

# Transdisciplinary Studies

Science, Spirituality, Society

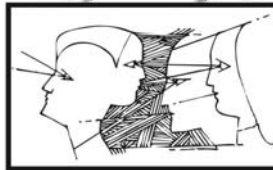
2/2011

Curtea  
veche

SCIENCE, SPIRITUALITY, SOCIETY  
A series coordinated by  
Basarab Nicolescu and Magda Stavinschi

This volume is issued with the support  
of the Institute for Transdisciplinary Studies  
in Science, Spirituality, Society (IT4S).

Science, Spirituality, Society



IT4S

[www.it4s.ro](http://www.it4s.ro)



# TRANSDISCIPLINARY STUDIES

SCIENCE, SPIRITUALITY, SOCIETY

**No. 2**  
**2011**

*Curtea  
veche*

---

BUCHAREST, 2011

EDITORIAL BOARD

**Director:**

Basarab Nicolescu

**Editor in chief:**

Magdalena Stavinschi

**Members:**

Ioan Chirilă

Philip Clayton

Radu Constantinescu

Milan Dimitrijević

Christopher C. Knight

Thierry Magnin

Eric Weislogel

ISSN 2069 – 0754

Published by Curtea Veche Publishing House  
Bucharest, Romania

# TABLE OF CONTENTS

## RESEARCH WORKS / RECHERCHES

<b>Jean-François Malherbe</b> Socrate, ou les droits de la « Transcendance » .....	9
<b>Vasile Chira</b> The Metamorphoses of the Soteriological Archetype .....	47
<b>Dana Oltean</b> Le musée d'art — espace éducationnel transdisciplinaire .....	55
<b>Gabriela Toma</b> Pre-Christian Thanatological Representations in the Romanian and Mexican Cultures .....	71

## STUDIES / ÉTUDES

<b>Corin Braga</b> Le Paradis terrestre chez Dante .....	85
<b>Alitea Turtureanu</b> De l'exil au translinguisme dans l'œuvre de Nancy Huston .....	109
<b>Irina Dincă</b> Stages in the Configuration of Basarab Nicolescu's Transdisciplinary Project .....	119
<b>Axia Marinescu</b> La vocation de l'art en dialogue avec la théologie apophasique .....	137

## BOOK REVIEWS / LIVRES À SIGNALER

<b>Petrișor Militaru</b> The Importance of Stéphane Lupasco's Work for Contemporary Research .....	151
--	-----



RESEARCH WORKS /  
RECHERCHES



# SOCRATE, OU LES DROITS DE LA « TRANSCENDANCE »

**Jean-François Malherbe**

Doyen honoraire de l'Université de Sherbrooke, Canada, et  
Straordinario di filosofia morale presso l'Università degli Studi di Trento, Italie  
jf.malherbe@bluewin.ch

## Introduction

Selon la belle expression de Jean-Noël Duhot, chaque époque se livre à un « rhabillage » de Socrate.<sup>1</sup> J'ajouterais qu'à chaque époque les habilleurs de Socrate se sont manifestés divers et nombreux. Dès le départ d'ailleurs, ce furent quelques-uns de ses plus proches amis qui s'efforcèrent de le rendre présentable en société. Les témoignages que nous avons de lui par ses contemporains sont rares. Trois tout au plus : Aristophane, un auteur satyrique qui, pour être son ami<sup>2</sup>, s'est autorisé à son sujet quelques cinglantes caricatures et deux disciples dont l'un fut aussi son compagnon d'armes, Xénophon<sup>3</sup>, et l'autre, Platon, le plus illustre de ses élèves qui lui a consacré presque toute son œuvre<sup>4</sup>. Chacun d'eux a habillé Socrate selon sa propre vision du monde. Les érudits s'efforcent de démêler le vrai du faux. C'est à mon avis peine perdue,

- 
1. Jean-Noël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Éditions Bayard, 1999, p. 5. Deux autres ouvrages ont profondément marqué mon étude de Socrate : Jan Patochka, *Socrate*, a cura di Giuseppe Girgenti e Martin Cajthaml, « Testi a fronte », Milano, Bompiani, 2003, 502 pages (cette édition donne le texte original tchèque (1947) auquel est juxtaposé une traduction italienne) ; à ma connaissance, ce livre majeur n'est pas traduit en français; et Gregory Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1996.
  2. Leur amitié est patente dans le *Banquet*, tel que Platon l'a raconté. De plus, ils se rencontraient volontiers chez Aspasia, la femme de Périclès, lorsqu'elle réunissait des amis pour approfondir par la discussion quelque question difficile.
  3. Voir les *Mémoires* et *l'Apologie de Socrate*.
  4. La plus grande part des écrits conservés de Platon mettent en scène un « Socrate » plus ou moins historique. C'est pourquoi l'on parle habituellement des dialogues « socratiques » de Platon.

car Socrate échappe à toute étiquette, non seulement vestimentaire, mais aussi sociale et plus encore spirituelle.

Mon but n'est pas de présenter le « vrai » Socrate. L'entreprise est vaine. Par contre, j'ai éprouvé le plus grand plaisir à le fréquenter sous ses multiples avatars et à méditer en sa compagnie. Je me suis même, je crois, lié d'amitié avec lui à travers le temps. Je me propose de raconter qui est mon ami Socrate, tel que jusqu'ici j'ai cru pouvoir le connaître un peu. Evidemment, m'objecteront certains, tous nos amis sont toujours susceptibles de nous surprendre et de nous montrer ainsi que nous ne les connaissons, pas tels qu'ils sont, mais plutôt tels que nous croyions les connaître. Cette remarque est judicieuse et j'y souscris sans hésiter. Car je n'ai d'autre ambition en réalité que de raconter qui est « mon » Socrate, c'est-à-dire d'ajouter à la galerie de ses portraits celui que je porte en moi, pour le moment. Bien qu'il soit particulièrement subjectif, ce portrait a quelque bonnes raisons de n'être pas totalement erroné. Notamment : Socrate disait, paraît-il, que nous ne pouvons jamais connaître définitivement avec justesse. Je reconnais d'emblée cela et j'éprouve à cet égard une sorte de petite fierté anticipée, car rien ne me ferait plus de plaisir que d'être surpris par Socrate lui-même.

