'aujourd'hui. Tous furent persécutés par un système qui avait amputé l'être humain de sa réelle dimension et avait placé la divinité au-dessus de tout, puis le Prince, l'État et les lois comme subsidiaires de cette divinité.

L'irruption humaniste bouleverse cette échelle de valeurs.

Au centre de la scène apparaissent l'âme et le corps de l'être humain, dont les conceptions sont le plus souvent empruntées au paganisme gréco-romain, lui-même fortement imprégné des écoles de pensée néo-platonicienne et néo-pythagoricienne.

Un formidable débat s'engage dans la vieille Europe. À la même période, celle-ci déplace son influence vers les Amériques qu'elle colonise et conquiert non pas avec les éléments progressistes qui sont en train de pénétrer les cercles auliques, mais avec la brutalité et l'idéologie encore dominante, c'est-à-dire à ce moment-là, obscurantiste et monarchique de droit divin. L'Inquisition et la persécution de la libre pensée sont transférées sur les nouvelles terres ; mais y pénètrent également, quoique silencieusement, les idées qui allaient exploser dans la Révolution française puis dans les guerres et révolutions de l'Indépendance américaine.

C'est le développement de la vision humaniste anthropocentrique qui, en s'exprimant non seulement dans l'Art et la Science mais aussi dans la politique de l'époque, inaugure finalement la modernité ; cette vision mettra en échec la monarchie et le pouvoir ecclésiastique.

Quels que soient les sentiments d'adhésion ou de rejet que l'on éprouve pour cette période qui ouvre la phase révolutionnaire dans sa pleine dimension, du moins en Occident, il nous faut reconnaître la contribution particulière que l'humanisme y apporta.

Aujourd'hui, en cette période de déclin des révolutions, la vitalité de cet humanisme semble aussi

décliner face à une technologie qui paraît avoir absorbé toute transformation révolutionnaire des structures économique-sociales ; le discours politique est dépouillé de toute capacité de communication ; les idées de fraternité et de solidarité sont remplacées par l'économie de marché et de concurrence ainsi que par de prétendues lois d'autorégulation et des variables macro-économiques désincarnées.

On reconstruit une échelle de valeurs vide où l'être humain concret n'occupe plus la position centrale et le culte de l'argent s'installe.

Bien évidemment, il existe dans le mythe contemporain une idéologie qui le justifie : c'est l'idéologie de la fin des idéologies et de la fin de l'Histoire où nous reconnaissons les tonalités du pragmatisme inauguré au milieu du siècle précédent.

À mon sens, ce pragmatisme élémentaire - soutenu par un néodarwinisme qui, parce qu'il est fondé sur la lutte pour la survie du plus apte, "zoologise" la société - se fraie un passage. Et il s'est ouvert le chemin non grâce à ses exceptionnelles qualités, mais en raison de l'écroulement des grands systèmes de pensée qui résulte de l'action de multiples facteurs. En fait, il s'agit d'un vide énorme laissé par l'échec des systèmes structurés et des systèmes de pensée ; et ce vide peut être rempli par n'importe quelle chose de qualité inférieure, pour peu que celle-ci satisfasse les intérêts de ceux qui contrôlent les ressorts économiques.

Je comprends bien que les propos tenus jusqu'ici devraient être pleinement justifiés ; je sais aussi que même s'ils l'étaient, cela donnerait lieu à de nombreuses discussions. J'ai néanmoins mis en évidence quelques points qui me paraissent importants pour traiter de la situation de l'humanisme aujourd'hui. Je dois également souligner que les courants qui ont porté l'humanisme au cours de ce siècle furent en vérité très peu nombreux.

Nous reconnaissons une certaine continuité du concept dans *L'existentialisme est un humanisme* de Sartre et dans *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger, productions qui, bien qu'opposées, peuvent se situer dans la lignée de l'humanisme existentialiste. Nous devons également mentionner un pseudo-humanisme d'empreinte chrétienne représenté par Maritain, un antihumanisme marxiste chez Althusser ainsi qu'une dialectique marxiste entre humanisme bourgeois et humanisme prolétaire, chez Anibal Ponce.

Je commenterai très schématiquement les courants qui tentent de reformuler théoriquement l'humanisme dans la pensée contemporaine, en reprenant ses principales variantes, existentialistes et chrétiennes. Notons cependant que le mot *humanisme* a dépassé cette division et qu'il est bien accepté dans le langage courant comme dénotant simplement toute disposition favorable à l'être humain qui vienne contrebalancer le progrès de la mécanisation et de la technologie. En ce sens, il paraît aujourd'hui *de bon ton*<sup>3</sup> d'adhérer à un humanisme à la mode ; mais celui-ci n'a rien à voir avec l'humanisme dont nous avons retracé le développement tragique et laborieux, et dont je me permets de citer certaines caractéristiques essentielles :

L'affirmation de l'activité de la conscience face aux positions qui considèrent la conscience humaine comme le simple reflet de conditions objectives ;

L'historicité de l'être humain et de ses productions, l'être humain n'étant pas un être naturel mais un être social et historique ;

L'ouverture de l'homme-au-monde, ce qui permet de résoudre les dichotomies individu-société et subjectivité objectivité ;

L'action et l'éthique fondées sur l'être humain et non à partir d'autres instances, comme une divinité par exemple. Aujourd'hui, un humanisme conséquent se considère donc comme libertaire, solidaire, actif et engagé dans la réalité sociale.

En aucune façon il n'oppose l'Art à la Science ni ne commet l'erreur d'identifier l'Art à l'humanisme et la Science à la technologie.

Il considère que l'Art et la Science sont inclus dans le processus du développement culturel humain, comprenant que certains pans de la technologie sont des instruments au service de ceux qui détiennent la supériorité économique.

Pour recentrer notre exposé sur l'Humanisme et le nouveau monde, nous dirons que l'asservissement des cultures américaines par les puissances européennes ne relève pas d'une dialectique entre culture et technologie ; il correspond au modèle social qui, depuis 500 ans et jusqu'à une période récente, s'est développé sous l'action de l'obscurantisme et des institutions absolutistes.

Ce phénomène fut historique, politique et social. Ce ne fut pas un projet à long terme dans lequel se seraient engagés les peuples et les classes populaires d'Europe qui, à cette époque, étaient tout autant opprimés que dans le reste du monde. D'ailleurs, les humanistes européens, et par la suite ceux d'Amérique, ont été persécutés de la même manière dans leur lieu respectif, jusqu'à ce qu'ils aient pu apporter leur contribution au changement révolutionnaire sur leur continent.

Mais aujourd'hui, de nouveaux dangers menacent l'Amérique latine, et plus particulièrement ce pays au profil culturel singulier qu'est le Mexique. Établirons-nous une dialectique erronée entre culture et technologie ou mettrons-nous en valeur notre forte idiosyncrasie, parvenant à d'autres régions du monde qui semblent monopoliser la Science et la technique ? On ne peut écarter sans réfléchir ces questions de grande importance. C'est la raison pour laquelle je propose que soit formée une commission d'étude qui diffusera ces préoccupations partout en Amérique, favorisant une conférence permanente afin que soit

---

<sup>3</sup> Ndt : en français dans le texte.

discutée en 1992 - année où l'on fêtera les 500 ans du débarquement européen en Amérique - le rapport entre culture et technologie.

Aujourd'hui comme alors, commence une lutte qu'il faut considérer dans toute son ampleur ; et je crois que c'est précisément le Mexique qui doit être le centre physique et culturel de ce débat.

Je vous remercie de votre attention.

### **La crise de la civilisation et l'humanisme**

Académie des Sciences Moscou, Russie 18 juin 1992

Je remercie l'Académie des Sciences de Moscou, le Club des intentions humanistes et les représentants des milieux culturels ici présents. Je remercie également les éditeurs de mes livres, l'équipe des traducteurs et les nombreux amis qui m'ont invité à disserter aujourd'hui. Enfin, je remercie les média pour leur présence, ainsi que vous tous ici.

Vous saurez certainement excuser les difficultés liées à la traduction et comprendrez que cet inconvénient, qui contraint à réduire le temps de l'exposé, nous obligera à condenser un certain nombre d'idées.

Notre thème d'aujourd'hui, *La crise de la civilisation et l'humanisme*, exige comme préalable à tout développement l'examen du concept de "civilisation". On a beaucoup écrit et discuté autour du mot "civilisation". Dès les débuts de la Philosophie de l'Histoire, on considère déjà les différentes civilisations comme des sortes d'entités historiques ayant leur processus, leur évolution et leur destinée. Cette entité, la civilisation, apparaît comme un espace, une région de comportements humains permettant d'identifier les peuples selon leur mode de production, leurs rapports sociaux, leurs conceptions juridiques et leur échelle de valeurs. En général, on n'identifie pas l'idée de "peuple" ou de "nation" avec celle de civilisation ; à l'intérieur de cet espace, on inclut de nombreux peuples et nations bien au-delà de leurs frontières respectives.

Traditionnellement, on a toujours associé les civilisations à des "espaces culturels" situés à l'intérieur de limites géographiques et on leur a attribué la capacité d'irradier et de recevoir des influences provenant d'autres civilisations plus ou moins proches.

Lorsque l'on parle de civilisation égyptienne ou grecque, on fait allusion aux espaces déterminés par certains comportements humains, mais on ne considère pas qu'un artifice plus ou moins centralisateur comme l'État soit le facteur décisif dans l'articulation de ces espaces. Que les Macédoniens ou les Spartiates aient participé de la culture hellénique sans faire partie d'une ligue de villes-États ou encore qu'ils aient lutté entre eux montre que l'État n'est pas un facteur essentiel dans la définition de la civilisation.

En tout cas, l'enracinement dans un certain lieu a permis de parler de civilisation "mésopotamienne", de civilisation du Nil, de civilisation "des îles", etc. ; et bien entendu, ce type de classification amène implicitement une conception de la civilisation fondée sur des raisons géographiques, tout comme en parlant des civilisations du "vin", du "lait" et du "miel" ou de celles du "maïs", on fait allusion aux ressources alimentaires ; et de même, quand on mentionne la civilisation "néolithique", on fait référence, par l'emploi de ce mot, à la production d'instruments et de techniques définissant les différents stades de l'évolution culturelle.

Toutefois, le travail réalisé à partir de celui de Vico est plus important que ce simple effort de classification ; il tente de comprendre quelles sont les étapes temporelles des civilisations, leur devenir et leur destin. Depuis ce *corsi e ricorsi* des faits humains, beaucoup d'encre a coulé... Ce procédé s'appuie sur une idée générale concernant la forme du développement historique ainsi que sur un ensemble d'axiomes et une méthode philologique ; ceci resta valide jusqu'à l'historiologie de Toynbee qui, elle, se fonda sur la conception de "stimuli-réponse" déjà anticipée par Pavlov dans ses études physiologiques. Donc, beaucoup d'encre a coulé depuis ce *corsi e ricorsi*, et on a essayé de faire science avec des idées plus ou moins diffuses.

Bien sûr, certains efforts furent couronnés de plus de succès que d'autres. Ainsi, Auguste Comte énonça une loi selon laquelle toute civilisation, après une étape initiale héroïque et théologique, passe ensuite par un stade métaphysique pour entrer finalement dans un moment positif de rationalité, d'abondance et de justice.

Hegel nous dit que les civilisations sont les manifestations des étapes dialectiques de l'Esprit Absolu. Spengler les présenta comme des "protoformes biographiques", comme des entités qui suivaient *biologiquement* les étapes de la naissance, de la jeunesse, de la maturité et de la mort.

De nombreux travaux ont été réalisés pour comprendre le fonctionnement et le destin des civilisations. Mais parmi les chercheurs et les philosophes qui menèrent ces travaux, beaucoup n'ont pas examiné en profondeur ce point fondamental : reconnaître que leurs questions et leurs réponses naissaient du paysage culturel, du moment historique dans lequel ils vivaient.

C'est pourquoi si nous voulions aujourd'hui trouver une nouvelle réponse concernant la civilisation, nous ne pourrions plus éluder la difficulté (ou la facilité) du paysage culturel dans lequel nous nous sommes formés et au moment historique dans lequel nous vivons. Aujourd'hui, si nous voulons comprendre ce

devenir, nous devrions nous interroger sur les conditions de notre propre vie ; c'est ainsi que nous humaniserions le processus historique, objet de notre réflexion. Si nous voulions trouver une nouvelle réponse, ce ne serait pas pour interpréter de façon extérieure les faits produits par l'être humain (comme cela se fait dans les livres d'histoire) mais pour comprendre la situation dans laquelle nous vivons, à partir de la structure historique qui dote de sens la vie humaine. Cette optique nous amènerait à nous rendre compte des difficultés à formuler certaines questions et à donner certaines réponses, le moment dans lequel nous vivons nous empêchant de dépasser la limite de nos croyances et de nos présupposés culturels. Mais la rupture de nos croyances, l'apparition de faits que nous considérons impossibles est précisément ce qui nous permettra d'avancer vers un nouveau moment de la civilisation.

Comme vous le comprenez tous, nous parlons, en ce moment, de la situation cruciale de crise qui nous submerge et, par conséquent, du moment de rupture avec les croyances et présupposés culturels au sein desquels nous avons été formés.

Pour caractériser la crise à partir de ce point de vue, nous pouvons prêter attention à quatre phénomènes qui nous touchent directement, à savoir :

Le monde connaît un rapide changement généré par la révolution technologique qui heurte les structures établies et les habitudes de vie des sociétés et des individus ;

Ce déphasage entre l'accélération technologique et la lenteur de l'adaptation sociale au changement génère des crises progressives dans tous les domaines ; et s'il n'y a aucune raison de supposer que cela va s'arrêter, à l'inverse, il en existe de penser que cela tendra à s'amplifier ;

Le caractère inattendu des événements empêche de prévoir la direction que vont prendre les faits, les personnes de notre entourage et, en définitive, notre propre vie ; en réalité, ce n'est pas le changement en lui-même qui nous préoccupe, mais le caractère imprévisible de ce changement ;

Nombre de choses que nous pensions et croyions ne nous sont plus d'aucune utilité ; de plus, aucune solution ne semble devoir venir d'une société, d'institutions ou d'individus qui souffrent du même mal : d'une part, nous avons besoin de références mais, d'autre part, les références traditionnelles sont asphyxiantes et obsolètes.

À mon avis, c'est ici, dans cette zone de la planète plus que dans n'importe quelle autre, que se produit la plus formidable accélération des conditions qui déterminent le changement historique. C'est une accélération confuse et douloureuse dans laquelle un nouveau moment de la civilisation est en gestation.

Ici, personne ne sait aujourd'hui ce qui arrivera demain, alors que dans d'autres parties du monde, on suppose naïvement que la civilisation avance en direction prévisible et ce, à l'intérieur d'un modèle économique et social déjà établi. Évidemment, cette manière de voir relève plus d'un état d'âme ou de manifestation de désirs que d'une position justifiée par les faits. En effet, pour peu que l'on examine ce qui se passe actuellement, on arrive à la conclusion que le monde, considéré globalement et non divisé de façon schizophrénique entre Est et Ouest, s'achemine vers une instabilité croissante. Avoir le regard rivé exclusivement sur un type d'État, un type d'administration ou un type d'économie pour interpréter le devenir des événements fait preuve d'une vision intellectuelle étriquée et révèle la racine des croyances que nous avons intégrées à travers notre formation culturelle.

D'un côté, nous remarquons que le paysage social et historique dans lequel nous vivons a violemment changé par rapport à celui dans lequel nous vivions il y a encore quelques années.

D'un autre côté, nous persistons à utiliser, pour interpréter ces situations nouvelles, les outils d'analyse appartenant au vieux paysage. De plus, notre sensibilité accroît les difficultés : formée à une autre époque, elle ne change pas au rythme des événements.

Et cette raison explique certainement pourquoi, partout dans le monde, se creuse un fossé entre ceux qui détiennent les pouvoirs économique, politique, artistique, etc. et les nouvelles générations qui appréhendent autrement les fonctions que doivent accomplir les institutions et les leaders.

Je crois que le moment est venu de dire une chose qui paraîtra scandaleuse à l'ancienne sensibilité : pour les nouvelles générations, le modèle économique et social qui alimente les discussions quotidiennes des faiseurs d'opinions n'est pas une question fondamentale ; ces nouvelles générations espèrent plutôt que les institutions et les leaders ne seront pas une charge supplémentaire s'ajoutant à ce monde déjà compliqué. D'un côté, elles espèrent une nouvelle alternative, car les modèles existants leur semblent épuisés ; d'un autre côté, elles ne sont pas prêtes à suivre des propositions ou des leaderships qui ne coïncident pas à leur sensibilité. Ceci est souvent considéré comme un manque de responsabilité de la part des plus jeunes.

Pour ma part, je ne parle pas ici de responsabilité mais d'une certaine sensibilité dont on doit tenir compte très sérieusement.

Et on ne résoudra pas ce problème avec des sondages d'opinion ou des enquêtes destinés à savoir de quelle nouvelle manière on peut manipuler la société. Il s'agit d'un problème d'appréciation globale de la signification de l'être humain concret, ce dernier étant consulté en théorie mais toujours trahi dans la pratique.