Platon a vingt ans en 407 av. J.-Ch., lorsqu'il rencontre Socrate qui est au début de la soixantaine. Il suit l'enseignement du maître pendant huit années, jusqu'à sa mort, à laquelle, toutefois, il n'était pas présent. Il est donc raisonnable de considérer qu'il connaît bien sa pensée et que, lorsqu'il crée le Socrate littéraire que ses *Dialogues* mettent en scène, il reste assez largement fidèle, sinon à la lettre, du moins à l'esprit des doctrines socratiques. Toutefois, à mesure que passe le temps et que Platon mûrit, sa pensée personnelle s'affermit et, progressivement, prend quelques distances à l'égard du Socrate vivant de l'histoire concrète.

Platon a habillé Socrate en père de la philosophie, en dialecticien infailible qui triomphe des mensonges des Sophistes et fonde la philosophie sur la recherche de la vérité.<sup>5</sup> Cet habillage de Platon me paraît avoir été soigneusement cultivé et perfectionné par des générations entières d'hommes de cour et de professeurs de philosophie (Aristote, Abélard,

---

5. La critique érudite récente (Brisson, Dixaut, Friedländer, Robin, Vlastos, etc.) semble converger aujourd'hui pour asseoir un classement chronologique des dialogues platoniciens, ainsi que l'hypothèse (qui n'en reste pas moins une hypothèse) que plus Platon vieillit, plus il se détache du souvenir du Socrate en chair et en os et plus il se sert de son nom comme d'un simple mannequin qu'il affuble des grandioses créations de ses ateliers de haute couture. C'est la raison pour laquelle j'éviterai de me référer aux dialogues les plus récents comme le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Timée* et les *Lois*, pour privilégier les plus anciens, notamment l'*Alcibiade*, l'*Apologie*, le *Banquet*, le *Cratyle*, le *Criton*, l'*Euthydème*, le *Gorgias*, le *Phédon* et le *Phèdre*.

Thomas d'Aquin, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Popper, etc.) qui croient pouvoir enseigner l'amour de la sagesse sans se transformer eux-mêmes en sujets de leur propre vie. Sous ce voile rassurant se cache l'enseignement vivant de Socrate : que la connaissance véritable ne se transmet pas par voie discursive, mais par induction existentielle, du maître vers le disciple, d'une expérience aussi ineffable qu'essentielle.

Je préfère habiller Socrate en maître ésotérique<sup>6</sup>, quitte à prendre le contre-pied de toute une lignée de professeurs exotériques qui ont fait mine d'ignorer sa dimension initiatique, sans doute pour éviter toute confrontation inquiétante avec son insupportable exigence : « Autant que possible, vivre ce qu'on dit et dire ce qu'on vit ».

Mais Socrate, peut-être à son insu, disposait en Athènes des services de plus d'un tailleur. Comme Platon, son autre disciple Xénophon a donné sa version du procès de Socrate. À côté de celle du philosophe, celle du haut gradé de l'armée fait pâle figure. Elle n'est cependant pas dénuée d'intérêt. Là où Platon, comme on le verra plus loin en détails, a donné du procès de Socrate une version soulignant l'immense noblesse de l'accusé, Xénophon met en scène un Socrate pour ainsi dire « utilitariste ». Les témoignages concordent pour souligner que Socrate semble avoir provoqué sa condamnation à la peine capitale. Mais Platon et Xénophon en donnent des explications divergentes. Pour Platon, Socrate refuse de renier ce qu'il a toujours enseigné : la congruence de la parole et des actes. Pour Xénophon, en revanche, si Socrate a provoqué sa propre condamnation, c'est tout simplement pour s'éviter les souffrances qu'une vieillesse avancée ne pouvait manquer de lui apporter. Il a 70 ans au moment de son procès et il préfère ne pas être affronté aux affres de la vieillesse décadente.

Socrate disposait en Athènes d'un troisième tailleur qui, à première vue, semble l'avoir revêtu de l'habit d'un bouffon. Aristophane, notamment dans *Les Nuées*, dont la création eût lieu à Athènes alors que Socrate avait quarante-sept ans, met en scène un Socrate « cosmologiste » qui, du haut de sa nacelle, se préoccupe du Soleil et des astres plus que de ses contemporains et des dieux de la cité. Nous verrons plus loin que cette tentative de dérision n'est pas innocente. Elle se fonde sur la théologie critique de Socrate. C'est d'ailleurs ce qui explique qu'elle a été utilisée plus de vingt années plus tard pour justifier l'une des accusations portées par Méléto contre le philosophe : introduire de nouveaux dieux dans la Cité.

---

6. On qualifie une connaissance d'*exotérique* si un sujet peut l'acquérir sans aucunement se transformer lui-même de l'intérieur, et *ésotérique* une connaissance qu'aucun sujet ne peut acquérir sans une profonde transformation intérieure de lui-même. Le plus souvent, cette transformation sera « induite » à l'occasion de la fréquentation d'un maître, bien plus que guidée par lui.

Mais revenons à Xénophon. C'est un intellectuel, certes : il a écrit plusieurs pages de l'histoire militaire de la Grèce. C'est aussi un homme d'armes, un général d'armée, qui ne transige pas avec les lois et les règles. Sous l'uniforme dont l'a affublé Xénophon, Socrate apparaît comme un citoyen assez conservateur en politique et surtout dans les questions religieuses. Sans doute Xénophon, qui avait été l'élève de l'inclassable Socrate, voulait-il le réhabiliter. Mais à force de trop en faire, il a fini par le desservir. La voix de l'étranger (*xéno-phônè*) est rarement bien reçue lorsqu'elle ne s'inscrit pas dans l'idéologie dominante. Socrate est apparu, sous les vêtements de Xénophon, comme un impie — hypothèse que nous discuterons un peu plus loin.

Platon, Xénophon ou Aristophane ? Socrate n'est pas un homme qui choisit son camp. Il a connu et fréquenté chacun de ses trois tailleurs athéniens, mais n'a sans doute jamais imaginé que ce seraient eux qui le rendraient immortel à la mémoire des humains. Il n'a donc pas choisi.<sup>7</sup>

Socrate n'est pas homme à choisir arbitrairement un camp plutôt qu'un autre. Ce trait caractéristique de sa personnalité vaut la peine d'être souligné, car il se manifeste de façon très générale dans sa vie. Ainsi, par exemple, Socrate adopte la raison la plus rigoureuse en même temps qu'il témoigne de son expérience spirituelle la plus personnelle. S'il se permet cette audace, c'est parce qu'il sait que l'exercice de la raison ne peut en aucun cas contredire son expérience lorsque celle-ci est authentique. La peur ne semble pas avoir de prise sur lui et il est étranger à tout calcul politique. C'est un homme libre et inclassable, que nul ne peut contraindre à quoi que ce soit. Socrate, sous ses vêtements changeants, écrit Jean-Noël Duhot, me paraît s'affirmer comme « le sujet absolu de son action »<sup>8</sup>.

Cela le rend suspect à tous. Il est vrai qu'on aime les penseurs qui dérangent, à condition, bien entendu, que, rangés dans les archives du passé, ils ne dérangent plus du tout...

### Propédeutique<sup>9</sup>

Socrate est né à Athènes en 469 avant le Christ. Sa mère, Phénarète, était sage-femme. Son père, Sophronisque, artisan sculpteur. Les noms de ses parents expriment tout un programme, tout un héritage : *Phénarète* — celle qui fait briller la vertu ; *Sophronisque* — celui qui discerne la sagesse !

7. Pas plus que Jésus ne choisira entre les quatre Évangélistes.

8. Jean-Noël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Éditions Bayard, 1999, p. 53.

9. L'adjectif *propédeutique* signifie : relatif à l'éducation, à la formation des « enfants », c'est-à-dire de la génération suivante.

De sa mère, Socrate a reçu les vertus nécessaires pour aider aux accouchements. De son père, l'art de discerner la sagesse à l'œuvre. Socrate semblait très conscient de son héritage. Dans une discussion avec Théétète à propos des différents rôles sociaux que peuvent jouer les accoucheuses, Platon lui fait dire ceci : « À mon métier de faire des accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leur corps. Et c'est cela le plus important dans notre métier : être capables d'éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire à du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire à du vrai. »<sup>10</sup> On ne peut se reconnaître plus explicitement héritier d'une Phénarète et d'un Sophronisque.

Même s'ils n'avaient pas la réputation d'être bien riches, les parents de Socrate devaient être des gens cultivés. Ils ont veillé, en tout cas, à ce que leur fils reçoive une éducation solide : lecture des auteurs anciens, Homère et Hésiode en particulier, poésie, théâtre, musique, mathématiques, astronomie, théologie, droit, gymnastique — rien ne semble avoir manqué à la formation de leur garçon.

Il semble que, dès la fin de son adolescence, Socrate ait fréquenté les milieux philosophiques de sa ville natale. C'est du moins ce que suggère Platon qui fait raconter par Antiphon la rencontre du jeune Socrate avec le vieillard Parménide : « Un jour, Zénon et Parménide vinrent à Athènes à l'occasion des grandes Panathénées. Parménide était déjà d'un âge très avancé. Les cheveux tout blancs, il avait belle et noble prestance. Il avait dans les soixante-cinq ans. Zénon, lui, approchait alors la quarantaine : de belle taille et l'air gracieux, on disait qu'il avait été l'aimé de Parménide. Ils étaient descendus chez Pythodore, au Céramique. Là donc s'était rendu Socrate et avec lui quelques autres, qui désiraient ardemment entendre lire ce qu'avait écrit Zénon. À l'époque, Socrate était un tout jeune homme. »<sup>11</sup>

Bien que la rencontre en question soit historiquement possible, il est difficile de savoir si elle a vraiment eu lieu ou si elle n'est que le fruit de l'imagination apologétique que le philosophe entend mettre au service de son Maître. On ne tirera donc de cet événement incertain aucun argument permettant de soutenir que Socrate fut vraiment influencé par l'ontologie de Parménide. Tout au plus, peut-on y voir l'aveu de l'admiration que le philosophe de la Caverne vouait au penseur d'Élée.

---

10. Platon, *Théétète*, 150 b-c.

11. Platon, *Parménide*, 127 a-c.

Socrate semble avoir rencontré plusieurs grands esprits de son temps. Il aurait notamment suivi les enseignements d'Anaxagore de Clazomènes<sup>12</sup>. Celui-ci était arrivé en Athènes une dizaine d'années avant la naissance du fils de Phénarète et Sophronisque. Il était bien connu en ville pour ses positions scandaleuses. Il avait même subi un procès pour impiété en 454 av. J.-Ch., soit lorsque Socrate avait quatorze ou quinze ans. Les détracteurs d'Anaximandre le présentaient comme un athée intransigeant. Il soutenait, en effet, des positions incompatibles avec ce que croyait le peuple athénien d'alors. Il substituait une véritable « physique » à la mythologie communément admise. Les astres ne sont pas des dieux, enseignait-il, mais de simples masses incandescentes se déplaçant dans le cosmos. Ce dernier, ajoutait-il, est formé de substances diverses qui n'ont ni naissance ni fin, mais qui s'agencent seulement par combinaisons et séparations successives. Il considérait entre autres que la lune est une masse formée de terre qui reflétait la lumière du soleil selon leurs positions relatives. Quant au soleil lui-même, il le concevait comme une simple pierre chaude. Il serait à l'origine du principe que « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme », principe héraclitéen repris plus tard par Lavoisier<sup>13</sup>. Du point de vue « métaphysique », Anaxagore introduisit le concept du *noûs* (νοῦς) pour désigner l'intelligence organisatrice et directrice du monde. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher ce concept du *Logos* héraclitéen.