Concernant les affirmations précédentes, on objectera que dans une crise comme celle-ci les peuples veulent des solutions concrètes. Mais j'affirme que trouver une solution concrète est une chose et que c'en est une autre, très différente, de promettre des solutions concrètes. Ce qui est concret, c'est qu'on ne croit

plus aux promesses ; et ceci est beaucoup plus important en tant que réalité psychosociale que de proposer des solutions dont les gens ont l'intuition qu'elles ne seront pas réalisées dans la pratique. La crise de crédibilité est d'autant plus dangereuse qu'elle nous jette sans défense dans les bras de la démagogie et du premier leader charismatique venu exaltant des sentiments profonds. Même si je répète souvent ces choses, elles sont difficiles à admettre car l'obstacle posé par notre paysage de formation nous fait encore confondre les mots qui mentionnent les faits avec les faits eux-mêmes.

Actuellement, nous sommes au point où il saute aux yeux qu'il est nécessaire de se demander, une fois pour toutes, si le regard dont nous avons usé jusqu'à présent pour comprendre ces problèmes est toujours adéquat. Ce que je dis n'est pas si étrange. En effet, depuis quelques années, les scientifiques de différentes disciplines ont cessé de croire qu'ils observaient la réalité même ; ils se sont souciés de comprendre comment leurs propres observations interféraient avec les phénomènes étudiés.

Exprimé avec nos propres mots, ceci signifie que l'observateur introduit des éléments de son propre paysage qui n'existent pas dans le phénomène étudié ; voire même que le regard dirigé vers un champ d'étude s'oriente déjà vers une région déterminée de celui-ci. Il pourrait donc arriver que nous prêtions attention à des questions sans importance. Mais cela devient beaucoup plus grave quand on justifie des positions politiques en affirmant que tous les projets tiennent compte de l'être humain alors que ceci s'avère faux, car ce n'est pas de lui dont on tient compte mais d'autres facteurs qui relèguent les gens en position accessoire.

En aucune façon on ne perçoit que seule la compréhension de la structure de la vie humaine peut donner une explication cohérente des événements et du destin de la civilisation. Et cela nous amène à comprendre que si le thème de la vie humaine est évoqué sans cesse, il n'est pas réellement pris en compte, car l'on part du présupposé que la vie des individus n'est pas agent producteur d'événements, mais objet passif des forces macroéconomiques, ethniques, religieuses ou géographiques ; car l'on part du présupposé qu'il faut exiger des peuples travail et discipline sociale sur le plan objectif, crédulité et obéissance sur le plan subjectif.

Après avoir observé comment nous considérons les phénomènes de civilisation en tenant compte de notre paysage de formation, de nos croyances et de nos systèmes de valeurs, revenons-en au thème principal.

La crise actuelle ne se produit pas dans des civilisations cloisonnées comme cela a pu arriver à d'autres époques où ces entités pouvaient interagir tout en ignorant ou en régulant certains facteurs. Dans le processus de mondialisation croissante que nous subissons, nous devons interpréter les faits actuels selon une dynamique globale et structurelle. Cependant, nous voyons que tout se déstructure : l'État national est affaibli par les coups que lui assènent, d'en bas, les revendications sociales et, d'en haut, la régionalisation et la mondialisation ; les personnes, les codes culturels, les langues et les biens se mêlent en une fantastique tour de Babel ; les entreprises centralisées connaissent une crise liée à la flexibilité qu'elles ne sont pas capables de mettre en place ; le fossé des générations s'élargit comme si coexistaient, en un même moment et en un même lieu, des sous-cultures séparées par leur passé et dans leurs projets d'avenir ; les membres d'une famille, les collègues de travail, les organisations politiques, syndicales et sociales subissent l'action de forces centrifuges désintégratrices ; prises dans ce tourbillon, les idéologies ne peuvent apporter de réponses ni inspirer une action cohérente aux groupes humains ; l'ancienne solidarité disparaît et le tissu social se dissout toujours plus ; pour finir, l'individu d'aujourd'hui se trouve isolé et privé de contacts humains en dépit du nombre conséquent de gens qui l'entourent et de l'importance des moyens de communication dont il dispose. Tout ce qui vient d'être mentionné montre que ces phénomènes paradoxaux et déstructurés relèvent encore du même processus global et structurel ; et si les anciennes idéologies ne peuvent apporter de réponses à ces phénomènes, c'est qu'elles font partie du monde qui s'en va.

Cependant, beaucoup voient en cela la fin des idées et la fin de l'Histoire, la fin des conflits et du progrès humain. Mais nous, tout en qualifiant tout cela de "crise", sommes bien loin de considérer cette crise comme une décadence finale. En fait, nous voyons cette dissolution des formes anciennes comme la déchirure d'un vêtement devenu trop étiqué pour l'être humain.

Ces événements, qui s'accroissent de manière très inégale selon les endroits, ne tarderont pas à couvrir toute la planète, même là où l'on arbore encore un triomphalisme injustifié.

Nous verrons apparaître là des phénomènes que le langage quotidien qualifiera d'*incroyables*. Nous sommes en train d'avancer vers une civilisation planétaire qui se dotera d'une nouvelle organisation et d'une nouvelle échelle de valeurs. Mais pour cela, on ne peut éviter de partir du thème le plus important de notre temps : savoir si nous voulons vivre et dans quelles conditions.

Il est certain que les projets des cercles minoritaires, cupides et provisoirement puissants ne prendront pas en compte ce thème valable pour les êtres humains isolés, petits et impuissants.

En revanche, ils considéreront les facteurs macrosociaux comme décisifs. Cependant, à méconnaître les besoins actuels de l'être humain concret, ils seront surpris de voir dans certains cas le découragement social, dans d'autres des débordements violents, et toujours, la fuite quotidienne à travers la névrose, le suicide et toutes sortes de drogues. Des projets aussi déshumanisés s'embourberont au cours de leur mise en œuvre car vingt pour cent de la population mondiale ne pourront supporter bien longtemps la distance croissante les séparant de ces quatre-vingts pour cent d'êtres humains en état de survie. Comme nous le

savons tous, le recours aux psychologues, aux médicaments, aux sports et aux suggestions des faiseurs d'opinion ne fera pas disparaître ce syndrome. Ni les puissants moyens de communication sociale, ni le gigantisme des spectacles publics ne parviendront à nous convaincre que nous sommes des fourmis ou de simples chiffres statistiques ; en revanche, cela renforcera encore le sentiment de l'absurde et du non-sens de la vie.

Dans la crise de civilisation que nous subissons, il y a, me semble-t-il, de nombreux facteurs positifs dont il faut tirer profit, exactement comme nous tirons profit de la technologie pour améliorer la santé, l'éducation et les conditions de vie, bien que nous rejetions cette technologie lorsqu'elle est appliquée à la destruction et qu'elle est déviée de l'objectif qui l'a fait naître.

Les événements sont en train de contribuer de manière positive à nous faire reconsidérer globalement tout ce à quoi nous avons cru jusqu'à présent, à nous faire évaluer l'histoire humaine sous un autre angle, à nous faire lancer nos projets vers une autre image de l'avenir, à nous regarder les uns les autres avec de nouveaux sentiments de compassion et de tolérance. Alors, un nouvel Humanisme se fraiera un chemin à travers ce labyrinthe de l'Histoire dans lequel l'être humain a cru s'annihiler tant de fois.

La crise actuelle se propage aux quatre coins de la planète.

Elle ne touche pas seulement Moscou ou une Communauté d'États Indépendants, même si c'est là qu'elle s'est manifestée avec le plus d'évidence. La civilisation mondiale, aujourd'hui en marche, ne peut ignorer les initiatives de ce grand peuple car notre avenir à tous, en tant que membres d'une même civilisation mondiale, dépend des solutions que ce peuple pourra trouver à ses propres problèmes.

Nous avons parlé du concept de civilisation et de ce que nous considérons aujourd'hui comme la formation d'une civilisation mondialisée. Nous avons également abordé le thème de la crise et celui des croyances qui fondent notre interprétation du moment actuel. Quant au concept d'*humanisme*, qui apparaît dans le titre de cette conférence, je veux seulement en montrer quelques aspects. Tout d'abord, nous ne parlons pas de l'Humanisme historique, de l'humanisme des lettres et des arts qui, devenu le moteur de la Renaissance, permit de rompre les attaches obscurantistes avec la longue nuit médiévale. Cet humanisme historique a ses propres caractéristiques et nous nous en sentons les successeurs malgré la fausseté de certains courants confessionnels actuels qui s'arrogent le titre d'*humanistes*... Il ne peut y avoir humanisme là où une valeur, quelle qu'elle soit, est placée au-dessus de l'être humain. Je dois également souligner que l'humanisme donne son explication du monde, des valeurs, de la société, de la politique, de l'Art et de l'Histoire en se fondant sur sa conception de l'être humain. Comprendre la structure de la vie humaine permet d'éclairer son angle d'observation.

On ne peut procéder autrement. On ne peut arriver à l'être humain avec un point de départ autre que l'être humain. Pour l'humanisme contemporain, on ne peut partir de théories sur la matière, sur l'esprit ou sur Dieu... Il est nécessaire de partir de la structure de la vie humaine, de sa liberté et de son intention.

Et en toute logique, aucune approche déterministe ou naturaliste ne peut se transformer en humanisme puisque leur postulat de départ pose l'être humain comme accessoire.

L'humanisme d'aujourd'hui définit l'être humain comme « un être historique dont le mode d'action sociale transforme sa propre nature ». Nous trouvons là les éléments qui, dûment développés, peuvent servir de fondement à une théorie et à une pratique répondant à l'urgence de la situation. Approfondir cette définition de l'être humain nous mènerait trop loin et nous manquons de temps pour le faire.

Mais il n'échappe à personne que notre rapide description de la civilisation et de la crise actuelle se fonde sur la structure de l'existence humaine, et qu'une telle description représente justement une application de notre conception de l'humanisme contemporain. Puisque notre vision des choses peut contribuer à éviter certaines difficultés actuelles, alors les termes *crise de civilisation* et *humanisme* sont liés. Bien que nous ne développions pas plus ses caractéristiques, notre approche de l'humanisme est claire : un ensemble d'idées, une activité pratique, un courant d'opinion et, éventuellement, une organisation développant des objectifs de transformation sociale et personnelle ; une organisation accueillant en son sein des particularités politiques et culturelles concrètes, sans qu'elles ne perdent leur identité propre en tant que forces de changement différentes, dans la mesure où ces forces convergent dans leur intention finale. D'ailleurs, il rendrait un bien mauvais service à cette période de changement, celui qui se sentirait appelé à conquérir l'hégémonie par l'universalisation d'une certaine tendance et ce, alors que la décentralisation progresse et que les particularismes réels demandent à être reconnus.

J'aimerais terminer par une considération très personnelle.

Ces jours-ci, j'ai eu l'occasion de participer à des rencontres et à des séminaires avec des académiciens et des personnalités de la Culture et de la Science. Plus d'une fois, il m'a semblé remarquer un climat de pessimisme lorsque nous échangeons des idées sur l'avenir que nous aurions à vivre. Dans ces occasions, j'ai senti qu'il n'était pas opportun que j'exprime naïvement mon enthousiasme, ni que je déclare ma foi dans un avenir heureux. Cependant, dans la période actuelle, je crois que nous devons faire l'effort de dépasser ce découragement en nous rappelant les autres moments de crises graves que vécu et dépassa l'espèce humaine. Et j'aimerais rappeler ces quelques mots, que je partage pleinement et qui vibrent depuis les origines de la tragédie grecque : « *De tous les chemins, apparemment fermés, l'être humain a toujours trouvé l'issue.* »

C'est tout. Merci beaucoup.

## Vision actuelle de l'humanisme

Université Autonome de Madrid, Espagne 16 avril 1993

Je remercie l'Université Autonome de Madrid de l'occasion qu'elle me procure d'exprimer mon point de vue. Je remercie son Forum Humaniste pour l'invitation qu'il m'a faite de dissenter ici aujourd'hui. Je remercie de leur présence les professeurs, les étudiants, les gens de la presse et les amis. Je vous remercie tous d'être ici.

Ma dernière intervention publique à Madrid remonte au 3 novembre 1989 à l'Athénée. J'avais alors parlé d'un de mes livres qui venait d'être publié par une maison d'édition espagnole.

Aujourd'hui, nous n'aborderons pas de thèmes littéraires ou poétiques. Nous parlerons d'un courant de pensée, d'un courant qui pose comme principe l'action transformatrice et qui commence à être pris en compte en raison des profonds changements qui s'opèrent dans la société. Ce courant, c'est l'humanisme.

Nous analyserons brièvement ses antécédents historiques, son développement et la situation dans laquelle il se trouve actuellement.

On attribue communément deux significations au mot "humanisme". On parle d'humanisme pour désigner toute tendance de pensée qui affirme la valeur et la dignité de l'être humain ; à partir de cette signification, l'humanisme peut donner lieu aux interprétations les plus diverses et les plus contrastées.

Mais considéré dans son sens le plus strict et placé dans une perspective historique précise, le concept d'humanisme fait référence à ce grand processus de transformation qui commença entre la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XV<sup>e</sup> siècle et qui, au siècle suivant, domina la vie intellectuelle de l'Europe sous le nom de *Renaissance*. Il suffit de citer Érasme, Giordano Bruno, Galilée, Nicolas de Cuse, Thomas More, Jean-Louis Vivès et Bouillé pour comprendre la diversité et l'ampleur de l'humanisme historique. Son influence se prolongea durant tout le XVII<sup>e</sup> siècle et une grande partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'aux révolutions qui ouvrirent les portes de l'ère contemporaine.

Ce courant sembla s'éteindre lentement jusqu'à ce qu'il refasse surface au milieu de notre siècle dans le débat des penseurs concernés par les questions sociales et politiques.

Les aspects fondamentaux de l'humanisme historique furent, approximativement, les suivants :

- la réaction contre le mode de vie et les valeurs du Moyen Âge, ce qui entraîna une étude approfondie des autres cultures, en particulier gréco-romaine, dans les domaines de l'Art, de la Science et de la Philosophie ;

- la proposition d'une nouvelle image de l'être humain dont on exalte la personnalité et l'action transformatrice ;

- une nouvelle attitude face à la nature, acceptée comme environnement de l'homme et non plus comme un sous-monde fait de tentations et de châtements ;

- l'intérêt pour l'expérimentation et la recherche sur le monde environnant ainsi qu'une tendance à chercher des explications naturelles sans avoir besoin de faire référence au surnaturel.

Ces quatre aspects de l'Humanisme historique convergent vers un même objectif : redonner confiance en l'être humain et en sa créativité, et considérer le monde comme le royaume de l'homme et surtout comme un royaume qu'il peut dominer par sa connaissance des sciences. À partir de cette nouvelle perspective, on éprouve le besoin de construire une nouvelle vision de l'univers et de l'Histoire. De même, les nouvelles conceptions du Mouvement Humaniste amènent à la reconsidération de la question religieuse sur le plan des structures dogmatiques, liturgiques mais aussi organisationnelles, qui imprégnaient les structures sociales du Moyen Âge.

Corrélativement à la modification des forces économiques et sociales de l'époque, l'humanisme représente un "révolutionnarisme" de plus en plus conscient et de plus en plus orienté vers la remise en question de l'ordre établi. Mais la Réforme dans le monde allemand et anglo-saxon ainsi que la Contre-Réforme dans le monde latin cherchent à freiner les nouvelles idées en réaffirmant de manière autoritaire la vision chrétienne traditionnelle. La crise passe de l'Église aux structures étatiques.

Finalement, l'empire et la monarchie de droit divin sont éliminés avec les révolutions de la fin des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.

Après la Révolution française et les guerres d'indépendance américaines, l'humanisme disparut presque ; cependant, un tréfonds social d'idéaux et d'aspirations continua d'animer les transformations économiques, politiques et scientifiques. Avec les conceptions et les pratiques qui se sont installées, l'humanisme a continué de reculer jusqu'à la fin du colonialisme, de la Seconde Guerre mondiale et de l'alignement bilatéral de la planète. Mais, après tout cela, s'ouvre à nouveau le débat sur la signification de l'être humain et de la nature, sur la justification des structures économiques et politiques, sur l'orientation de la Science et de la technologie et sur la direction des événements historiques en général.

Ce sont les philosophes de l'Existence qui donnèrent les premiers signaux : Heidegger, pour disqualifier l'humanisme comme une métaphysique de plus (cf. sa *Lettre sur l'humanisme*) ; Sartre, pour le défendre (cf. sa conférence *L'Existentialisme est un humanisme*) ; Luypen, pour en préciser le cadre théorique (cf. *La Phénoménologie est un humanisme*). D'un autre côté, Althusser, qui manifeste une position antihumaniste

(cf. *Pour Marx*) et Maritain, qui s'approprie l'humanisme comme l'antithèse du christianisme (cf. son *Humanisme intégral*), font quelques efforts méritoires.

Après ce long chemin parcouru et après ces dernières discussions dans le domaine des idées, l'humanisme doit nécessairement définir sa position actuelle ; il doit le faire non seulement en tant que conception théorique, mais aussi en tant qu'activité et pratique sociales. Pour cela, nous nous appuyerons constamment sur le document constitutif du Mouvement Humaniste, qui vient de paraître.