Socrate a dû se passionner pour le procès que subit Anaxagore et à l'issue duquel il fut condamné pour athéisme. Même si rien n'indique qu'il ait pris position dans les discussions, tout concorde à suggérer qu'il est resté impressionné tant par la critique cosmologique de la mythologie qui imprégnait l'esprit de ses contemporains, que par le dogmatisme de leur jugement à l'égard d'un penseur se réclamant davantage de la raison que de la tradition.<sup>14</sup>

Socrate semble s'être formé également auprès de deux femmes remarquables : Diotime de Mantinée et Aspasia de Milet. Dans *Le banquet*, Socrate raconte que la première l'avait instruit de la science de l'amour. Dans une discussion avec lui, Diotime avait réfuté les préjugés de Socrate sur l'Éros. Dans un premier temps, Socrate avait en effet soutenu qu'Éros, étant un grand dieu, devait nécessairement être beau. Mais Diotime l'avait

12. Petite ville d'Ionie, proche d'Izmir, dans l'actuelle Turquie.

13. Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794), chimiste, philosophe et économiste français que l'on considère comme le père de la chimie, a donné au principe d'Anaximandre sa version moderne sous la forme de la loi de la conservation de la matière.

14. À l'issue de son procès, Anaxagore se retira alors à Lampsaque, une colonie grecque de Milet, où il mourut vingt-cinq ans plus tard (en 428 av. J.-Ch.), alors que Socrate était âgé de 41 ans.

contredit. Socrate, en bon héritier (probablement feint) de Parménide, avait contre-attaqué en objectant qu'alors Éros devait être laid, ce qui lui paraissait impossible. Diotime le contredisait toujours : « Pas de blasphème, Socrate, t'imagines-tu que ce qui n'est pas beau doit nécessairement être laid ? T'imagines-tu, de même, que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment qu'entre science et ignorance il y a un intermédiaire ? » — « Lequel ? » demande Socrate. « Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison. (...) L'opinion droite est bien quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance. (...) Ne force donc ni ce qui n'est pas beau à être laid, ni non plus ce qui n'est pas bon à être mauvais » (202 a-b). Socrate raconte qu'il admit alors qu'Éros est quelque chose entre le laid et le beau, entre le mauvais et le bien. Éros est désir du beau, du bien et du vrai dans ce qui ne l'est pas encore.

Socrate semble ainsi renoncer à Parménide pour adopter Héraclite. Certains textes de Platon — le *Parménide*, notamment — font de Socrate un parménidien. N'oublions pas cependant que ces textes sont du Platon vieillissant, tandis que ceux dans lesquels Socrate manifeste une réelle sympathie pour Héraclite sont plus anciens. Quoi qu'il en soit, Socrate, n'étant pas l'homme à s'enfermer dans un clan, il ne choisira pas entre Héraclite et Parménide. En certaines occasions, il cite et même commente le philosophe d'Éphèse.<sup>15</sup> En d'autres, il n'est pas insensible au désir de permanence qu'il a décelé chez l'Éléate. Et je fais l'hypothèse que ce qui l'a subjugué, entre autres, dans l'enseignement qu'il a reçu de Diotime de Mantinée, c'est précisément qu'elle ménage une voie entre les deux rivaux. D'un côté, à propos d'Éros, elle refuse de choisir entre laid et beau, mauvais et bon, faux et vrai ; de l'autre, elle représente Éros comme un intermédiaire entre ces extrêmes, intermédiaire dont le mouvement conduit — nous y reviendrons plus loin — vers le stade ultime de la révélation divine : la connaissance en acte de la beauté en soi. Bref, Parménide aurait raison dans l'univers divinisé. Et, par conséquent, tort, car l'univers est loin d'être divinisé ; tout au plus est-il en train de se diviniser au travers de la divinisation des hommes bons. L'enseignement de Diotime n'est cependant paradoxal qu'en apparence. Il se heurte aux impossibilités du langage dont le *Cratyle* s'est fait le témoin : notre langage est trop pauvre que pour pouvoir parler tout à la fois du divin — il devient alors parménidien — et de l'humain — il reste alors résolument héraclitéen ! Socrate, à la suite de Diotime, adopte une position au-delà du choix entre Héraclite et Parménide.

On ignore quel âge avait Socrate lorsqu'il suivit les enseignements de Diotime. Il se peut même que cet épisode soit une pure invention de

---

15. Platon, *Banquet*, 187 a ; *Cratyle*, 202 a-d ; *Hippias majeur*, 289 a.

Platon destinée à décharger Socrate des propos que lui-même lui met dans la bouche. Mieux valait attribuer à une femme ces propos révolutionnaires qu'à Socrate lui-même.

En revanche, on sait que Socrate était âgé de vingt-neuf ans quand il rencontra Aspasia de Milet, qui était alors depuis quatre ou cinq ans déjà la compagne de Périclès. Celui-ci, séduit par la beauté et l'intelligence exceptionnelles d'Aspasia, avait divorcé de sa première femme, avec qui il avait eu deux fils. Cette union souleva quelques protestations à Athènes, car Aspasia était non seulement une étrangère, mais également une courtisane. La question est très discutée de savoir si Périclès l'a épousée ou non. Toujours est-il qu'il eut avec elle un troisième fils et qu'il posa des gestes politiques de grande portée symbolique pour l'imposer à son entourage. Selon les lois que son père avait fait voter, ce dernier fils était un bâtard, puisque un seul de ses deux parents était proprement athénien. Périclès réussit toutefois, en hommage à Aspasia, à obtenir pour lui une dérogation à sa propre loi et à le faire inscrire sur la liste des citoyens d'Athènes. Cela montre l'influence étonnante qu'Aspasia a pu avoir sur la vie athénienne du siècle de Périclès.<sup>16</sup>

Socrate rendait assez fréquemment visite à Aspasia, qui le recevait toujours avec joie. L'homme et la femme avaient le même âge. La condition sociale d'Aspasia, première dame d'Athènes, ne lui permettait pas, même si son enseignement « officiel » la rapprochait d'eux, de circuler en ville comme le faisaient les Sophistes. Elle recevait donc chez elles les Athéniens désireux de se former aux ruses de la violence des discours politiques. Ce n'était probablement pas cela que Socrate venait chercher chez elle. On peut penser qu'au-delà de la brillante rhétorique dont elle partageait la maîtrise avec Socrate, Aspasia disposait de nombreuses autres flèches dans son carquois et que, pour elle comme pour le philosophe, leurs rencontres tendaient leur arc.

En réalité, Aspasia partageait avec Socrate ce qu'elle ne pouvait partager avec Périclès, trop occupé par ses devoirs de Stratège. Un point essentiel distinguait Aspasia des Sophistes. Et ce n'était pas son genre. C'était bien plutôt un point qu'elle partageait avec Socrate : son souci des choses de l'esprit. L'étrangère Aspasia était une femme d'une surprenante liberté non seulement de mœurs, mais de pensée. Et c'est là que Socrate et elles se rejoignaient. Socrate n'était point son client. Je crois bien qu'ils vivaient une profonde amitié dans laquelle les affaires d'argent n'eussent eu aucun sens. Ils s'estimaient — et probablement s'aimaient d'amour créateur — et partageaient les différences qui les enrichissaient. Aspasia apportait à Socrate ce que ce dernier ne pouvait pas trouver dans sa

---

16. Danielle Jouanna, *Aspasia de Milet, égérie de Périclès*, Paris, Fayard, 2005.

propre culture. Elle lui enseignait l'art de ne pas décider de ce qui n'exige pas impérativement de décision. Elle lui suggérait comment être fidèle à lui-même, comment se trouver sans savoir d'avance qui il deviendrait, comment s'accepter dans cette différence insolite qui faisait de lui un être à part dans le peuple athénien. Aspasia l'aidait à laisser retentir en lui cette petite voix qui depuis l'enfance l'avertissait des erreurs à ne pas commettre. Elle écoutait avec lui ces messages divins et, lorsqu'il s'avérait nécessaire, elle l'assistait dans leur interprétation. Aspasia, par petites touches aussi respectueuses qu'habiles instillait chez son ami la conviction que la divinité, finalement, ne résidait pas dans les cieux, mais bien plutôt au tréfonds de son être.

En échange, Socrate l'informait des débats qui agitaient l'*intelligentsia* athénienne. Il l'informait et lui expliquait généreusement les tenants et les aboutissants de toutes ces batailles d'idées. Cosmologistes, physiciens, juristes, musiciens, mathématiciens, théologiens en vue, Socrate les connaissait tous et exposait à son amie leurs positions, lui expliquait leurs arguments, même les plus obscurs. Parménide, Héraclite, Anaxagore, Thalès, Pythagore, Empédocle — plus aucun de ces penseurs n'étaient grâce à lui étrangers à Aspasia.

On ne sait jusqu'à quand dura leur amitié. Probablement jusqu'à la mort d'Aspasia, car il n'est nulle part fait mention qu'elle ait joué un rôle quelconque autour du procès de Socrate et de sa mort, ce qui semble indiquer qu'elle ait disparu avant le procès. Sans doute avait-elle dû se retirer discrètement après la mort de son protecteur, presque vingt-cinq ans avant celle de Socrate. Sans doute vivait-elle encore, discrète, sous la Tyrannie des Trente... Socrate aurait-il pu, en effet, supporter, sans son soutien, l'interdiction qui lui fut faite par ces derniers d'enseigner dans les rues d'Athènes ?

La formation de Socrate fut aussi celle d'un soldat. Il a participé à plusieurs campagnes militaires. En 432 av. J.-Ch., en pleine Guerre du Péloponèse, il combat à Potidée dans les rangs des Athéniens.<sup>17</sup> Alcibiade raconte dans le *Banquet* que, grâce à sa vigueur et à son intrépidité, Socrate lui a sauvé la vie.<sup>18</sup> On le trouve ensuite Hoplite (fantassin) à la bataille de Samos en 430. Il intervint encore dans la bataille d'Amphipoli en 422. Dans toutes ces circonstances, il est à souligner que Socrate n'est jamais présenté comme « un pourfendeur d'ennemis »<sup>19</sup>, mais bien plutôt comme un homme d'un courage et d'une fidélité indéfectibles.

17. Platon, *Banquet*, 219 e, *Charmide*, 153 a.

18. Platon, *Banquet*, 220 a-b.

19. Jean-Noël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Éditions Bayard, 1999, p. 52.

Un dernier aspect de la formation de Socrate est largement ignoré des commentateurs classiques et des professeurs : sa formation spirituelle. Platon, toutefois, y fait quelques allusions bien réelles, même si elles ont gêné les gens de la confrérie philosophique. Plusieurs indices donnent à penser que Socrate aurait été initié à une forme de chamanisme d'origine hyperboréenne. Voici les faits.

Au commencement du dialogue qui porte son nom, Charmide se plaint d'une migraine dont Socrate propose de le soulager grâce à un remède incantatoire.<sup>20</sup> Socrate, qui rentre de la campagne de Potidée, se dit détenteur d'une incantation que lui aurait enseignée un médecin thrace de Zalmoxis, selon lequel tous les maux viennent de l'âme et peuvent être soignés par des incantations, c'est-à-dire par « un discours (*logos*) qui engendre la sagesse dans les âmes »<sup>21</sup>.