Aujourd'hui, la question humaniste doit être posée en référence aux conditions dans lesquelles vit l'être humain, conditions qui ne sont pas abstraites. Par conséquent, il n'est pas légitime de faire dériver l'humanisme d'une théorie sur la Nature ou sur l'Histoire, pas plus que d'une foi en Dieu. La condition humaine est telle que la rencontre immédiate avec la douleur et avec la nécessité de la dépasser est inévitable. Mais une telle condition, commune à tant d'autres espèces, trouve dans l'espèce humaine la nécessité supplémentaire de prévoir pour l'avenir la manière de dépasser cette douleur et de parvenir au plaisir. Le fait de la prévoir dans le futur est fondé sur l'expérience passée et sur l'intention d'améliorer la situation actuelle. Son travail, accumulé en productions sociales, passe et se transforme de génération en génération, dans une lutte continuelle pour dépasser les conditions naturelles et sociales dans lesquelles il vit. C'est pourquoi, l'humanisme définit l'être humain comme un être historique ayant un mode d'action sociale capable de transformer le monde et sa propre nature. Ce point est d'une importance capitale car, en l'acceptant, on ne pourra plus affirmer en toute cohérence l'existence d'un droit naturel, d'une propriété naturelle, d'institutions naturelles ou enfin, d'un type d'être humain à venir qui serait identique à celui d'aujourd'hui, comme s'il était déterminé pour toujours.

Le vieux débat concernant la relation de l'homme avec la nature trouve un regain d'intérêt. En le reprenant, nous découvrons ce grand paradoxe : l'être humain apparaît sans fixité et sans nature ; en même temps, nous remarquons chez lui une constante, son historicité. De ce fait, en tirant sur les mots, on peut dire que la nature de l'homme est son histoire, son histoire sociale. Par conséquent, chaque être humain qui naît n'est pas un premier exemplaire doté génétiquement pour répondre à son milieu, mais un être historique qui développe son expérience personnelle dans un paysage social, dans un paysage humain.

Mais, dans ce monde social, l'intention commune de dépasser la douleur est niée par l'intention d'autres êtres humains. Nous disons que des hommes naturalisent d'autres hommes en niant leur intention ; ils les transforment en objet usuel. Ainsi, la tragédie d'être soumis à des conditions physiques naturelles pousse à de nouvelles réalisations dans le travail social et la Science, réalisations qui permettent de dépasser ces conditions ; mais la tragédie d'être soumis à des conditions sociales d'inégalité et d'injustice pousse l'être humain à la révolte contre cette situation, dans laquelle on remarque qu'il ne s'agit pas du jeu de forces aveugles mais du jeu d'autres intentions humaines.

Ces intentions humaines qui discriminent les uns et les autres peuvent être contestées sur un terrain très différent de celui de la tragédie naturelle dans laquelle l'intention n'existe pas. Et c'est pour cela que dans toute discrimination un monstrueux effort est réalisé pour poser comme postulat que les différences entre les êtres humains sont dues à la nature, physique ou sociale, et que celle-ci établit son jeu de forces sans qu'intervienne l'intention.

On fera des différences raciales, sexuelles et économiques, en les justifiant par des lois génétiques ou des lois de marché, mais dans tous les cas, on devra recourir à la distorsion, à la fausseté et à la mauvaise foi.

Les deux idées de base exposées précédemment (en premier lieu, la condition humaine soumise à la douleur et à son désir de la dépasser ; en second lieu, la définition de l'être humain historique et social) sont le cœur de la question pour les humanistes d'aujourd'hui. Sur ces particularités, je renvoie à mes *Contributions à la pensée*, dans l'essai intitulé *Discussions historiologiques*.

Dans le *Document* constitutif du Mouvement Humaniste, on déclare que l'on ne pourra passer de la Préhistoire à la véritable histoire humaine sans que soit éliminée l'appropriation violente et animale de certains êtres humains par d'autres. En attendant, on ne pourra partir d'aucune autre valeur centrale que l'être humain, entier dans ses réalisations et dans sa liberté. La proclamation : « *Rien au-dessus de l'être humain et aucun être humain au-dessous d'un autre* » synthétise tout cela. Si l'on pose comme valeur centrale Dieu, l'État, l'Argent ou toute autre entité, on subordonne l'être humain en créant des conditions pour le contrôler et le sacrifier ultérieurement. Pour les humanistes, ce point est évident. Nous, humanistes, sommes athées ou croyants, mais nous ne partons pas de l'athéisme ou de la foi pour fonder notre vision du monde et notre action ; nous partons de l'être humain et de ses nécessités immédiates.

Nous, humanistes, posons le problème de fond : savoir si nous voulons vivre et décider dans quelles conditions. Toutes les formes de violence - physique, économique, raciale, religieuse, sexuelle et idéologique - à cause desquelles le progrès humain a été entravé, répugnent aux humanistes. Toute forme de discrimination, manifeste ou larvée, constitue pour les humanistes un motif de dénonciation.

Ainsi, la ligne de séparation entre l'humanisme et l'antihumanisme est tracée. L'humanisme met en avant la question du travail face au grand capital ; la question de la démocratie réelle face à la démocratie formelle ; la question de la décentralisation face à la centralisation ; la question de l'anti-discrimination face à la discrimination ; la question de la liberté face à l'oppression ; la question du sens de la vie face à la résignation, à la complicité et à l'absurde.

C'est parce que l'humanisme croit à la liberté de choix qu'il possède une éthique valable. De même, c'est parce qu'il croit à l'intention qu'il fait la distinction entre l'erreur et la mauvaise foi.

De cette façon, les humanistes fixent leurs positions. Nous ne nous sentons pas issus du néant, mais tributaires d'un long processus et d'un effort collectif. Nous nous engageons dans notre époque et proposons une longue lutte tournée vers l'avenir.

Nous affirmons la diversité et nous nous opposons franchement à l'embrigadement imposé jusqu'ici et étayé par des explications comme celle-ci : « *la diversité met les éléments d'un système dans un rapport dialectique, de sorte qu'en respectant les particularismes on laisse le champ libre aux forces centrifuges et désintégratrices* ». Nous, humanistes, pensons le contraire et soulignons que, précisément en ce moment, enchaîner la diversité mène à l'explosion des structures rigides.

C'est pourquoi, nous mettons l'accent sur la direction convergente, sur l'intention convergente et nous nous opposons à l'idée et à la pratique qui consistent à éliminer de prétendues conditions dialectiques dans un contexte donné.

Dans le *Document*, nous, les humanistes, nous reconnaissons les antécédents de l'Humanisme historique et nous nous inspirons des apports des différentes cultures, et pas seulement de celles qui occupent actuellement une place centrale. Nous pensons à l'avenir en essayant de surmonter la crise actuelle. Nous sommes optimistes car nous croyons dans la liberté et le progrès social.

Nous, humanistes, sommes internationalistes et aspirons à une nation humaine universelle. Nous comprenons de façon globale le monde dans lequel nous vivons et nous agissons sur notre milieu immédiat. Nous n'aspirons pas à un monde uniforme mais multiple : multiple par ses ethnies, ses langues et ses coutumes ; multiple par ses localités, régions et provinces autonomes ; multiple par ses idées et ses aspirations ; multiple par les croyances, l'athéisme et la religiosité ; multiple dans le travail ; multiple dans la créativité.

Nous, humanistes, ne voulons pas de maîtres ; nous ne voulons ni dirigeants, ni chefs et ne nous sentons les représentants ni les chefs de personne. Les humanistes ne veulent pas d'un État centralisé, ni d'un para-État le remplaçant. Les humanistes ne veulent pas d'armée qui joue le rôle de la police, ni de bandes armées qui s'y substituent...

L'humanisme aborde d'emblée la discussion sur les conditions économiques. Il soutient que, dans la période actuelle, il ne s'agit pas d'approfondir la compréhension des économies féodales, des industries nationales ou des groupes multinationaux. Ces formes ont survécu au passage de l'Histoire mais, aujourd'hui, elles doivent s'adapter aux impératifs du capital financier international, un capital spéculateur qui se concentre à l'échelle mondiale. Ainsi, même l'État national a besoin de crédits et d'emprunts pour survivre. Tous mendient l'investissement et fournissent des garanties pour que la banque assume les décisions finales. Le temps approche où les entreprises elles-mêmes ainsi que les campagnes et les villes deviendront propriété incontestable de la banque. De même, le temps du para-État arrivera, où l'ancien ordre sera anéanti. Parallèlement, l'ancienne solidarité disparaît. En définitive, il s'agit de la désintégration du tissu social et de l'apparition - malgré la pénurie générale - de la déconnexion et de l'indifférence entre des millions d'êtres humains. Le grand capital étend son pouvoir non seulement sur le domaine objectif, par le contrôle des moyens de production, mais aussi sur le domaine subjectif, par le contrôle des moyens de communication et d'information. Dans ces conditions, le grand capital peut disposer à son gré des ressources matérielles et sociales, dégradant irrémédiablement la nature et écartant progressivement l'être humain. Pour cela, il dispose d'une technologie suffisante. Et, de même qu'il a vidé de sens les entreprises et les États, il vide aussi de sens la Science en la transformant en technologie produisant la misère, la destruction et le chômage. Il n'est pas nécessaire de beaucoup argumenter pour démontrer que le monde dispose aujourd'hui de conditions technologiques suffisantes pour résoudre en peu de temps les problèmes qui touchent de vastes régions du monde, à savoir : le plein emploi, l'alimentation, la salubrité, le logement et l'instruction. Si rien n'est fait dans ce sens, c'est tout simplement à cause de la spéculation monstrueuse du grand capital. Dans les pays avancés, le grand capital a désormais épuisé l'étape correspondant à l'économie de marché et commence, parallèlement à la reconversion technologique, à imposer sa discipline à la société pour affronter le chaos qu'il a lui-même produit.

La croissance du chômage, la récession, ainsi que le débordement du cadre politique et institutionnel, marquent le début d'une nouvelle époque au cours de laquelle les classes et les cadres dirigeants doivent être rénovés et adaptés aux temps nouveaux. Ces changements de schéma ne représentent qu'un pas de plus vers la crise généralisée du système dans son avancée vers la mondialisation.

Devant une telle irrationalité, ce ne sont pas - comme on pourrait s'y attendre - les voix de la raison qui se lèvent dialectiquement, mais plutôt les racismes, fondamentalismes et fanatismes les plus obscurs. Et si ce néo-irrationalisme en arrive à diriger des régions et des collectivités, la marge d'action des forces progressistes s'amenuisera de jour en jour. Par ailleurs, des millions de travailleurs ont déjà pris conscience aussi bien des irréalités du centralisme étatique que de l'hypocrisie de la démocratie capitaliste. Ainsi, les ouvriers se dressent contre leurs dirigeants syndicaux corrompus, tout comme les peuples remettent en question leurs partis politiques et leurs gouvernements.

Mais il sera nécessaire de donner une orientation à ces phénomènes qui, sinon, s'enliseront dans des actions spontanées et sans aucune continuité.

Il sera nécessaire d'en venir au thème central des moyens de production.

Pour l'humanisme, les moyens de production sont le travail et le capital. La spéculation et l'usure sont de trop. Dans la situation actuelle, il est d'une importance décisive que la relation absurde entre ces deux facteurs soit totalement transformée. Jusqu'à présent, on a imposé que le profit revienne au capital et le salaire au travailleur, justifiant une telle répartition par le risque que comporte l'investissement, sans tenir compte de celui encouru par le travailleur soumis aux aléas du chômage et de la crise.

Hormis la relation entre ces deux facteurs, la gestion et le pouvoir de décision à l'intérieur de l'entreprise sont également en jeu.

En fait, le profit non destiné au réinvestissement dans l'entreprise, à son expansion ou à sa diversification dérive vers la spéculation financière. Le profit qui ne crée pas d'emplois dérive vers la spéculation financière. Par conséquent, les travailleurs doivent orienter leur lutte - juste et réalisable - pour obliger le capital à un rendement productif maximal. Mais ceci ne pourra se réaliser sans le partage de la gestion et de la direction. Comment éviter autrement les licenciements massifs, la fermeture et l'évacuation des entreprises ? Car le préjudice majeur réside dans le sous-investissement, la faillite frauduleuse, l'endettement forcé et la fuite des capitaux. Et si l'on insistait pour que les travailleurs s'approprient les moyens de production suivant les enseignements du XIXe siècle, il faudrait alors tenir compte du récent échec du Socialisme réel. Quant à l'objection qu'encadrer le capital, comme est encadré le travail, produit sa fuite vers des lieux et des zones plus profitables, on peut répondre : ceci ne se produira plus très longtemps puisque l'irrationalité du schéma actuel mène le capital vers sa saturation et vers la crise mondiale.

Cette objection, outre sa totale immoralité, méconnaît le processus historique de transfert du capital vers la banque. Par le biais de ce transfert, le chef d'entreprise devient lui-même un employé sans pouvoir de décision, au sein d'un circuit dont l'autonomie n'est qu'apparente. Par ailleurs, au fur et à mesure que la récession s'accroît, les chefs d'entreprises commenceront à prendre en considération ces différents éléments.

L'action humaniste ne peut se limiter au strict domaine du travail ou de la revendication syndicale. L'action politique est nécessaire pour empêcher que l'État soit un instrument du capital financier mondial, pour que la relation entre les facteurs de la production soit juste et pour rendre à la société l'autonomie qui lui a été enlevée.

Dans le domaine politique, la situation montre que l'édifice de la démocratie s'est gravement délabré avec la rupture de ses fondements principaux : indépendance entre les pouvoirs, représentativité et respect des minorités. L'indépendance théorique entre les pouvoirs se trouve, dans la pratique, sévèrement altérée. Il suffit de rechercher un peu partout dans le monde l'origine et la composition des pouvoirs pour démontrer les relations intimes qui les unissent. Il ne pourrait en être autrement.

Tous font partie d'un même système. De sorte que les crises fréquentes - empiètement des pouvoirs, cumul de fonctions, corruption et irrégularités - correspondent à la situation globale, économique et politique d'un pays donné.

Quant à la représentativité, on pensait, depuis l'extension du suffrage universel, que l'élection des représentants du peuple et la fin de leur mandat constituaient, pour ainsi dire, un acte unique. Mais au fil du temps, on a clairement vu qu'il existait un premier acte par lequel un grand nombre élisait un petit nombre, et un deuxième acte par lequel ce petit nombre trahissait le grand nombre en représentant des intérêts étrangers au mandat reçu.

Ce mal couve déjà dans les partis politiques, réduits à des sommets dirigeants coupés des besoins du peuple. Dans la machine des partis, les grands intérêts financent déjà les candidats et leur dictent la politique à suivre. Tout ceci met en évidence une crise profonde dans le concept et la mise en pratique de la représentativité.

Les humanistes proposent de transformer cette pratique en donnant une plus grande importance à la consultation populaire, au référendum et à l'élection directe des candidats. Dans de nombreux pays, il existe encore des lois qui assujettissent les candidats indépendants à des partis politiques ; de même, il existe des subterfuges et des contraintes financières qui les empêchent de se présenter devant la volonté du peuple. Toute loi s'opposant à la pleine capacité du citoyen d'élire ou d'être élu se moque des fondements mêmes de la démocratie réelle qui est au-dessus de toute règle juridique. Et si l'on parle d'égalité des chances, les médias doivent se mettre au service de la population lors de la période électorale pendant laquelle les candidats exposent leurs propositions, en accordant à tous exactement les mêmes chances.

Par ailleurs, on doit imposer des règles de responsabilité politique par lesquelles celui qui ne respecte pas les promesses faites à ses électeurs risque la révocation, la destitution ou le jugement politique.

En effet, l'expédient pratiqué actuellement, et qui consiste à sanctionner par les urnes, au scrutin suivant, des individus ou des partis ne tenant pas leurs engagements, n'interrompt en rien le deuxième acte, c'est-à-dire l'acte de trahison envers les électeurs.

La technologie offre de plus en plus de moyens pour réaliser des consultations directes sur les questions urgentes. Il est nécessaire non pas de privilégier des sondages et des enquêtes manipulées mais plutôt de faciliter la participation et le vote direct grâce aux moyens électroniques et informatiques de pointe.

Dans une démocratie réelle, on doit non seulement donner aux minorités les garanties que mérite leur représentativité, mais aussi favoriser toute mesure facilitant, dans la pratique, leur insertion et leur

développement. Aujourd'hui, les minorités harcelées par la xénophobie et la discrimination demandent anxieusement à être reconnues ; dans ce sens, il est de la responsabilité des humanistes d'élever cette question au niveau des discussions les plus importantes, en prenant partout la tête de la lutte jusqu'à vaincre les néofascismes avoués ou dissimulés.

En définitive, lutter pour les droits des minorités, c'est lutter pour les droits de tous les êtres humains. Mais il arrive aussi que dans un pays, des régions ou des provinces autonomes subissent la même discrimination à cause de la contrainte exercée par l'État centralisé, aujourd'hui instrument insensible dans les mains du grand capital. Ceci devra cesser par la mise en place d'une organisation fédérative dans laquelle le pouvoir politique réel reviendra aux entités historiques et culturelles.

En synthèse, mettre au premier plan la question du capital et du travail, la question de la démocratie réelle et les objectifs de la décentralisation de l'appareil d'État, c'est engager la lutte politique vers la création d'un nouveau type de société : une société flexible et en perpétuel changement ; une société en phase avec les nécessités dynamiques des peuples, aujourd'hui asphyxiés par la dépendance.