Par ailleurs, dans le *Banquet*, le Maître de maison, Agathon, impatient de voir arriver Socrate qui tarde à rejoindre l'assemblée à laquelle il a été invité, demande à un esclave d'aller à la recherche du philosophe. Le serviteur revient bredouille et déclare : « Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir »<sup>22</sup>. Agathon insiste, mais Aristodème s'interpose : « N'en faites rien, laissez-le plutôt. C'est une habitude qu'il a. Parfois, il se met à l'écart, n'importe où, et il reste là debout. Il viendra tout à l'heure, je pense. Ne le dérangez pas, laissez-le en paix. »<sup>23</sup>

Cette extase n'est pas la seule. Dans le *Banquet*, Alcibiade raconte que lors de la campagne de Potidée, Socrate eût à un moment donné un comportement étrange. Voici le récit que Platon met dans la bouche du protégé de Périclès : « Concentré sur ses pensées, il [Socrate] était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, resté debout à examiner un problème. Et comme cela n'avancait pas, il n'abandonnait pas, et il restait là debout à chercher. Il était déjà midi. Les hommes l'observaient, tout étonnés ; ils se faisaient savoir les uns aux autres que Socrate, depuis le petit matin, se tenait là debout en train de réfléchir. En fin de compte, le soir venu, certains de ceux qui le regardaient, une fois qu'ils eurent fini de dîner, sortirent leurs paillasses dehors, car on était alors en été, et ils couchèrent au frais, tout en le surveillant pour voir s'il passerait la nuit debout. Or, il resta debout jusqu'à l'aurore, jusqu'au lever du soleil. Puis, après avoir adressé sa prière au soleil, il s'en alla. »<sup>24</sup>

20. Platon, *Charmide*, 155 e – 157 b.

21. Platon, *Charmide*, 157 a.

22. Platon, *Banquet*, 175 a.

23. Platon, *Banquet*, 175 b.

24. Platon, *Banquet*, 220 c-d.

Cette prière au Soleil est étrange, car les Grecs ne comptaient pas le Soleil parmi les divinités de leur Panthéon. Elle suggère un rapport à la nature qui ne relève pas de la religion grecque classique. Il faudra donc « prendre au sérieux le caractère religieux du procès »<sup>25</sup>, car le fait que Socrate ait été accusé de ne pas reconnaître les mêmes dieux que la cité et d'introduire quelque chose de nouveau dans l'ordre du divin n'est pas, contrairement à ce que disent nombre de professeurs, un simple prétexte. C'est une accusation réellement grave et pertinente. Mais d'où vient ce « nouveau dieu » ?

Supposons que Socrate, à l'occasion notamment de la campagne de Potidée, ait reçu une initiation chamanique, comme il semble le suggérer dans le *Charmide* et comme Alcibiade semble le confirmer dans son long discours du *Banquet*. Qu'est-ce que cette donnée supplémentaire apporterait au portrait qu'on peut se faire de lui ? Très précisément, un élément fort important. En effet, qu'est-ce qu'un « chamane » ? Même si la question a suscité des réponses qui remplissent une bibliothèque entière, certains traits caractéristiques du chamanisme peuvent être considérés comme bien établis. Selon les spécialistes les plus autorisés<sup>26</sup>, le chamanisme consiste en une spiritualité centrée sur la médiation entre les humains naturels et les esprits surnaturels. L'expérience spirituelle de base est l'extase, ou la transe rituelle souvent accompagnée de musique, qui permet d'entrer en communication avec les esprits supérieurs en vue de mieux saisir la ligne de vie la plus juste. D'où l'association avec des prises de conscience, des conversions, voire des guérisons. Les songes et les visions jouent un rôle important dans ce type de médiation. Le chamane apparaît comme un devin dont les « absences » (évanouissements, insensibilité, déshabitation momentanée du corps) correspondent à des voyages intérieurs (que certains qualifient de voyages « astraux »), d'où le chamane rapporte les informations nécessaires au réajustement des êtres singuliers avec le Grand Esprit universel. Quoi qu'il en soit, un chamane paraît jouer un rôle de guide inspiré par le Grand Esprit. En ce qui concerne Socrate, ces points ne sont pas à négliger, comme nous le verrons dans l'exposé de sa « théologie » et de sa propre perception de son destin personnel.

Certains objecteront sans doute que le chamanisme est un phénomène oriental, qui n'existait pas en Grèce. L'objection pourrait avoir un poids si l'existence d'un groupe de penseurs ou de mages présocratiques n'avait pas été démontrée. Or, précisément à Milet, ville portuaire d'Asie

---

25. Jean-Noël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Éditions Bayard, 1999, p. 63.

26. Notamment : Mircea Éliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1992 ; J.P. Costa, *Les chamans, hier et aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 2001 (rééd. : Monaco, Éditions Alphée, 2007 ; Roberte Hamayon (dir.), *Chamanismes*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

mineure sur la mer Égée, probablement à l'époque même du philosophe et mathématicien Thalès (625 à 547 av. J.-Ch.), vivait un groupe de devins appelés « hyperboréens ». Rien d'étonnant, car cinquante années seulement séparent la mort de Thalès de la naissance de Socrate à Athènes et d'Aspasie à... Milet. De plus, les Grecs avaient colonisé vers 630 av. J.-Ch. la région de la Mer Noire où vivaient les Scythes et le fameux médecin Zalmoxis évoqué par Socrate au début de sa conversation avec Cratyle semble un héritier en droite ligne de ces mages « hyperboréens ». De plus, ces mages étaient également appelés « apolliniens ». Tous ces indices convergent pour accréditer la thèse selon laquelle Socrate, probablement sous les conseils d'Aspasie, s'est fait initier aux pratiques et aux croyances des chamanes. Je forme l'hypothèse que cette initiation, que l'on qualifierait aujourd'hui d'interculturelle, l'a aidé à prendre de profondes distances à l'égard de la religion populaire de sa ville natale.