Dans la situation de confusion actuelle, il est nécessaire de discuter du thème de l'humanisme spontané ou naïf et de le mettre en relation avec ce que nous nous entendons par Humanisme conscient. À l'évidence, les idéaux et les aspirations humanistes fleurissent dans nos sociétés avec une vigueur inconnue il y a encore quelques d'années. Le monde est en train de changer avec une grande rapidité et ce changement - outre qu'il balaie les vieilles structures et les anciennes références - est en train de liquider les anciennes formes de lutte. Dans une telle situation surgissent des actions spontanées de toutes sortes ; mais elles semblent plus proches de la catharsis et des débordements sociaux que de processus ayant une orientation. C'est pour cela qu'en considérant comme humanistes des groupes, des associations et des individus progressistes - même s'ils ne participent pas au Mouvement Humaniste - nous servons l'union de forces allant dans la même direction et non un nouvel hégémonisme qui prolongerait des raisonnements et des procédés uniformisants.

Nous considérons que c'est dans les lieux de travail et d'habitation des travailleurs que la simple protestation doit se convertir en force consciente orientée vers la transformation des structures économiques. Mais il existe aussi de nombreuses activités qui réunissent des membres combattifs d'organisations syndicales et politiques. L'humanisme ne propose à personne d'abandonner son collectif pour participer au Mouvement Humaniste. Bien au contraire ! La lutte des éléments progressistes de ces organisations, qui vise à transformer les sphères dirigeantes pour que celles-là aillent au-delà des revendications immédiates, place ces éléments progressistes en convergence avec les propositions humanistes. Un très grand nombre d'étudiants et d'enseignants, habituellement sensibles à l'injustice, seront de plus en plus conscients de leur volonté de changement à mesure que la crise générale du système les touchera. Et bien sûr, les représentants de la presse, en contact avec la tragédie quotidienne, sont aujourd'hui en mesure d'agir dans un sens humaniste, tout comme un certain nombre d'intellectuels dont les travaux se veulent en contradiction avec les modèles érigés par ce système inhumain.

Nombreuses sont les positions fondées sur la souffrance humaine et qui, en ce sens, invitent à une action désintéressée en faveur des démunis ou des discriminés. Parfois, des associations, des groupes de volontaires et des secteurs importants de la population se mobilisent et apportent ainsi une contribution positive.

Une grande part de leur contribution consiste assurément à dénoncer ces problèmes. Cependant, ces groupes ne fondent pas leur action sur la transformation des structures responsables de ces maux. De telles positions s'inscrivent davantage dans l'humanitarisme que dans l'humanisme conscient. On y trouve néanmoins des protestations et des actions ponctuelles susceptibles d'être approfondies et étendues.

Mais si le secteur social existant - que l'on pourrait bien appeler "camp humaniste" - est ample et diffus, le secteur - que nous pourrions appeler "camp antihumaniste" - n'est pas moins vaste.

Malheureusement, des millions d'humanistes ne se sont pas encore engagés dans une voie de transformation claire tandis que des phénomènes régressifs que l'on considérait dépassés réapparaissent.

Alors que les peuples sont asphyxiés par les forces que mobilise le grand capital, des positions incohérentes apparaissent et se renforcent en exploitant ce malaise canalisé vers de faux coupables. Ces néofascismes sont fondés sur une profonde négation des valeurs humaines. De même, certains courants écologistes déviés font passer la nature avant l'homme. Pour eux, le désastre écologique est catastrophique non en ce qu'il met en danger l'humanité, mais parce que l'être humain a attenté à la nature.

Selon certains de ces courants, l'être humain est pollué et, par là-même, il pollue la nature. Ils trouveraient préférable que la médecine n'eût pas connu de succès dans le combat contre les maladies et dans l'allongement de la durée de la vie. « La Terre d'abord », crient-ils avec hystérie, nous rappelant les proclamations du nazisme. Partant de là, il n'y a qu'un pas vers le rejet des cultures qui polluent ou des étrangers qui salissent. Ces courants s'inscrivent aussi dans l'antihumanisme car, au fond, ils méprisent l'être humain. Leurs mentors se méprisent eux-mêmes, reflétant les tendances nihilistes et suicidaires à la mode. Une partie importante de gens sensibles adhèrent aussi à l'écologie car ils comprennent la gravité du problème que celle-ci dénonce. Mais si l'écologie prend le caractère humaniste qui lui correspond, elle orientera sa lutte contre les promoteurs de la catastrophe, à savoir : le grand capital ainsi que la chaîne d'industries et d'entreprises vouées à la destruction, toutes proches parentes du complexe militaro-industriel.

Avant de se préoccuper des phoques, le courant écologique devra s'occuper de la faim, de la concentration urbaine, de la mortalité infantile, des maladies, du déficit sanitaire et du manque de logement existant dans de nombreuses parties du monde. Il mettra l'accent sur le chômage, l'exploitation, le racisme, la discrimination et l'intolérance dans ce monde technologiquement avancé ; monde qui, d'autre part, est en train de créer des déséquilibres écologiques au nom de sa croissance irrationnelle.

Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur les diverses droites, instruments politiques de l'antihumanisme. Leur mauvaise foi atteint de tels niveaux que, périodiquement, elles se proclament représentantes de l'"humanisme". La mauvaise foi et le banditisme dans l'appropriation des mots sont à ce point énormes que les représentants de l'antihumanisme ont tenté de se parer du nom d'"humanistes". Il serait impossible de dresser l'inventaire des moyens, des instruments, des formes et expressions dont dispose l'antihumanisme. En tout cas, jeter la lumière sur ses tendances les plus sournoises contribuera à ce que de nombreux humanistes, spontanés ou naïfs, révisent leurs conceptions et le sens de leur pratique sociale.

Quant à l'organisation du Mouvement Humaniste, elle met en dynamique des fronts d'action dans les domaines du travail, du logement, des syndicats, de la politique et de la culture avec l'intention d'avoir une envergure de plus en plus large et d'assumer cette position. En procédant ainsi, elle crée les conditions d'insertion pour les différentes forces, groupes et individus progressistes, sans que ceux-ci perdent leur identité ou leurs caractéristiques propres. L'objectif de cette action consiste à promouvoir l'union des forces capables d'exercer une influence croissante sur de vastes couches de la population, donnant orientation à la transformation sociale.

Nous, humanistes, ne sommes pas naïfs et nous ne nous exaltons pas de paroles creuses. Dans ce sens, nous ne considérons pas nos propositions comme l'expression la plus avancée de la conscience sociale et nous ne pensons pas non plus que notre organisation est indiscutable. Nous, humanistes, ne feignons pas d'être les représentants des majorités. En tout cas, nous agissons en accord avec ce qui nous paraît le plus juste, visant les transformations que nous croyons les plus appropriées et les plus réalisables dans l'époque que nous vivons.

Pour en terminer avec cet exposé, j'aimerais vous faire part de ma préoccupation personnelle. Je ne pense absolument pas que nous allons vers un monde déshumanisé tel que nous le présentent certains auteurs de science-fiction, certains courants messianiques ou autres tendances pessimistes. En revanche, je crois que nous sommes parvenus à ce point précis - qui d'ailleurs s'est déjà présenté maintes fois dans l'histoire humaine - où il est nécessaire de choisir entre deux voies qui mènent à des mondes opposés. Nous devons choisir dans quelles conditions nous voulons vivre ; et je crois que, dans ce moment périlleux, l'humanité s'apprête à faire un choix. L'humanisme a un rôle important à jouer en faveur du meilleur choix.

Je vous remercie de votre attention.

### **Les conditions du dialogue**

Académie des Sciences Moscou, Russie 6 octobre 1993

Monsieur le vice-président de l'Académie des Sciences de Russie, Vladimir Kudriatsev, estimés professeurs et amis ; La distinction que l'Académie des Sciences de Russie m'a octroyée ce 21 septembre, lors de la séance du Conseil scientifique de l'Institut d'Amérique latine, fut pour moi d'une énorme importance. Quelques jours après avoir reçu cette nouvelle, je me trouve ici pour vous remercier de cette reconnaissance et pour réfléchir sur le dialogue assidu que j'ai eu durant plusieurs années avec les académiciens de divers instituts de votre pays.

Cet échange, effectué au moyen du contact personnel, de la correspondance et du livre, a mis en évidence la possibilité d'établir certains fondements d'idées communes, pourvu que le dialogue soit, comme c'est le cas pour nous, rigoureux et sans préjugés.

Par contraste, je voudrais traiter de certaines difficultés qui gênent la fluidité du dialogue en général et qui mènent très fréquemment à une impasse.

Je viens de mentionner le mot "dialogue" dans un sens très proche du *dialogos* grec et du *dialogus* latin qui ont le même sens et impliquent toujours, dans la conversation, l'alternance entre des personnes exprimant leurs idées ou leurs sentiments. Mais, même s'il remplit toutes les conditions formelles requises, le dialogue échoue parfois, et on ne parvient pas à une juste compréhension du thème traité. La forme philosophique et scientifique du penser, à la différence de la forme dogmatique, est essentiellement dialogique et présente une étroite relation avec la structure dialectique que nous présentait déjà Platon comme outil d'approche de la vérité. Certains érudits contemporains ont renoué avec cette réflexion sur la nature du dialogue, surtout à partir de la Phénoménologie et de la formulation du "problème de l'Autre", dont Martin Buber est le représentant le plus illustre. Collingwood avait déjà mis en exergue qu'on ne peut résoudre un problème si on ne le comprend pas ; et on ne le comprend pas si on ne sait pas quel type de question il soulève. Le dialogue herméneutique alterne question et réponse, mais aucune réponse ne ferme le cercle ; elle l'ouvre plutôt à de nouvelles interrogations qui exigent à leur tour des reformulations.

La thèse que je défends aujourd'hui peut être exposée ainsi : il n'existe pas de dialogue complet si l'on ne considère pas les éléments prédialogaux sur lesquels se fonde la nécessité du dialogue. Pour illustrer le

propos, je me permettrai de donner quelques exemples quotidiens dans lesquels je suis personnellement impliqué.

Quand, dans une conférence, un écrit ou une déclaration à la presse, on me demande d'expliquer ma pensée, j'ai la sensation que les mots que j'utilise ainsi que le fil conducteur de mon discours peuvent être compris sans difficulté ; pourtant, un grand nombre d'auditeurs, de lecteurs et de journalistes ne parviennent pas à "connecter" avec ces mots. Ces personnes ne sont pourtant pas dans de plus mauvaises conditions de compréhension générale que ces nombreuses autres qui, elles, "connectent" avec mon discours. Naturellement, je ne parle pas du désaccord avec les propositions que je formule et que la partie adverse peut manifester par des objections ; cette situation m'apparaît relever, au contraire, d'une parfaite "connexion". Même lors d'une forte dispute, je peux vérifier ce contact. Non ! Il s'agit de quelque chose de plus général, de quelque chose qui a trait aux conditions du dialogue lui-même (je considère mon exposé comme un dialogue avec un tiers qui accepte, rejette ou met en doute mes assertions). La sensation de "non-connexion" surgit avec force lorsque je remarque que mon explication a été comprise et que, malgré cela, on me repose la même question ou qu'on insiste sur des points ne découlant pas de ce qui a été exposé. C'est comme si un certain flou, un certain désintérêt accompagnait la compréhension de l'exposé ; comme si l'intérêt se situait au-delà (ou en deçà) de ce qui est énoncé.

Nous pouvons bien considérer le dialogue comme une relation de réflexion ou de discussion entre personnes, entre parties ; mais pour qu'existe cette relation ou pour que l'on suive correctement un exposé, il est nécessaire, sans excès de rigueur, de convenir de certaines conditions. Ainsi, pour qu'un dialogue soit cohérent, il faut :

1. que les parties s'accordent sur le thème ;
2. qu'elles attribuent au sujet traité un même degré d'importance ;
3. qu'elles possèdent une définition commune des termes clés utilisés.

Lorsque nous disons que les parties doivent être d'accord sur l'énoncé du thème, nous parlons d'une relation dans laquelle chacun prend en compte le discours de l'autre. Par ailleurs, fixer un sujet ne signifie pas que celui-ci n'admettra pas de transformation ou de changement au cours de son développement mais que chacune des parties doit, dans tous les cas, au minimum savoir de quoi parle l'autre.

Quant à la seconde condition, s'accorder sur le degré d'importance du thème, nous ne parlons pas d'une adéquation stricte mais plutôt d'une quantification acceptable de l'importance du sujet ; en effet, si l'une des parties considère celui-ci comme étant de première importance et que l'autre le considère comme insignifiant, il pourra y avoir accord sur l'objet traité mais pas sur l'intérêt ou la fonction que remplit l'ensemble du discours.

Enfin, si pour les parties les termes clés de l'énoncé ont des définitions différentes, on peut arriver à altérer l'objet du dialogue et, par conséquent, le thème traité.

Si les trois conditions mentionnées sont satisfaites, on pourra avancer dans la discussion et être en accord ou en désaccord raisonnable avec les arguments exposés. Mais de nombreux facteurs empêchent que ces conditions du dialogue soient satisfaites.

Je me limiterai à quelques facteurs prédialogaux qui affectent l'évaluation du degré d'importance d'un sujet traité.

Pour qu'un énoncé existe, il faut une intention préalable qui permette de choisir d'une part les termes et d'autre part le rapport qu'il y a entre eux. Il ne suffit pas que j'énonce « *aucun homme n'est immortel* » ou « *tous les lapins sont herbivores* » pour faire comprendre de quel sujet je suis en train de parler. L'intention préalable au discours pose le cadre, met en place l'univers dans lequel s'inscrivent les propositions. Cet univers n'est pas génétiquement logique ; il a trait aux structures prélogiques, prédialogales. Cela vaut également pour celui qui reçoit l'énoncé. Il faut que l'univers du discours de celui qui énonce concorde avec l'univers de celui qui reçoit l'énoncé. Dans le cas contraire, on peut parler de non coïncidence du discours.

Il y a encore peu de temps, on pensait que la conclusion dérivait du jeu des prémisses. Si l'on disait, par exemple : « *tous les hommes sont mortels, Socrate est un homme, donc Socrate est mortel* », on supposait que la conclusion dérivait des termes précédents.

En réalité, celui qui organisait les propositions avait déjà la conclusion à l'esprit. Une intention préexistait, projetée vers un certain résultat, permettant ainsi de choisir les propositions et les termes. Dans le langage quotidien, les choses se passent de la même façon ; et même dans le domaine de la Science, la pensée suit un objectif préalablement établi en tant qu'hypothèse.

Poursuivons. Lorsqu'un dialogue s'établit, chacune des parties peut non seulement avoir des intentions différentes et viser des objectifs distincts, mais surtout, avoir sur le sujet une appréciation globale quant à son importance. Cette "importance" n'est pas due au sujet traité, mais à un ensemble de croyances, d'échelles de valeurs et d'intérêts préalables. Même si deux personnes se mettaient d'accord, en termes abstraits, pour considérer que le "sens de la vie" est un thème de haute importance, il est néanmoins possible que l'une d'elles soit convaincue qu'un tel sujet n'a que peu d'utilité pratique, qu'il ne résoudra rien et que, finalement, il n'est pas urgent pour la vie quotidienne. Que cet interlocuteur sceptique suive les développements de l'autre ou qu'il participe activement au dialogue s'explique par des facteurs autres que le thème dont il a auparavant disqualifié la substantialité. Ainsi, les éléments prédialogaux définissent à la fois l'univers qui donne son importance au thème et les intentions qui se trouvent au-delà (ou en deçà) du sujet.

Il s'ensuit que les éléments prédialogaux sont prélogiques et qu'ils agissent dans le cadre de l'horizon historico-social, horizon que les individus prennent souvent pour le produit de leurs expériences et observations personnelles.

Cette barrière est difficile à franchir tant que la sensibilité de l'époque, le moment historique dans lequel nous vivons, ne change pas. C'est précisément pour cette raison que de nombreux apports faits à la Science ou à d'autres domaines de l'activité humaine n'ont été considérés avec une totale évidence qu'ultérieurement ; tant que ce point n'avait pas été atteint, les défenseurs de ces idées et activités rencontraient un vide dialogal, très souvent doublé d'une barrière d'hostilité dressée à la simple idée de discuter publiquement de nouveaux points de vue. Mais une fois passée la turbulence initiale, après qu'une ou que plusieurs générations aient défilé sur la scène de l'Histoire, tous s'accordent sur l'importance de ces apports anticipés et tous s'étonnent que ces apports aient été niés ou minimisés dans le passé.

C'est pourquoi, lorsque j'expose ma pensée - qui ne coïncide pas avec certaines croyances, certaines valeurs et certains intérêts de cette époque - je comprends que nombre de mes interlocuteurs se "déconnectent" alors que nous étions théoriquement en parfait accord. Dans ma tâche de diffuser l'humanisme, je rencontre fréquemment ces difficultés. Ce n'est pas parce qu'on explique clairement la conception de l'humanisme contemporain que la "connexion" adéquate se fera pour autant avec un plus grand nombre d'interlocuteurs : des obstacles subsistent encore ainsi que des croyances liées à des moments historiques antérieurs et pour lesquels il existe des thèmes plus importants que la question de l'être humain. Bien sûr, beaucoup se diront "humanistes" parce que ce mot peut être décoratif ; mais il est clair qu'il n'existe pas encore d'intérêt véritable à comprendre les raisons et les propositions de ce courant de pensée et de cette pratique sociale. Si on suppose qu'organiser les idées en système constitue une idéologie, il est clair que, puisque la mode dicte la fin des idéologies, les formulations de l'humanisme, qui sont fondées sur un système d'idées, ne seront pas considérées.