Un dernier événement s'inscrit à mon avis dans la longue formation de Socrate : l'épisode de la consultation de la Pythie de Delphes par Chéréphon, son ami d'enfance. Dans son apologie, Socrate raconte à ses juges que Chéréphon, sans doute inquiet de l'agressivité qu'il sent s'accumuler à l'encontre de son ami, a consulté l'Oracle de Delphes pour savoir s'il existait un homme plus sage que lui, Socrate. Chéréphon se serait fait répondre par la Pythie que Socrate est « le plus sage de tous les hommes »<sup>27</sup>. Cette « révélation », Socrate l'aura méditée toute sa vie. Sans doute Aspasie l'aura-t-elle aidé à la comprendre, cette révélation apparemment paradoxale. Sans doute a-t-elle aussi assisté Socrate dans l'accouchement de la conscience de son destin personnel très probablement lié à ce que lui avait déjà appris son initiation chamanique. Toujours est-il que le philosophe a tiré avec une rigueur rationnelle et morale exemplaire les conséquences tant de son initiation spirituelle, que de son amitié avec Aspasie, que de la révélation de l'Oracle de Delphes. Sa cohérence l'a d'ailleurs conduit devant le tribunal qui l'a condamné à mort. Le mot d'ordre de sa pratique philosophique s'était forgé dans le creuset de son amitié avec Aspasie : « Ta sagesse est de savoir que tu ne sais pas ! »

### Maïeutique<sup>28</sup>

Socrate avait trente-cinq ans environ, semble-t-il, lorsqu'il entrepris de philosopher publiquement dans les rue d'Athènes. Conscient de sa

27. Platon, *Apologie de Socrate*, 21 a.

28. La « maïeutique » est l'art d'aider aux accouchements, art que Socrate a hérité de sa propre mère.

propre sagesse et de la responsabilité spirituelle qui est la sienne, il tente, par diverses manœuvres, d'induire cette sagesse chez ses concitoyens. L'un de ses stratagèmes auquel il a le plus fréquemment recours est l'ironie. La fameuse ironie de Socrate consiste, selon l'heureuse formule de Jean Brun, à « prendre l'homme sérieux à son propre piège en lui montrant que ce sérieux repose sur une ignorance qui s'ignore »<sup>29</sup>. Il s'agit de « tendre le piège de l'autosatisfaction »<sup>30</sup>.

Dans la brillante thèse de doctorat qu'il lui a consacrée<sup>31</sup>, Sören Kierkegaard souligne que l'ironie surgit quand Socrate « veut mettre l'infini au premier plan »<sup>32</sup>. L'infini, c'est l'insaisissable, c'est ce qui perpétuellement échappe à toute tentative de l'arraisonner, c'est ce qui peut nous surprendre à chaque instant. Et c'est bien ce qui anime la pratique dialogique de Socrate : faire apparaître toute l'ignorance que recèlent nos pseudo-savoirs et dessiner ainsi — c'est-à-dire comme en creux — l'espace de l'incertitude, la béance du savoir, la fragilité de l'être.

Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de remarquer que l'apparence physique de Socrate lui-même exprime cette même ironie. Pierre Hadot, avec sa finesse habituelle, observe que le masque de Socrate, déroutant et insaisissable, jette le trouble dans l'âme de son interlocuteur et le conduit à une prise de conscience qui peut aller jusqu'à la conversion philosophique.<sup>33</sup>

Léon Brunschvicg observait : « Tout contribue à faire de la connaissance de Socrate lui-même un thème d'ironie socratique. La seule chose que nous sachions sûrement de lui, c'est que nous ne savons rien. »<sup>34</sup>

L'ironie socratique n'est donc pas en elle-même la vérité. Elle est, en revanche, le chemin maïeutique par excellence vers la vérité.

Contrairement aux apparences, l'exercice de l'ironie, tel que le pratiquait Socrate, n'est pas une pratique arbitraire. C'est, tout au contraire, une pratique très codifiée. Platon lui-même s'est chargé de l'exprimer par la bouche de Socrate. Dans un dialogue intitulé *Gorgias*, le fondateur de l'Académie le fait discuter avec Calliclès, Polos et Chéréphon. Monique Canto-Sperber, dans la brève introduction qu'elle a rédigée à sa traduction du *Gorgias* dans la récente publication des œuvres complètes de Platon

29. Jean Brun, *Socrate*, Paris, 1992, p. 98.

30. Jean-Noël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Éditions Bayard, 1999, p. 87.

31. Sören Kierkegaard, *Du concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, in : *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, pp. 1-297.

32. Sören Kierkegaard, *Post-scriptum*, in : *Œuvres complètes*, t. 11, p. 188.

33. Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, 1998, p. 14.

34. Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. 1, p. 4.

sous la direction de Luc Brisson, considère ce dialogue comme « vif, voire violent »<sup>35</sup>. Il s’y agit de la rhétorique comme savoir-faire et de la justice comme mode de vie. L’intérêt intrinsèque de ces thèmes ne doit pas cacher que ce texte admirable recèle une véritable méthodologie de la dialogique socratique. À de nombreuses reprises, en effet, émerge dans la bouche de Socrate la formulation de principes dont il recommanderait assurément l’observation à tous ceux qui voudraient mener à bien un dialogue authentique.

Quels sont ces principes directeurs d’un authentique dialogue ? Avant de répondre avec Socrate à cette question, il faut préciser que le mot *dialogue* est entendu ici dans son sens étymologique : « à travers tout et jusqu’au bout par la parole ». Cette définition du dialogue est plus restreinte que celle qu’on donne le plus souvent de nos jours à ce terme qui connote simplement aujourd’hui l’impression de confort communicationnel que peuvent éprouver des interlocuteurs au cours d’une conversation. Pour Socrate, le dialogue est une conversation d’un genre extrêmement exigeant. Il me paraît commode de synthétiser ces exigences sous la forme de sept principes.

### *Principe de recherche*

Un authentique dialogue consiste en une recherche commune du vrai, du beau ou du bien : « On n’a jamais réfuté ce qui est vrai. [...] C’est impossible » (473 b). « Calliclès, tu es en train de démolir tout ce qui avait été dit avant, et tu n’aurais même plus les qualités requises pour chercher avec moi ce qui est vrai si tu te mets à dire des choses contraires à ce que tu penses » (495 a). Sans recherche commune, point de dialogue. Par ailleurs, le dialogue est incompatible avec le mensonge.

### *Principe d’équité*

Dans un authentique dialogue, les interlocuteurs parlent à « tour de rôle » : « Tour à tour, interroge et puis laisse-toi interroger » (462 a). « L’un pose une question, l’autre y répond, en évitant les trop longs discours » (449 b). C’est dire que les interlocuteurs ont tout autant le devoir d’écouter les autres que l’obligation de ne pas passer leur tour.