Face à des problèmes globaux, on préférera des réponses conjoncturelles, ce qui est contradictoire, et toute réponse organisée en système apparaîtra comme une généralisation excessive.

Dans cette époque de mondialisation, les problèmes fondamentaux que nous vivons sont structurels et globaux. Tant que ces difficultés ne seront pas appréhendées ainsi, on devra faire face à un ensemble de réponses déstructurées qui, par leur nature-même, compliqueront encore plus les choses en créant une réaction en chaîne incontrôlable. Bien entendu, cela tient au fait que les intérêts économiques de cercles privilégiés gouvernent le monde ; mais la vision de cette minorité privilégiée s'est même emparée des couches les plus défavorisées de la société. Ainsi, il est pathétique d'entendre, dans le discours du citoyen moyen, ces mêmes refrains que nous exposaient avant, via les médias, les représentants des minorités dominantes. Et cela continuera ainsi. Un dialogue profond et une action concertée globalement ne seront pas possibles tant que les tentatives ponctuelles pour résoudre la crise toujours plus grave qui déferle sur le monde n'auront pas toutes échoué. Actuellement, on croit qu'il ne faut pas remettre en question la globalité du système économique et politique en vigueur, considéré comme perfectible. Pour nous, au contraire, ce système n'est pas perfectible ; il ne peut être réformé graduellement, et les solutions conjoncturelles déstructurées ne produiront aucune recombinaison progressive.

Mises face à face, ces deux positions pourraient établir un dialogue ; mais les éléments prédialogaux - systèmes de croyances et sensibilité - qui agissent pour chacune de ces positions sont inconciliables. C'est uniquement par l'échec croissant des solutions ponctuelles que l'on parviendra à un autre horizon de questionnement et à des conditions adéquates pour le dialogue. Alors, les nouvelles idées commenceront peu à peu à être reconnues, et les groupes sociaux, de plus en plus privés d'espoir, commenceront à se mobiliser. Déjà aujourd'hui, on a beau prétendre qu'il faut améliorer certains aspects du système actuel, le sentiment qui se généralise chez les populations est que les choses vont empirer dans le futur. Et ce sentiment diffus n'est pas le signe d'un simple apocalypsisme de fin de siècle mais d'un malaise diffus et généralisé qui, naissant dans les entrailles de la majorité silencieuse, touche peu à peu toutes les couches sociales. Pendant ce temps, et malgré cela, on persiste à dire que le système est conjoncturellement perfectible.

Le dialogue, facteur décisif dans la construction humaine, ne se réduit pas aux rigueurs de la logique ou de la linguistique.

Le dialogue est quelque chose de vivant dans lequel l'échange d'idées, de sentiments et d'expériences est teinté de l'irrationalité de l'existence. C'est la vie humaine, avec ses croyances, ses peurs, ses espérances, ses haines, ses ambitions et les idéaux de son époque, qui pose les bases de tout dialogue. Lorsque nous disions qu'il n'existe pas de dialogue complet si l'on ne considère pas les éléments prédialogaux sur lesquels se fonde la nécessité de ce dialogue, nous considérons les conséquences pratiques de cette assertion. Il n'y aura pas de véritable dialogue sur les questions de fond de la civilisation actuelle tant qu'au niveau social, on ne commencera pas à se défaire de toute cette illusion alimentée par les miroirs aux alouettes du système actuel.

D'ici-là, le dialogue continuera à être inconsistant et sans connexion avec les motivations profondes de la société.

En apprenant que l'Académie me décernait cette distinction, j'ai compris que quelque chose de nouveau avait commencé à bouger sous certaines latitudes ; quelque chose qui, ayant commencé par un dialogue de

spécialistes, finira par occuper la place publique.

Je réitère mes remerciements à cette honorable institution et à vous tous ; j'exprime aussi mon fervent désir que ce dialogue fructueux s'approfondisse et s'étende au-delà du cercle académique.

### **Forum humaniste**

Moscou, Russie 7 octobre 1993

Chers amis,

Le Forum Humaniste se donne pour objectif d'étudier les problèmes globaux du monde d'aujourd'hui et de prendre position sur ces problèmes. De ce point de vue, il se définit comme une organisation culturelle au sens large du terme, qui se préoccupe de relier structurellement les phénomènes de la Science, de la politique, de l'Art et de la religion. Le Forum Humaniste fait de la liberté de conscience et de la non-discrimination idéologique les conditions indispensables à la compréhension des phénomènes complexes du monde contemporain.

De mon point de vue, le Forum Humaniste a l'ambition de devenir un instrument d'information, d'échanges et de discussions entre des personnes et des institutions appartenant aux cultures les plus diverses à travers le monde. En outre, son activité devrait prendre un caractère permanent afin que toute information significative puisse circuler rapidement entre ses membres.

On pourrait se demander si les multiples institutions existant aujourd'hui ne seraient pas capables de réaliser ce travail avec plus de succès, étant donné leur expérience, leurs ressources économiques et leurs compétences professionnelles et techniques.

Par exemple, on pourrait penser que les instituts rattachés aux centres universitaires, les fondations publiques et privées et même les organismes culturels des Nations Unies seraient le moyen adéquat pour entreprendre des recherches de grande envergure et en diffuser les conclusions, à supposer que celles-ci aient quelque valeur. Nous ne rejetons pas la collaboration ni l'échange avec ces différentes structures, mais nous avons besoin d'une grande indépendance, d'une grande liberté de jugement dans la formulation des questions et dans la définition des centres d'intérêt. Or, ceci n'est pas si simple lorsqu'il s'agit d'institutions qui ont leur propre dynamique et sont, de surcroît, dépendantes sur le plan matériel et idéologique.

Le Forum Humaniste prétend poser les bases d'une future discussion globale. Cependant, il ne doit pas disqualifier *a priori* les apports faits à ce jour par les différents courants de pensée et d'action, indépendamment des succès et des échecs rencontrés.

Il sera bien plus intéressant de tenir compte des multiples positions et de comprendre que, dans la civilisation planétaire qui commence à se profiler, c'est la diversité des positions, des valorisations et des styles de vie qui prévaudra à l'avenir, malgré l'assaut des courants uniformisants. Dans ce sens, nous aspirons à une nation humaine universelle qui ne sera possible que dans la diversité.

On ne pourra pas imposer un hégémonisme du centre sur les périphéries, ni un style de vie, ni un système de valeurs, ni des présupposés idéologiques ou religieux, ceci au prix de la disparition d'autres formes. Aujourd'hui, nous pouvons déjà voir que la centralisation engendre des réponses séparatistes car on ne respecte pas la réelle intégrité des peuples et des régions qui pourraient parfaitement converger dans une véritable fédération de collectivités. Ne pensons pas que le contrôle économique puisse faire des miracles ! Existe-t-il encore des personnes qui pensent que l'obtention des crédits de développement nécessite d'abord une réforme de l'État, puis une réforme de la législation, du mode de production, et plus tard des coutumes et des habitudes sociales, et encore plus tard de la tenue vestimentaire, du régime alimentaire, de la religion et de la pensée ?

Cet absolutisme naïf trouve de plus en plus de difficultés à s'imposer et contribue au durcissement et à la radicalisation des positions dans tous les domaines, comme c'est le cas des réponses séparatistes dont nous venons de parler. Si, à travers la dictature de l'argent, on pouvait effectivement passer à une société épanouie, le sujet mériterait une discussion plus longue. Mais si, pour parvenir à une société décadente et dépourvue de sens pour l'humanité et pour tout un chacun, il faut de surcroît accepter les conditions d'une involution humaine, il en résultera une augmentation du désordre et de l'infortune générale.

Le Forum Humaniste ne peut perdre de vue la ligne directrice de la diversité. Il ne peut étudier les différentes cultures selon l'angle de vue d'un primitivisme zoologique qui considère la culture sur laquelle on est assis comme le sommet d'une évolution devant être imitée par les autres. Il sera beaucoup plus important de comprendre que toutes les cultures apportent leur contribution à la grande construction humaine. Mais le Forum Humaniste doit fixer des conditions minimales : les courants qui prônent la discrimination ou l'intolérance ne peuvent y participer, pas plus que ceux qui encouragent la violence comme méthodologie d'action pour imposer leur conception ou leurs idéaux, aussi élevés soient-ils. Mis à part cela, aucune autre limitation n'a lieu d'être.

Le Forum Humaniste est internationaliste. Peut-on dire cependant que, par son œcuménisme, il disqualifie ce qui est régional et local ? Comment pourrait-on disqualifier quelqu'un parce qu'il aime son peuple, sa terre, ses coutumes, ses habitants ou ses traditions ? Pourrions-nous l'affubler de la simple épithète de "nationaliste" et cesser aussitôt de le considérer ? Aimer ses propres racines, c'est aussi être

généreux et considérer le travail et la souffrance des générations précédentes. Ce "nationalisme" subit des distorsions seulement quand on l'affirme au détriment de la reconnaissance d'autres collectivités, d'autres peuples.

De quel droit ce Forum pourrait-il écarter la contribution de celui qui se sent socialiste et affirme son idéal de parvenir à une société égalitaire et juste ? Que pourrions-nous rejeter d'autre que les nombreux modèles de tyrannie uniformisante par lesquels cet idéal a été déformé ? Pourquoi ce Forum ne tiendrait-il pas compte de ce libéral qui considère son modèle économique comme un instrument de bien-être pour tous et non pour quelques-uns ?

Le Forum devrait-il discréditer les croyants ou les athées en raison de leurs conceptions respectives ? Le Forum pourrait-il soutenir en toute conscience la supériorité de certaines coutumes sur d'autres ? Je crois que les limitations ne peuvent être que les deux limitations mentionnées précédemment, et exclusivement ces deux-là. Ainsi le Forum sera proposé en termes d'inclusion et non d'exclusion de la diversité humaine.

Je ne peux m'étendre davantage sur cet exposé. Je voudrais seulement mentionner certains thèmes sur lesquels nous voulons avoir une compréhension claire et pour lesquels nous avons besoin de trouver la meilleure forme d'action. À mon avis, ces thèmes sont : l'augmentation du racisme et de la discrimination ; l'intervention de plus en plus importante des supposés organismes de paix dans les affaires intérieures des pays ; la manipulation des droits de l'homme pour trouver prétexte à intervenir ; la vérité sur la situation des droits de l'homme dans le monde ; l'accroissement du chômage au niveau mondial ; l'aggravation de la pauvreté dans diverses régions de la planète et dans diverses couches sociales, y compris dans les sociétés opulentes ; la détérioration progressive de la santé et de l'éducation ; l'action des forces sécessionnistes ; l'augmentation de la toxicomanie et du nombre de suicides ; la persécution religieuse et la radicalisation des groupes religieux ; les phénomènes psychosociaux de désordre mental et de violence ; les dangers réels, dûment priorisés, de la destruction de l'environnement. Nous souhaiterions également avoir une perception claire du phénomène de déstructuration qui a commencé au sein des organisations sociales et politiques et qui, désormais, compromet les relations interpersonnelles, l'élaboration de la culture et tous les projets d'action commune des groupes humains.

D'autre part, je voudrais attirer l'attention de ceux qui mettront en marche les commissions de travail sur le fait que le Forum ne requiert pas une organisation complexe, mais plutôt un mécanisme de contact et de circulation de l'information. Son fonctionnement ne nécessitera pas d'énormes ressources, et même le problème financier ne sera pas décisif pour un groupement de ce type.

Le Forum devra mettre en place un moyen d'information périodique, qui prendra la forme d'un bulletin plutôt que d'un magazine formel. Celui-ci devra mettre en contact des personnes et des institutions qui, malgré les distances, pourraient réaliser des travaux communs. Enfin, le Forum devra pouvoir compter sur une équipe de traducteurs, équipe alerte et réactive. On peut envisager qu'une commission du Forum constitue le Centre Mondial d'Études Humanistes ; celui-ci pourrait contribuer à la permanence des activités, fixer certaines priorités et dresser le calendrier des tâches à réaliser.

J'adresse mes salutations fraternelles aux membres de ce Forum et présente à tous mes meilleurs vœux pour la réalisation des travaux qui commencent aujourd'hui.

### **Qu'entendons-nous aujourd'hui par humanisme universaliste ?**

Communauté Emanu-El Siège du judaïsme libéral en Argentine, Buenos Aires 24 novembre 1994

Je remercie la communauté Emanu-El et le rabbin Sergio Bergman de me donner la possibilité de faire cet exposé, ici et aujourd'hui. Je remercie de leur présence les membres de la communauté, les intervenants de ce cycle de conférences et les amis de l'humanisme en général.

Le titre de cet exposé annonce l'existence d'un humanisme universel mais, bien entendu, cette affirmation doit être démontrée.

Pour cela, il faudra préciser ce que l'on entend par "humanisme" car il n'existe pas de consensus général sur la signification de ce mot ; d'autre part, il sera nécessaire de définir si "l'humanisme" est le propre d'un lieu, d'une culture ou s'il appartient aux racines et au patrimoine de l'humanité toute entière. Pour commencer, il conviendra de préciser l'intérêt que nous portons à ces questions, faute de quoi on pourrait penser que nous sommes simplement motivés par une simple curiosité historique ou culturelle.

Pour nous, l'humanisme a le mérite captivant d'être non seulement Histoire mais aussi projet d'un monde futur et outil d'action actuel.

Ce qui nous intéresse, c'est un humanisme capable de contribuer à l'amélioration de la vie, un humanisme capable de faire face à la discrimination, au fanatisme, à l'exploitation et à la violence. Dans un monde qui se globalise rapidement et qui montre les symptômes d'un choc entre cultures, ethnies et régions, il doit exister un humanisme universel, pluriel et convergent.

Dans un monde où les pays, les institutions et les relations humaines se déstructurent, il doit exister un humanisme capable d'impulser la recombinaison des forces sociales. Dans un monde où l'on a perdu le sens et la direction de la vie, il doit exister un humanisme apte à créer une nouvelle atmosphère de réflexion dans laquelle le personnel ne s'oppose pas de manière irréductible au social, ni le social au personnel. Ce qui

nous intéresse, ce n'est pas un humanisme répétitif, mais un humanisme créatif, c'est-à-dire un nouvel humanisme qui, prenant en compte les paradoxes de l'époque, aspire à les résoudre. Ces questions, qui sous certains aspects semblent contradictoires, seront précisées tout au long de cet exposé.

En demandant « qu'entendons-nous aujourd'hui par humanisme ? », nous soulignons à la fois l'origine et l'état actuel de la question.

Commençons par ce qui est historiquement observable en Occident, sans pour autant fermer la porte à ce qui est arrivé dans d'autres parties du monde où l'attitude humaniste était présente bien avant l'apparition de mots comme "humanisme", "humaniste" et d'autres de la même famille. Les caractéristiques de cette attitude commune aux humanistes de différentes cultures sont les suivantes :

- \* la place de l'être humain comme valeur et préoccupation centrale ;
- \* l'affirmation de l'égalité de tous les êtres humains ;
- \* la reconnaissance de la diversité personnelle et culturelle ;
- \* l'aspiration à développer la connaissance au-delà de ce qui est accepté comme vérité absolue ;
- \* l'affirmation de la liberté des idées et des croyances ;
- \* le rejet de la violence.

Pénétrer dans la culture européenne, et en particulier dans la culture italienne de la pré-Renaissance, nous permet d'observer que les *studia humanitatis* (l'étude des humanités) se référaient à la connaissance des langues grecque et latine, et surtout à celle des auteurs "classiques". Les "humanités" comprenaient l'histoire, la poésie, la rhétorique, la grammaire, la littérature et la philosophie morale. Elles traitaient de questions génériquement humaines, à la différence des matières propres aux "juristes", "canonistes", "légistes" et "artistes" qui étaient destinées à une formation spécifiquement professionnelle. Bien sûr, ces formations "professionnelles" incluaient aussi des éléments propres aux humanités, mais ces études étaient dirigées vers des applications pratiques et spécifiques aux différents métiers. La différence entre "humanistes" et "professionnels" s'est élargie de plus en plus, au fur et à mesure que les premiers ont mis l'accent sur les études classiques et sur la recherche appliquée à d'autres cultures, séparant ainsi l'intérêt pour le genre humain et les choses humaines du cadre professionnel. Cette tendance continua à se développer jusqu'à investir des champs très éloignés de ce qui était accepté à l'époque comme "humanités" ; ce qui donna lieu à la grande révolution culturelle de la Renaissance.

En réalité, l'attitude humaniste avait commencé à se développer bien avant. Nous pouvons en retrouver la trace dans les sujets traités par les poètes goliards et par les écoles des cathédrales françaises du XIII<sup>e</sup> siècle. Cependant, le mot *umanista*, qui désignait un certain type d'étudiant, ne fut utilisé en Italie qu'en 1538.

Sur ce point, je fais référence aux observations de A. Campana dans son article *The Origin of the Word "Humanist"*, publié en 1946. Je veux ici souligner que les premiers humanistes - ceux que je viens de mentionner - ne se reconnaissaient pas eux-mêmes sous cette désignation ; celle-ci n'entrera en usage que beaucoup plus tard. Il faut également remarquer que des mots analogues comme *humanistische* ("humanistique"), selon les études de Walter Rüegg, commencent à être usités en 1784 tandis que *humanismus* ("humanisme") ne commence à se répandre qu'à partir des travaux de Niethammer, en 1808.

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

Ce point ne me paraît pas inutile et je voulais l'approfondir, en considérant les significations que le mot "humanisme" a prises jusqu'à ce jour.

Si vous me permettez une digression, je dirai qu'actuellement nous nous trouvons encore en présence de ce substrat historique.

En effet, des différences persistent entre les études "d'humanités" dispensées dans les facultés ou dans les instituts d'études humanistes et la simple attitude de personnes, définies non par leur profession mais par leur position vis-à-vis de l'humain comme préoccupation centrale. Aujourd'hui, quand quelqu'un se définit comme "humaniste", il ne le fait pas en référence à ses études "d'humanités" ; inversement, un étudiant en "humanités" ne se considère pas pour autant "humaniste". L'attitude "humaniste" est généralement comprise comme quelque chose de plus ample, presque totalisant, et bien au-delà des spécialités universitaires.

Dans le monde académique occidental, on s'attache à nommer "humanisme" le processus de transformation de la culture qui débuta en Italie - et particulièrement à Florence - entre la fin du XIV<sup>e</sup> et le début du XV<sup>e</sup> siècle, et s'acheva à la Renaissance par son expansion à toute l'Europe. Ce courant apparut lié aux *humanae litterae*, écrits relatifs aux choses humaines, par opposition aux *divinae litterae*, qui mettaient l'accent sur les choses divines ; et c'est l'une des raisons pour lesquelles on appelle ses représentants "humanistes". Selon cette interprétation, "l'humanisme" est, à l'origine, un phénomène littéraire qui cherche clairement à reprendre les apports de la culture gréco-latine, lesquels avaient été étouffés par la vision chrétienne médiévale.

On doit noter que l'apparition de ce phénomène ne résulta pas seulement de la modification endogène des facteurs économiques, sociaux et politiques de la société occidentale mais que celle-ci reçut également

des influences transformatrices provenant d'autres milieux et civilisations. Le contact intense avec les cultures juive et musulmane ainsi que l'élargissement de l'horizon géographique firent partie d'un contexte qui stimula la préoccupation pour le genre humain et pour la découverte des choses humaines.

Dans ses *Interprétations de l'Humanisme*, Salvatore Puledda parvient à mon avis à expliquer que le monde européen médiéval pré-humaniste était un milieu fermé du point de vue temporel et physique, et que ce monde avait tendance à nier l'importance du contact effectif avec d'autres cultures. Du point de vue médiéval, l'Histoire est celle du péché et de la rédemption, et la connaissance d'autres civilisations non illuminées par la grâce de Dieu ne revêt pas grand intérêt. Le futur prépare simplement l'Apocalypse et le jugement de Dieu. La Terre est immobile et se trouve au centre de l'univers suivant la conception ptolémaïque.

Tout est entouré d'étoiles fixes et les sphères planétaires tournent, animées par des puissances angéliques. Ce système s'achève dans l'Empyrée, siège de Dieu, moteur immobile qui met tout en mouvement. L'organisation sociale correspond à cette vision : une structure hiérarchique et héréditaire différencie les nobles des serfs ; au sommet de la pyramide se trouvent le Pape et l'Empereur, parfois alliés, parfois en lutte pour la prééminence hiérarchique. Le régime économique médiéval, au moins jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, est un système économique fermé où la consommation du produit s'effectue sur le lieu de production ; la circulation monétaire est rare, le commerce difficile et lent. L'Europe est une puissance occidentale fermée car la mer, comme voie de trafic, est entre les mains des Byzantins et des Arabes. Mais les voyages de Marco Polo et son contact avec les cultures et la technologie de l'Extrême-Orient, les centres d'enseignement d'Espagne à partir desquels les maîtres juifs, arabes et chrétiens irradiant la connaissance, la recherche de nouvelles routes commerciales qui évitent les barrières du conflit byzantino-musulman, la formation d'une couche marchande de plus en plus active, la croissance d'une bourgeoisie urbaine de plus en plus puissante et le développement d'institutions politiques plus efficaces comme celle des seigneurs d'Italie, vont produire peu à peu un profond changement dans l'atmosphère sociale, et ce changement permettra le développement de l'attitude humaniste. On ne doit pas oublier que ce développement comporte beaucoup d'avancées et de reculs et ce, jusqu'à ce que la nouvelle attitude devienne consciente.

Cent ans après Pétrarque (1304-1374), la connaissance des classiques est dix fois plus importante que pendant les mille ans précédents. Pétrarque dirige sa recherche vers les anciens *codex* dans le but de corriger la mémoire déformée ; il amorce ainsi la tendance de la reconstruction du passé ainsi qu'un nouveau point de vue, bloqué par l'immobilisme de l'époque, sur le courant de l'Histoire. Dans son œuvre *De Dignitate et Excellentia Hominis* (De la Dignité et de l'Excellence des Hommes), Manetti - un des premiers humanistes - revendique l'être humain contre le *Contemplu Mundi* (le Mépris du Monde) prêché par le moine Lothaire, qui devint pape sous le nom d'Innocent III. Sur la base de ces idées, Lorenzo Valla attaque, dans son *De Voluptate* (Du plaisir), le concept éthique de la douleur alors en vigueur dans la société de son temps. Ainsi, pendant que survient le changement économique et alors que les structures sociales se modifient, les humanistes font prendre conscience de ce processus et génèrent une cascade de productions préfigurant ce courant humaniste qui dépassera l'enceinte culturelle et finira par mettre en question les structures du pouvoir alors aux mains de l'Église et du monarque.

De nombreux spécialistes ont mis l'accent sur l'apparition précoce, dans l'humanisme de la pré-Renaissance, d'une nouvelle image de l'être humain et de la personnalité humaine ; celle-ci se construit et s'exprime à travers l'action et, en ce sens, on accorde plus d'importance à la volonté qu'à l'intelligence spéculative. Par ailleurs, une nouvelle attitude face à la nature émerge : celle-ci n'est plus une simple création de Dieu et une vallée de larmes pour les mortels, mais le milieu de l'être humain et, dans certains cas, le siège et le corps de Dieu. Enfin, ce nouvel emplacement face à l'univers physique renforce l'étude des différents aspects du monde matériel, étude qui tend à expliquer ce monde comme un ensemble de forces immanentes ne nécessitant pas de concepts théologiques pour être comprises. On s'oriente alors clairement vers l'expérimentation et la maîtrise des lois naturelles. Le monde est désormais le royaume de l'homme et doit être dominé par la connaissance des sciences.

À ce propos, les érudits du XIX<sup>e</sup> siècle considéraient comme humanistes de nombreuses personnalités littéraires de la Renaissance telles Nicolas de Cuse, Rodolfo Agricola, Jean Reuchlin, Érasme, Thomas More, Jacques Lefevre, Charles Bouillé, Juan Vives, mais ils placèrent aussi à leur côté des personnalités comme Galilée et Léonard de Vinci.

On sait que de nombreuses idées mises en œuvre par les humanistes ont continué d'évoluer et ont fini par inspirer les encyclopédistes et les révolutionnaires du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais, après les révolutions américaine et française, commence le déclin durant lequel l'attitude humaniste se trouvera étouffée. Pendant cette période, l'idéalisme critique, l'idéalisme absolu et le romantisme qui inspirent des philosophies politiques absolutistes, délaissent l'être humain comme valeur centrale pour le transformer en un épiphénomène d'autres puissances. Cette objétisation, ce "cela" au lieu d'un "tu" comme le souligne finement Martin Buber, s'installe au niveau planétaire. Mais les tragédies des deux guerres mondiales émeuvent profondément les sociétés et, face à l'absurde, la question de la signification de l'être humain resurgit.

Elle devient présente dans ce qu'on appelle les "philosophies de l'existence". Je reviendrai sur la situation contemporaine de l'humanisme à la fin de cet exposé. Pour l'instant, je voudrais souligner quelques aspects

fondamentaux de l'humanisme, dont l'attitude anti-discriminatoire et la tendance à l'universalité.

La question de la tolérance mutuelle et, au-delà, celle de la convergence, est très chère à l'humanisme. Aussi, je voudrais à nouveau vous rapporter les explications que fournit le Dr. Bauer dans sa conférence du 3 novembre 1994. Il dit : « *Dans la société féodale musulmane, et particulièrement en Espagne, la situation des Juifs était bien différente. On ne peut même pas parler de leur marginalisation sociale, pas plus que de celle des chrétiens.*

*C'est seulement dans des cas exceptionnels que pouvaient surgir des tendances que nous appellerions aujourd'hui "fondamentalistes".*

*La religion dominante ne s'identifiait pas à l'ordre social comme elle le fit dans l'Europe chrétienne. On ne peut même pas parler de "division idéologique" car différents cultes existaient parallèlement et dans une tolérance mutuelle. Ils allaient tous ensemble à l'école ou dans les universités officielles, chose inconcevable dans la société médiévale chrétienne. Le grand Maimonide était disciple et ami d'Ibn Rushd (Averroès) durant sa jeunesse. Et si les Juifs et Maimonide lui-même subirent plus tard des pressions et des persécutions de la part des fanatiques d'origine africaine qui s'étaient emparés du pouvoir en Andalousie (Al-Andalous), le philosophe arabe, qui était pour eux un hérétique, ne leur échappa pas non plus.*

*« Dans une telle atmosphère, un humanisme ample et profond, venant tout aussi bien des musulmans que des juifs, pouvait surgir. [...]*

*En Italie, la situation était similaire non seulement durant le bref empire de l'Islam sur la Sicile, mais aussi après, et pendant longtemps, lorsqu'elle était sous la domination directe de la papauté. Un monarque d'origine allemande, l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, qui résidait en Sicile et était lui-même un poète, eut l'audace de proclamer que son régime avait une racine idéologique tripartite : chrétienne, juive et musulmane ; il eut aussi l'audace d'établir, à travers cette dernière, la continuité avec la philosophie classique grecque. »*

Repérer l'humanisme dans les cultures juive et arabe ne présente donc aucune difficulté majeure. Je voudrais seulement rapporter quelques observations que l'académicien russe Arthur Sagadeev fit sur « l'humanisme dans la pensée classique musulmane », lors de la conférence qui eut lieu à Moscou en novembre de l'année dernière. Il souligne :

*« L'infrastructure de l'humanisme dans le monde musulman était déterminée par le développement des villes et par la culture citadine.*

*Les chiffres qui suivent permettent d'évaluer le degré d'urbanisation de ce monde : dans les trois plus grandes villes de Savad, en Mésopotamie du Sud, et dans les deux plus grandes villes d'Égypte, vivaient près de 20% de la population. Avec une population de plus de cent mille habitants chacune, la Mésopotamie et l'Égypte des VIIIe et Xe siècles comptaient un pourcentage de citadins supérieur à celui des pays d'Europe occidentale au XIXe siècle, comme les Pays-Bas, l'Angleterre, le Pays de Galles ou la France. Selon des calculs très méticuleux, Bagdad rassemblait à cette époque quatre cent mille habitants ; la population de villes comme Fustat (appelée ensuite Le Caire), Cordoue, Alexandrie, Kufa et Basra était de cent mille à deux cent cinquante mille habitants chacune. La concentration dans les villes, qui s'étaient enrichies grâce au commerce et aux impôts, détermina l'apparition au Moyen Âge d'une couche d'intellectuels relativement nombreux ; celle-ci permit une dynamisation de la vie spirituelle ainsi que la prospérité de la Science, de la Littérature et de l'Art. L'être humain était le centre d'intérêt en tant que genre humain et en tant que personnalité unique. Il faut signaler que le monde musulman médiéval n'a pas connu de division entre culture urbaine et culture à orientations axiologiques. En Europe, en revanche, cette division a existé entre les habitants des villes et ceux des monastères et châteaux féodaux. Dans le monde musulman, les représentants de l'éducation théologique et les groupes sociaux comparables aux féodaux d'Europe vivaient dans les villes et expérimentaient la puissante influence de la culture formée chez les habitants urbains fortunés des villes musulmanes.*

*« Ces habitants aimaient imiter un groupe de référence, incarnation des traits fondamentaux d'une personnalité illustre et bien éduquée.*

*Les Adibs, personnes très concernées par les aspects humanitaires, possédant des connaissances et une haute morale, formaient ce groupe de référence. L'Adab, c'est-à-dire l'ensemble des qualités propres à l'Adib, reposait sur des idéaux de conduite citadine, courtoise, raffinée, pleine d'humour ; il était, par sa fonction intellectuelle et morale, synonyme du mot grec paideia et du mot latin humanitas. Les Adibs incarnaient non seulement des idéaux d'humanisme, mais ils étaient aussi des propagateurs d'idées humanistes, parfois exprimées sous la forme de sentences lapidaires : "L'homme est un problème pour l'homme" ; "Pour celui qui traverse notre mer, il n'existe pas d'autre rivage que lui-même". L'insistance mise sur le caractère terrestre du destin humain est typique pour l'Adib ; elle le conduisait parfois au scepticisme religieux ; ainsi, apparaissent, parmi ses représentants, des gens à la mode qui montraient ostensiblement leur athéisme. Le mot Adab désignait initialement les caractéristiques propres aux bédouins. Ce mot acquit l'idée de perfection humaniste grâce au Califat qui devint, pour la première fois depuis Alexandre le Grand, le centre d'échanges entre les différentes traditions culturelles et entre les divers groupes confessionnels qui unissaient alors la Méditerranée au monde irano-indien.*

*« Dans la période de prospérité de la culture musulmane médiévale, l'Adab exigeait d'une part de connaître la philosophie hellénique ancienne, d'autre part d'assimiler les programmes d'éducation élaborés*

par les scientifiques grecs. Les musulmans disposaient d'énormes moyens pour la réalisation de ces programmes. Rappelons seulement que, selon le calcul des spécialistes, Cordoue comptait plus de livres que toute l'Europe, Al-Andalous exceptée. La transformation du Califat en centre d'influences interculturelles et en mélange de divers groupes ethniques contribua à la formation d'un nouveau trait de l'humanisme : l'universalisme en tant qu'idée de l'unité du genre humain. En pratique, cette idée correspondait à l'extension des terres habitées par les musulmans, du nord au sud, de la Volga jusqu'à Madagascar, et de l'Occident à l'Orient, de la côte atlantique de l'Afrique jusqu'à la côte pacifique de l'Asie.

« Même si l'empire musulman s'est désintégré au fil du temps et bien que les petits états formés sur ses ruines aient été comparés aux possessions des successeurs d'Alexandre le Grand, les fidèles de l'Islam vivaient unis par une seule religion, une seule langue littéraire, une seule loi, une seule culture ; dans la vie quotidienne, ils communiquaient et échangeaient avec les valeurs culturelles de groupes confessionnels très variés. L'esprit de l'universalisme dominait dans les cercles scientifiques, dans les réunions ("Madjalis") qui réunissaient des musulmans, des chrétiens, des juifs et des athées de diverses régions du monde musulman, partageant des intérêts intellectuels communs. "L'idéologie de l'amitié" les unissait, comme elle avait déjà uni auparavant les écoles philosophiques de l'Antiquité, telles les écoles des stoïques, des épicuriens, des néoplatoniciens, etc., et il en fut de même pendant la Renaissance italienne avec le cercle de Marsile Ficin. Sur le plan théorique, les principes de l'universalisme étaient déjà élaborés par Kalam ; ils se transformèrent ensuite selon la conception du monde des philosophes rationalistes aussi bien que des mystiques soufis. Dans les discussions organisées par les théologiens Mutakallimies (les Maîtres de l'Islam), qui rassemblaient des participants de différentes confessions, il était dans la norme d'argumenter sur l'authenticité des thèses de chacun, non pas en se référant aux textes sacrés - sans fondement pour les représentants des autres religions - mais en s'appuyant exclusivement sur la raison humaine. »

La lecture que je viens de faire de la contribution de Sagadeev ne reflète pas la richesse descriptive qu'il fait des coutumes, de la vie quotidienne, de l'art, de la religiosité, du droit et de l'activité économique du monde musulman à l'époque de sa splendeur humaniste. Je voudrais maintenant parler du travail d'un autre académicien russe, spécialiste des cultures d'Amérique, le professeur Serguei Semenov. Dans sa monographie parue en août de cette année et intitulée *Traditions et innovations humanistes dans le monde ibéro-américain*, Serguei Semenov effectue une mise au point totalement novatrice qui retrace l'attitude humaniste dans les grandes cultures de l'Amérique précolombienne.

Je lui laisse la parole :

« On peut parler de tendances humanistes dans le monde ibéro américain avant tout à travers l'analyse de la production d'œuvres artistiques, de l'œuvre des masses et de l'œuvre professionnelle qui se manifeste dans les monuments de la culture et est gravée dans la mémoire du peuple.

« Interdisciplinaire, cette optique d'analyse des manifestations concrètes de l'humanisme offre de nombreuses possibilités d'application au monde ibéro-américain, pluraliste par excellence et incarnant une synthèse culturelle de ce qui se produisait des deux côtés de l'Atlantique, sur quatre continents.

« Évidemment, les principes de ce monde se différenciaient beaucoup des traditions du monde eurasiatique, mais ils se rapprochaient de l'unité de principe de tous les êtres humains, universellement reconnue, indépendamment de leur appartenance tribale ou sociale. Nous constatons ces notions d'humanisme en Méso-Amérique et en Amérique du Sud dans la période précolombienne.

« Dans le premier cas, il s'agit du mythe de Quetzalcoatl, dans le deuxième, de la légende de Viracocha, deux divinités qui rejetaient les sacrifices humains communément pratiqués sur des prisonniers de guerre appartenant à d'autres tribus. Avant la conquête espagnole, les sacrifices humains étaient fréquents en Mésoamérique.

« Cependant, les mythes et les légendes indigènes, les chroniques espagnoles et les vestiges des monuments démontrent que le culte de Quetzalcoatl, apparu dans les années 1200-1100 avant notre ère, est relié dans la conscience des peuples de cette région à la lutte contre les sacrifices humains et à l'affirmation d'autres normes morales condamnant l'assassinat, le vol et les guerres. Selon une série de légendes, Topiltzin - le gouverneur toltèque de la ville de Tula qui vécut au Xe siècle de notre ère et adopta le nom de Quetzalcoatl - avait les traits d'un héros culturel. Selon ces légendes, il enseigna l'orfèvrerie aux habitants de Tula, interdit la pratique des immolations humaines et animales, n'autorisant que les fleurs, le pain et les parfums comme offrandes aux dieux. Topiltzin condamnait l'assassinat, les guerres et le vol. Selon la légende, il avait l'aspect d'un homme blanc, non pas blond mais brun. Certains racontent qu'il partit en mer ; d'autres qu'il s'enflamma en une lueur montant au ciel, laissant l'étoile du berger comme espoir de son retour. On attribue à ce héros l'instauration du style de vie humaniste en Mésoamérique, dénommé "toltecoyotl" ; ce style de vie fut intégré non seulement par les Toltèques mais aussi par les peuples voisins, héritiers de cette tradition. Fondé sur des principes de fraternité entre tous les êtres humains, de perfectionnement, de vénération du travail, d'honnêteté, de fidélité à la parole, d'étude des secrets de la nature, il était guidé par une vision optimiste du monde.

« Les légendes des peuples mayas de la même époque témoignent de l'activité du gouverneur - et peut-être prêtre - de la ville de Chichenltza. Fondateur de la ville de Mayapan et appelé Kukulcan, celui-ci était pour les Mayas ce que Quetzalcoatl était pour les Toltèques.

« Le gouverneur de la ville de Texcoco, Netzahualcoyotl - qui fut philosophe et poète et vécut de 1402 à

1472 - fut un autre représentant de la tendance humaniste en Mésoamérique. Lui aussi rejetait les sacrifices humains, chantait l'amitié entre les êtres et exerça une profonde influence sur la culture des peuples du Mexique.

« En Amérique du Sud, nous observons un mouvement similaire au début du XVe siècle. Ce mouvement est associé aux noms d'Inca Cuzi Yupanqui - qui reçut le nom de Pachacutec, le "réformateur" - et de son fils Tupac Yupanqui ; il est également relié à l'expansion du culte du dieu Viracocha. Comme en Mésoamérique, Pachacutec assumait, à l'instar de son père Ripa Yupanqui, le titre de dieu et prit le nom de Viracocha. Les normes morales régissant officiellement la société de Tahuantinsuyo étaient liées au culte de ce dieu et aux réformes de Pachacutec qui, comme Topiltzin, avait les traits de héros culturel. »

Cette citation est extraite d'un travail évidemment bien plus étendu et bien plus riche.

À travers la lecture de ces deux documents, j'ai voulu rapprocher des témoignages sur ce que nous appelons "attitude humaniste" dans des régions très éloignées l'une de l'autre ; et bien sûr, nous pouvons rencontrer cette attitude à des époques précises dans diverses cultures. Je dis "à des époques précises" car une telle attitude semble reculer et avancer, tout au long de l'Histoire, par intermittence et ce, jusqu'à disparaître définitivement, dans les moments sans retour qui précèdent l'effondrement d'une civilisation. On comprendra qu'établir des liens entre des civilisations à travers leurs "moments" humanistes est une œuvre considérable et de grande portée. Actuellement, les groupes ethniques et religieux se replient sur eux-mêmes pour parvenir à une identité forte ; ainsi, une sorte de chauvinisme culturel ou régional s'instaure, dans lequel ces groupes menacent de se heurter à d'autres ethnies, cultures ou religions. Mais si chacun aime légitimement son peuple et sa culture, il peut aussi comprendre que, dans ce peuple et dans les racines de ce peuple, il a existé ou il existe encore ce *moment humaniste* qui le rend, par définition, universel et semblable à celui qu'il affronte. Il s'agit donc de diversités qui ne pourront être balayées par les unes ou par les autres. Il s'agit de diversités qui ne sont pas un obstacle, ni un défaut, ni un retard, mais qui constituent la richesse même de l'humanité. En réalité, le problème ne se situe pas là, mais dans la convergence possible de telles diversités ; c'est à ce "moment humaniste" que je fais allusion lorsque je fais référence aux points de convergence.

Pour finir, je voudrais revenir à la question de l'humanisme dans le moment actuel. Nous disions que les philosophes de l'existence réouvrirent le débat sur un thème qui, après les deux catastrophes mondiales, paraissait mort. Ce débat commença par considérer l'humanisme comme une philosophie, alors qu'en réalité, celui-ci ne fut jamais une posture philosophique mais une perspective et une attitude face à la vie et aux choses.

Si, dans le débat, la description de l'humanisme du XIXe siècle fut considérée comme acquise, il ne faut donc pas s'étonner que des penseurs comme Foucault aient accusé l'humanisme d'être un produit typique de ce siècle. Précédemment, Heidegger avait déjà exprimé son antihumanisme dans sa *Lettre sur l'Humanisme*, considérant celui-ci comme une "métaphysique" de plus. La discussion fut peut-être fondée sur la position de l'existentialisme sartrien qui posa la question en termes philosophiques. Si l'on regarde ces choses depuis la perspective actuelle, il nous paraît excessif d'accepter l'interprétation d'un fait comme le fait lui-même, et partant de là de lui attribuer ces caractéristiques déterminées.

Althusser, Lévy-Strauss et de nombreux structuralistes ont déclaré, dans leurs œuvres, leur antihumanisme ; d'autres ont défendu l'humanisme comme une métaphysique ou comme une anthropologie.

En réalité, l'humanisme historique occidental ne fut en aucun cas une philosophie, ni chez Pic de la Mirandole, ni chez Marsile Ficin. Que de nombreux philosophes aient partagé l'attitude humaniste n'implique pas que celle-ci soit une philosophie.

D'autre part, si l'humanisme de la Renaissance s'intéressa aux thèmes de la "philosophie morale", on doit comprendre cette préoccupation comme un effort de plus pour démonter le système de manipulation exercé dans ce domaine par la philosophie scolastique médiévale. À partir de ces erreurs dans l'interprétation de l'humanisme, considéré comme une philosophie, il est facile d'en arriver à des positions naturalistes, comme celles qui s'exprimèrent dans le *Humanist Manifesto* de 1933, ou à des positions socio-libérales, comme dans le *Humanist Manifesto II* de 1974.

Ainsi, des auteurs comme Lamont ont défini leur humanisme comme naturaliste et anti-idéaliste, affirmant le refus du surnaturel, l'évolutionnisme radical, l'inexistence de l'âme, l'autosuffisance de l'homme, la liberté de la volonté, l'éthique intramondaine, la valeur de l'art et l'humanitarisme. Je crois qu'ils ont le droit de définir ainsi leurs conceptions, mais il me paraît excessif de soutenir que l'humanisme historique s'est mû à l'intérieur de ces horizons. D'autre part, je pense que la prolifération "d'humanismes" durant ces dernières années est tout à fait légitime s'ils se présentent comme des particularités et sans la prétention d'absolutiser l'humanisme en général. Enfin, je crois aussi que l'humanisme est actuellement en condition de devenir une philosophie, une morale, un instrument d'action et un style de vie.

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

modèle. Nous concédons seulement que le *copyright*, le monopole du mot "humanisme" s'inscrit dans une aire géographique.

Finalement, nous avons parlé de l'humanisme occidental, européen et, dans une certaine mesure, cicéronien. Nous avons soutenu que l'humanisme n'a jamais été une philosophie mais une perspective et une attitude face à la vie. Ne pourrions-nous pas étendre notre recherche à d'autres régions et reconnaître que cette attitude s'y manifesta de manière semblable ? En figeant l'humanisme historique en une philosophie qui, de surcroît, ne serait spécifique qu'à l'Occident, non seulement nous nous égarons, mais nous plaçons une barrière infranchissable qui empêche d'instaurer le dialogue avec les attitudes humanistes de toutes les cultures de la Terre. Je me permets d'insister sur ce point à cause des conséquences théoriques qu'ont eu et qu'ont encore les positions dont j'ai parlé, mais aussi en raison de leurs conséquences pratiques et immédiates.

L'humanisme historique croyait fortement que la connaissance et le maniement des lois naturelles amèneraient à la libération de l'humanité ; on croyait qu'une telle connaissance se trouvait dans différentes cultures et qu'il fallait apprendre de toutes. Mais aujourd'hui, nous voyons qu'il existe une manipulation du savoir, de la connaissance, de la Science et de la technologie ; nous voyons que cette connaissance a souvent servi d'instrument de domination. Le monde a changé et notre expérience s'est accrue.

Certains crurent que la religiosité abrutissait la conscience et, pour imposer paternellement la liberté, ils s'attaquèrent aux religions. Aujourd'hui, de violentes réactions se manifestent et, par ces actes violents, les cultures tentent d'imposer leurs valeurs sans respecter la diversité. Le monde a changé et notre expérience s'est accrue.

Aujourd'hui, face à la submersion de la raison, face à la croissance du symptôme néo-irrationaliste qui semble nous envahir, on entend encore les échos d'un rationalisme primitif dans lequel furent éduquées plusieurs générations. Beaucoup semblent dire : « Nous avons raison de vouloir en finir avec les religions car, si nous y étions parvenus, il n'y aurait pas aujourd'hui de luttes religieuses ; nous avons raison d'essayer de nous débarrasser de la diversité car, si nous avons réussi, le feu de la lutte interethnique et culturelle ne se serait pas déclaré ! »

Mais ces rationalistes n'ont pas réussi à imposer leur culte philosophique unique, ni leur style de vie unique, ni leur culture unique ; et c'est cela qui compte. Ce qui compte, c'est surtout la discussion pour résoudre les sérieux conflits qui se développent aujourd'hui.

Combien de temps faudra-t-il pour comprendre qu'une culture et ses schémas intellectuels ou comportementaux ne sont pas les modèles que doit suivre l'ensemble de l'humanité ? Je dis cela car il est peut-être temps de réfléchir sérieusement au changement du monde et de nous-mêmes. Il est facile de prétendre que les autres doivent changer ; seulement, les autres pensent la même chose. N'est-ce donc pas l'heure de commencer à reconnaître "l'autre", la diversité du "tu" ? Je crois que le thème du changement du monde se pose aujourd'hui avec plus d'urgence que jamais ; mais, pour être positif, ce changement doit aller de pair avec le changement personnel. Après tout, ma vie a un sens si je veux la vivre, si je peux choisir les conditions de mon existence et de la vie en général ou lutter pour ces conditions. Cet antagonisme entre le personnel et le social n'a pas donné de bons résultats. Il faudra observer si la relation convergente entre ces deux termes n'a pas plus de sens. Cet antagonisme entre les cultures ne nous amène pas dans la bonne direction. La nécessité s'impose alors de considérer à nouveau cette affirmation mille fois exprimée, qui proclame la reconnaissance de la diversité culturelle ; il est également nécessaire d'étudier la possibilité d'une convergence menant vers une nation humaine universelle.

Enfin, les défauts attribués aux humanistes des différentes époques sont nombreux. On a dit que Machiavel était un humaniste qui essayait de comprendre les lois régissant le pouvoir ; que Galilée montrait une sorte de faiblesse morale face à la barbarie de l'Inquisition ; que Léonard de Vinci comptait parmi ses inventions des machines de guerre avancées, dessinées pour le Prince. Et de la même manière, on a affirmé que beaucoup d'écrivains, de penseurs et de scientifiques contemporains ont aussi montré quelques faiblesses. Dans tout cela, il y a sans doute des vérités ; mais nous devons être justes dans notre appréciation des faits. Einstein n'eut rien à voir avec la fabrication de la bombe atomique ; son mérite est d'avoir conçu la production de la cellule photoélectrique grâce à laquelle on a tant développé l'industrie, cinéma et télévision inclus ; mais son génie se manifesta par-dessus tout dans l'affirmation d'une grande théorie absolue : la théorie de la Relativité. Et Einstein n'eut pas de faiblesse morale face à la nouvelle Inquisition. Oppenheimer non plus, à qui l'on présenta le projet Manhattan comme consistant en la construction d'un engin qui mettrait fin au conflit mondial, une arme uniquement dissuasive et qui ne serait jamais utilisée contre les êtres humains. Oppenheimer fut vilement trahi, alors il éleva la voix en appelant avec force la conscience morale des scientifiques. De ce fait, il fut destitué et persécuté par le maccarthysme.

Ainsi, les nombreux "défauts de morale" attribués aux personnes ayant une attitude humaniste n'ont rien à voir avec leur position face à la société ou à la Science, mais avec leur qualité d'être humain confronté à la douleur et à la souffrance.

Si, par sa force morale, la figure de Giordano Bruno, qui fut confronté au martyre, apparaît par conséquence comme le paradigme de l'humanisme classique, nos contemporains Einstein et Oppenheimer peuvent tout autant être considérés avec justesse comme humanistes à part entière. Et pourquoi, bien que

se situant au-delà du champ de la Science, ne devrions-nous pas considérer Tolstoï, Gandhi et Luther King comme des génies humanistes ? Schweitzer n'est-il pas un humaniste ? Je suis sûr que des millions de personnes dans le monde entier soutiennent une attitude humaniste face à la vie. Je ne cite que quelques personnalités car elles sont reconnues par tous comme des modèles de la position humaniste. Je sais que ces individus sont critiquables pour certaines conduites, ponctuellement pour des procédés, et pour leur opportunisme ; mais nous ne pouvons nier leur engagement en faveur des autres êtres humains. De toute façon, nous ne sommes pas ici pour pontifier sur qui est ou n'est pas humaniste, mais pour donner notre opinion sur l'humanisme, dans des limites imparties. Cependant, si quelqu'un exigeait de nous une définition de l'attitude humaniste dans le moment actuel, nous lui répondrions en peu de mots : « *Est humaniste celui qui lutte contre la discrimination et la violence en proposant des issues qui permettent à l'être humain de manifester sa liberté de choix.* »

Je vous remercie de votre attention.

### Le thème de Dieu

Rencontre pour un dialogue philosophico-religieux Syndicat Luz y Fuerza  
Buenos Aires, Argentina 29 octobre 1995

J'essaierai, dans les vingt minutes qui m'ont été accordées, de donner mon point de vue sur le premier des sujets définis par les organisateurs de cet événement, à savoir *Le thème de Dieu*.

La question de Dieu peut être posée de différentes façons.

Je choisirai le cadre historico-culturel, non par affinité personnelle, mais pour tenir compte du cadre implicite de cette rencontre.

L'ordre du jour inclut en effet d'autres sujets tels que "la religiosité dans le monde contemporain" et "le dépassement de la violence personnelle et sociale". L'objet de cet exposé sera par conséquent "le thème de Dieu", et non "Dieu".

Pourquoi devrions-nous nous intéresser à la question de Dieu ? Quel intérêt un tel sujet peut-il avoir pour nous qui appartenons déjà au XXI<sup>e</sup> siècle ? Ne l'avait-on pas considéré comme épuisé depuis l'affirmation de Nietzsche, « Dieu est mort » ?

Apparemment, cette question n'a pas été réglée par simple décret philosophique. Et ceci pour deux raisons importantes : en premier lieu, on n'a pas compris exactement la signification d'une telle question ; en second lieu, à partir d'une perspective historique, nous constatons que ce qui était considéré encore récemment comme "hors propos" soulève aujourd'hui de nouvelles questions.

Et les interrogations sur ce sujet résonnent non dans les tours d'ivoire des penseurs ou des spécialistes, mais dans la rue et dans le cœur des gens simples. On pourra toujours dire que ce que l'on observe aujourd'hui est une simple croissance de la superstition ou un trait culturel de peuples qui, pour défendre leur identité, retournent avec fanatisme vers leurs livres sacrés et leurs leaders spirituels. Avec une approche pessimiste et selon certaines interprétations historiques, on pourra toujours dire que tout ceci signifie un retour vers d'obscures époques. À chacun son avis ; toutefois la question demeure et c'est ce qui compte.

Je crois que l'affirmation de Nietzsche : « Dieu est mort » marque un moment décisif dans la longue histoire de la question de Dieu, du moins du point de vue d'une théologie négative ou "radicale", comme voudront l'appeler les défenseurs de cette position.

Il est clair que Nietzsche ne se situait pas sur le terrain de la confrontation que les théistes et les athées, les spiritualistes et les matérialistes fixaient habituellement pour leurs discussions.

Nietzsche se demandait plutôt : croit-on encore en Dieu ?

Ou est-ce qu'un processus, qui mettra fin à la croyance en Dieu, est en marche ? Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, il dit :

« *Et c'est ainsi qu'ils se séparèrent l'un de l'autre, le vieillard et l'homme, riant comme rient les enfants. Mais quand Zarathoustra fut seul, il parla ainsi à son cœur : "Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu est mort !"* »

Dans la IV<sup>e</sup> partie, Zarathoustra demande :

« *Qu'est-ce que tout le monde sait aujourd'hui ? ... Que ne vit plus le Dieu ancien, ce Dieu en qui tout le monde croyait jadis ?*

*Tu l'as dit, répondit le vieillard attristé. Et j'ai servi ce Dieu jusqu'à sa dernière heure.* »

D'autre part, dans *Le gai savoir* apparaît la parabole du dément qui dit en cherchant Dieu sur la place publique : « Je vous dirai où Dieu s'en est allé ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! » Mais comme ceux qui l'écoutaient ne comprenaient pas, le fou leur expliqua qu'il était venu prématurément, et que la mort de Dieu était encore en train d'advenir.

Dans les passages cités, il est évident qu'il est fait allusion à un processus culturel, au déplacement d'une croyance, en laissant de côté la détermination exacte de l'existence ou de la non-existence en soi de Dieu. Le déplacement de cette croyance a des conséquences énormes car elle entraîne tout un système de valeurs, du moins en Occident et à l'époque où Nietzsche écrit.

En outre, la « grande marée du nihilisme », prédite par l'auteur pour les temps à venir, a comme toile de fond la mort annoncée de Dieu.

Suivant cette conception, on peut penser que si les valeurs d'une époque sont fondées sur Dieu et que celui-ci disparaît, devra advenir un nouveau système d'idées qui rende compte de la totalité de l'existence et justifie une nouvelle morale. Ce système d'idées devra rendre compte du monde, de l'histoire, de l'être humain et de leur signification, de la société et de la vie collective, du bien et du mal, de ce que l'on doit faire et de ce que l'on ne doit pas faire. Or, de telles idées sont apparues depuis bien longtemps et ont abouti aux grandes constructions de l'idéalisme critique et de l'idéalisme absolu. Dans ce cas, peu importe qu'un système de pensée ait été appliqué en direction idéaliste ou plus matérialiste car sa trame et sa méthodologie de connaissance et d'action étaient strictement rationnelles et ne rendaient jamais compte de la totalité de la vie. Dans l'interprétation nietzschéenne, les choses étaient à l'opposé : les idéologies surgissaient de la vie pour en donner une explication et une justification.

À ce propos, n'oublions pas que Nietzsche et Kierkegaard, tous deux en lutte contre le rationalisme et l'idéalisme de l'époque, passent pour être les précurseurs des philosophies de l'existence.

Cependant, la description et la compréhension de la structure de la vie humaine n'apparaissent pas encore dans l'horizon philosophique de ces auteurs, situation à laquelle on arrivera à une époque ultérieure. C'est comme si agissait encore, de manière sous-jacente, la définition de l'homme en tant "qu'animal rationnel", en tant que nature dotée d'une raison et cette "raison" pouvait être comprise en termes d'évolution animale, en termes de "réflexe", etc. À cette époque, on pouvait encore penser légitimement que la "raison" était le plus important ou, à l'inverse, que les instincts et les forces obscures de la vie orientaient la raison, comme chez Nietzsche et chez les vitalistes en général.

Mais après la "découverte" de la "vie humaine", les choses changèrent...

Et je dois m'excuser de ne pas développer ce point en raison du temps qui m'est imparti pour cet exposé.

Cependant, j'aimerais éclaircir sommairement la sensation d'étrangeté que l'on éprouve lorsqu'on affirme que "la vie humaine" n'a été découverte et comprise que récemment.

En deux mots : depuis les premiers hommes jusqu'à nos jours, nous savons tous que nous vivons, que nous sommes humains ; tous, nous faisons l'expérience de notre propre vie ; néanmoins, dans le domaine des idées, la compréhension de la vie humaine avec sa structure typique et ses caractéristiques propres est très récente. C'est comme si l'on disait : nous, les humains, avons toujours vécu avec les codes de l'ADN et de l'ARN dans nos cellules, mais il y a fort peu de temps que ceux-ci ont été découverts et que leur fonctionnement a été compris. Ainsi, des concepts comme ceux d'intentionnalité, d'ouverture, d'historicité de la conscience, d'intersubjectivité, d'horizon, etc., ont été précisés récemment dans le domaine des idées ; et grâce à eux, *on s'est rendu compte de la structure non pas de la vie en général mais de la "vie humaine". La définition qui en résulte est radicalement différente de celle de "l'animal rationnel".* Par exemple : la vie animale, la vie naturelle, commence au moment de la conception ; mais la vie humaine, quand commence-t-elle si elle est par définition "être-au-monde", et que ceci signifie ouverture et milieu social ?

Ou bien : la conscience est-elle le reflet des conditions naturelles et "objectives" ou est-elle l'intentionnalité qui configure et modifie les conditions objectives ? Ou encore : l'être humain est-il définitivement achevé ou est-il un être capable de se modifier et de se construire lui-même, non seulement dans un sens historique et social, mais aussi biologique ? Ainsi, par d'innombrables exemples des nouveaux questionnements que pose la découverte de la structure de la vie humaine, nous pourrions arriver à dépasser le cadre des questions qui furent soulevées à l'époque de « Dieu est mort ! », à l'intérieur de l'horizon historique dans lequel prévalait encore la définition de l'être humain comme "animal rationnel".

Revenons à notre sujet...

Si, à la mort de Dieu, on ne trouvait aucun substitut qui pose les fondements du monde et de l'activité humaine, ou bien si on imposait de force un système rationnel auquel échapperait le fondamental (c'est-à-dire la vie), ce serait le chaos et l'effondrement des valeurs, qui entraîneraient avec eux toute la civilisation.

C'est ce que Nietzsche a nommé "la grande marée du nihilisme" et parfois "l'Abîme". Il est clair que ni les études qu'il a menées dans *La Généalogie de la morale*, ni les idées qu'il a développées dans *Par-delà le bien et le mal* ne sont parvenues à produire la "transmutation des valeurs" qu'il cherchait avec ardeur. Au contraire, en cherchant quelque chose qui puisse dépasser son "dernier homme" du XIXe siècle, il construisit un Surhomme qui, comme dans les plus récentes légendes du Golem, se mit en marche sans contrôle, détruisant tout sur son passage. On érigea l'irrationalisme et la "volonté de puissance" en valeur suprême, constituant ainsi le tréfonds idéologique de l'une des plus grandes monstruosité dont se souvient l'Histoire.

Le « Dieu est mort » n'a pu être résolu ni dépassé par une base de valeurs nouvelle et positive. Et les grandes constructions de la pensée se refermèrent dans la première partie de ce siècle sans atteindre cet objectif. À l'heure actuelle, nous nous trouvons immobilisés face à ces questions : pourquoi devrions-nous être solidaires ? Pour quelle cause devrions-nous risquer notre avenir ?

Pourquoi devrions-nous lutter contre toute injustice ? Par simple nécessité, pour une raison historique ou à cause d'un ordre naturel ? L'ancienne morale basée sur Dieu, mais sans Dieu, serait-elle ressentie comme une nécessité ? Tout cela est insuffisant !

Et si aujourd'hui, nous nous trouvons dans l'impossibilité historique que surgissent de nouveaux

systèmes qui posent des fondements solides, alors la situation semble se compliquer.

Nous devons rappeler que la dernière grande vision de la philosophie apparaît en 1900, dans les *Recherches logiques* de Husserl de même que la vision complète du psychisme humain, proposée par Freud dans *L'interprétation des rêves* ; la vision cosmique de la physique prend forme en 1905 et 1915 avec la relativité d'Einstein ; la systématisation de la logique prend forme en 1910 dans les *Principia Mathematica* de Russel et de Whitehead en 1910, et dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein en 1921 ; *Être et Temps* de Heidegger date de 1927 et cette œuvre inachevée, qui prétendait jeter les bases d'une nouvelle ontologie phénoménologique, marque l'époque de rupture avec les grands systèmes de pensée.

Ici, il faut souligner que nous ne parlons pas de l'interruption de la pensée, mais de l'impossibilité de continuer à élaborer de grands systèmes capables d'apporter un fondement à toutes choses.

Le dynamisme de cette période se manifeste également dans le domaine esthétique, à travers "le grandiose" des œuvres. C'est Stravinsky, Bartok et Sibelius, Picasso, les muralistes Rivera, Orozco et Siqueiros ; les écrivains de grande ampleur comme Joyce, les cinéastes épiques comme Eisenstein, les constructeurs du Bauhaus avec Gropius à leur tête ; les urbanistes, les architectes spectaculaires Wright et Le Corbusier. La production artistique se serait-elle arrêtée dans les années suivantes et jusqu'à l'heure actuelle ? Je ne le crois pas.

Cependant, elle prend un autre aspect, elle se module, se déconstruit, s'adapte aux moyens ; elle se réalise grâce à des équipes et des spécialistes, et devient technique à l'extrême.

Les régimes politiques sans âme qui, pendant ces périodes, s'imposent et donnent l'illusion du monolithisme et de la complétude, peuvent être compris comme les séquelles de romantismes délirants, comme des gigantismes de la transformation du monde à n'importe quel prix. Ils inaugurent l'ère de la barbarie technicisée, de la suppression de millions d'êtres humains, de la terreur atomique, des bombes biologiques, de la contamination et de la destruction à grande échelle. Voilà la grande marée du nihilisme qui annonçait la destruction de toutes les valeurs et la mort de Dieu de *Zarathoustra* ! En quoi l'être humain croit-il encore ?

Croit-il en de nouvelles alternatives de vie ou bien se laisse-t-il emporter par un courant qui lui semble irrépessible et qui ne dépend en rien de son intention ?

C'est alors que s'installent fermement la prédominance de la technique sur la Science, la vision analytique du monde, la dictature de l'argent abstrait sur les réalités productives. Dans ce magma se ravivent les différences ethniques et culturelles que l'on croyait dépassées par le processus historique ; les systèmes sont rejetés par le déconstructivisme, le post-modernisme et les courants structuralistes. La frustration de la pensée devient un lieu commun chez des philosophes de la "faible intelligencia".

Le méli-mélo des styles qui se supplantent les uns les autres, la déstructuration des relations humaines et la propagation de supercherries en tous genres rappellent les époques d'expansion impériale de la Perse ancienne, du processus hellénistique et de la Rome de César. Par cet exposé, je ne prétends pas présenter une morphologie historique type, un modèle de processus en spirale qui se nourrit d'analogies. En tout cas, je souligne des aspects qui ne nous surprennent pas et ne nous semblent pas incroyables car ils ont déjà émergé en d'autres temps, quoique dans un contexte différent de mondialisation et de progrès matériel.

Je ne veux pas non plus transmettre l'atmosphère "d'inexorabilité" d'une séquence mécanique dans laquelle l'intention humaine ne compte pas. Je pense plutôt le contraire. Je crois que, grâce aux réflexions que suscite l'expérience historique de l'humanité, nous sommes aujourd'hui en mesure d'amorcer une nouvelle civilisation, la première civilisation planétaire. Mais les conditions requises pour ce saut sont extrêmement difficiles à remplir.

Pensons à la manière dont s'élargit la brèche entre, d'un côté, les sociétés post-industrielles de l'information et, de l'autre, les sociétés affamées ; pensons à l'augmentation de la marginalisation et de la pauvreté à l'intérieur même des sociétés opulentes ; pensons à l'abîme entre les générations, qui semble freiner l'avancée de l'Histoire ; pensons à la dangereuse concentration du capital financier international, au terrorisme de masse, aux brusques sécessions, aux chocs ethnico-culturels, aux déséquilibres écologiques, à l'explosion démographique et aux mégapoles au bord du collapsus... Pensons à tout ceci et, sans céder à une vision apocalyptique, il faudra bien admettre les difficultés que présente le scénario actuel.

Le problème se situe à mon avis dans cette difficile transition entre le monde que nous avons connu et le monde à venir.

Et comme dans toutes les transitions entre la fin d'une civilisation et le début d'une autre, il faudra prendre garde au possible collapsus économique, à la possibilité d'une déstructuration administrative, à la possibilité d'un remplacement des États par des para-États et par des bandes ; il faudra prendre garde au règne de l'injustice, au découragement, à l'amenuisement de l'être humain, à la dissolution des liens, à la solitude, à l'augmentation de la violence et à l'émergence de l'irrationalisme, tout cela dans un milieu de plus en plus accéléré et de plus en plus global. Par-dessus tout, il faudra examiner quelle sera la nouvelle image du monde à proposer : quel type de société, quel type d'économie, quelles valeurs, quel type de relations interpersonnelles, de dialogue entre chaque être humain et son prochain, entre chaque être humain et son âme.

Néanmoins, toute proposition nouvelle devra tenir compte d'au moins deux impossibilités : premièrement, aucun système complet de pensée ne pourra s'établir dans une époque de déstructuration ; deuxièmement,

aucune articulation rationnelle du discours ne pourra être défendue au-delà des aspects immédiats de la vie pratique et de la technologie. Ces deux difficultés nuisent à la possibilité de fonder durablement de nouvelles valeurs.

Si Dieu n'est pas mort, les religions ont alors des responsabilités à assumer envers l'humanité. Elles ont aujourd'hui le devoir de créer une nouvelle atmosphère psychosociale, de s'adresser à leurs fidèles avec une attitude pédagogique et d'éradiquer toute trace de fanatisme et de fondamentalisme. Elles ne peuvent rester indifférentes face à la faim, à l'ignorance, à la mauvaise foi et à la violence.

Elles doivent fermement contribuer à renforcer la tolérance, aller plus loin même que la tolérance et développer une aptitude au dialogue avec d'autres confessions et avec tous ceux qui se sentent responsables du destin de l'humanité. Elles doivent s'ouvrir, et je vous prie de ne pas prendre ceci pour une irrévérence, aux manifestations de Dieu dans les différentes cultures. Nous espérons d'elles cette contribution à la cause commune en un moment par ailleurs difficile.

Au contraire, si Dieu est mort dans le cœur des religions, nous pouvons être certains qu'il renaîtra en une nouvelle demeure, comme nous l'enseigne l'histoire de l'origine de toutes les civilisations ; et cette nouvelle demeure sera dans le cœur de l'être humain, et elle sera fort éloignée de toute institution et de tout pouvoir.

Je vous remercie de votre attention.

## Table des matières

<b>Opinions, commentaires et interventions publiques</b> .....	1
La guérison de la souffrance .....	1
L'action valable .....	3
L'énigme de la perception .....	7
Le sens de la vie .....	12
Le volontaire .....	16
Intervention publique à Madrid .....	18
Échange avec la Sanga bouddhiste de Sarvodaya .....	19
Acte public à Bombay .....	22
À propos de l'humain .....	24
La religiosité dans le monde actuel .....	25
<b>Présentations de livres</b> .....	33
Expériences guidées .....	33
Humaniser la Terre .....	39
Contributions à la pensée .....	43
Mythes-racines universels .....	49
Pensée et œuvre littéraire .....	54
Lettres à mes amis .....	60
Notes de psychologie .....	63
<b>Conférences</b> .....	67
Humanisme et nouveau monde .....	67
La crise de la civilisation et l'humanisme .....	69
Vision actuelle de l'humanisme .....	73
Les conditions du dialogue .....	78
Forum Humaniste .....	81
Qu'entendons-nous aujourd'hui par humanisme universaliste ? .....	82
Le thème de Dieu .....	89

Imprimé en Hongrie à 500 exemplaires  
 Professzor Hungary Bt. 1204 Budapest, Damjanich u.12.  
 Dépôt légal : août 2013  
 www.editions-references.com - info@editions-references.com  
 Éditions Références  
 Parcs d'Étude et de Réflexion La Belle Idée  
 847, Route de Montmirail 77750 Basseville  
 Claudie Baudoin - Tel : 06 63 19 42 33  
 claudie.baudoin@editions-references.com

Conception graphique : Florent Delaunay  
Couverture : Robert Nageli  
Crédits photographiques  
Copyright © Rafaël Edwards  
Traduction de l'espagnol  
(version révisée et corrigée)  
Claudie Baudoin  
Relectures  
Sabine Rubin, Véronique de Pons,  
Syvie Fornassier, Annick Russo, Ginette Baudalet  
ISSN 1264-3157 - ISBN 978-2-910649-26-5  
Copyright pour la version française dans sa présente édition  
© Éditions Références 2013  
Plusieurs de ces exposés -ayant été filmés et digitalisés- existent  
également en format vidéo, sous-titrés en différentes langues  
et sont disponibles en DVD et sur le site [www.silo.net](http://www.silo.net)  
Version espagnole originale, tous droits réservés  
© Silo 1996  
Première version française parue sous le titre « Propos »  
ISBN 2-910649-05-9  
© Éditions Références 1999  
La reproduction totale ou partielle, sans autorisation de l'éditeur  
et sans citer la source, est interdite quel que soit le support.  
Dépôt légal août 2013.