### *Principe de bienveillance*

Les interlocuteurs se doivent de considérer que chacun d’eux est en mesure d’apporter quelque chose de pertinent à la recherche commune.

---

35. Monique Canto-Sperber, *Gorgias* in : Luc Brisson, *Œuvres complètes de Platon*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 415-416.

Il s'agit d'entretenir un préjugé favorable à l'égard des interlocuteurs : « Quelque chose m'étonne dans ce que tu dis. D'ailleurs, il est probable que tu as raison, et que je n'ai pas bien saisi » (458 e). Il s'agit aussi de critiquer des opinions ou des arguments, non des personnes : « J'ai peur que tu ne penses que l'ardeur qui m'anime vise, non pas à rendre parfaitement clair le sujet de notre discussion, mais bien à te critiquer » (457 e).

### *Principe de clarté*

Pas de dialogue sans clarté. Ou, du moins, sans volonté de clarté et dont ouverture aux demandes éventuelles de clarification. Il s'agit de « rendre parfaitement évident pour nous ce dont elle [la discussion] traite » (453 c, 457 e). « Commençons par voir tout de suite quel est le point précis sur lequel porte la discussion (d), [...] le point sur lequel nous ne sommes pas d'accord » (472 c). Cette recommandation résulte d'observations d'une grande finesse. La pratique quotidienne du dialogue socratique confirme en effet qu'il est fructueux de se mettre d'accord, d'étape en étape, sur les points de désaccord qu'il reste à régler. Cette stratégie permet d'éviter bien des piétinement dans la recherche commune. Par ailleurs, une autre remarque de Socrate est capitale. « La médecine, dit-il, parce qu'elle peut rendre raison de chacun de ses gestes, est un art et non un simple savoir-faire, comme l'est la cuisine qui procède par routine » (501 a). La clarté exige que l'on rende raison des opinions que l'on défend. Ils s'agit que les interlocuteurs proposent à la discussion des arguments et non des sentiments. Les sentiments et les émotions qui les engendrent sont certes de grands réservoirs d'énergie qui alimentent la formulation d'arguments, mais ils sont, par leur nature même, indiscutables et donc impropres au dialogue. Ce qui n'exclut nullement qu'il puisse être agréable, fructueux et apaisant de pouvoir partager ses émotions.

### *Principe de compétence*

« Je suis convaincu que si on doit contrôler une âme et la mettre à l'épreuve pour voir si elle vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités ; or toi, Calliclès, tu les as toutes les trois. Il s'agit de la compétence, de la bienveillance et de la franchise » (486 e – 487 a). La bienveillance et la franchise ont été déjà mentionnées dans les principes 3 et 1 respectivement. Que signifie ici la « compétence » ? Il y a tout lieu de penser qu'il s'agit de compétence « épistémologique », c'est-à-dire de cette forme d'attitude critique qui permet à un sujet de discerner ce qu'il sait d'expérience personnelle de ce qu'il croit savoir parce que d'autres le lui ont dit, en qui il a plus ou moins confiance, de ce dont il forme l'hypothèse, de ce qu'il aimerait savoir, etc.

### *Principe de réfutation*

L'exigence de ce principe paraît souvent contraire à l'intuition qui nous ferait préférer spontanément la confirmation à la réfutation. Certes, les confirmations ont leur importance, surtout quand il s'agit de construire un consensus. En revanche, quand il s'agit de mener à bien une recherche, la stratégie des « conjectures audacieuses » et des « réfutations impitoyables », pour reprendre la formulation que Karl Raymund Popper leur donnera au XX<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>, s'avère d'une exceptionnelle fécondité. L'inventeur en est sinon Socrate, du moins Platon : « Voilà, si la discussion que nous avons eue t'intéresse, si tu veux y apporter des correctifs, je te l'ai déjà dit, reprends ce qui te paraît être faux : tour à tour, interroge et puis laisse-toi interroger, réfute et laisse-toi réfuter, comme nous l'avons fait, Gorgias et moi » (462 a). « Je t'ai dit que, si tu considérais, comme moi, qu'il y avait profit à être réfuté, c'était la peine de discuter, mais que sinon, le mieux était de laisser tomber » (461 a). « En fait, j'estime qu'il y a plus grand avantage à être réfuté, dans la mesure où se débarrasser du pire des maux fait plus de bien qu'en délivrer autrui. Parce qu'à mon sens, aucun mal n'est plus grave pour l'homme que de se faire une fausse idée des questions dont nous parlons en ce moment. Donc, si tu m'assures que tu es comme moi, discutons ensemble; sinon, laissons tomber cette discussion, et brisons-là » (458 a-b). « Allons, n'aie pas peur de te fatiguer pour rendre service à un ami : je t'en prie, réfute-moi » (470 c). « Car moi, je ne suis pas sûr de la vérité de ce que je dis, mais je cherche en commun avec vous, de sorte que, si on me fait une objection qui me paraît vraie, je serai le premier à être d'accord. Bien sûr, je parle comme cela en pensant qu'il faut pousser cette discussion jusqu'à son terme » (506 a). Ce principe de réfutation appelle un dernier principe destiné à prévenir les éventuelles blessures narcissiques que subirait des interlocuteurs qui, pour s'être identifiés à leurs propres opinions, se sentiraient réfutés en personne lorsque leur opinion est démontrée fautive.

### *Principe de réparation*

À la fin du *Gorgias*, Socrate récapitule toute la discussion en des termes saisissants : « En réalité, tu vois bien qu'à vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs aujourd'hui, oui, toi [Calliclès], Polos et Gorgias, vous n'avez pas pu démontrer qu'on doit vivre une autre vie que celle dont j'ai parlé, vie qui nous sera de plus fort utile quand nous arriverons dans le monde des morts. En fait, c'est tout le contraire qui s'est produit.

---

36. Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Vienne, Springer Verlag, 1934 (trad. anglaise : *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1957 ; trad. française : *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1974). Voir aussi : Jean-François Malherbe : *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, PUF, 1977 ; 2<sup>e</sup> édition 1979.

Tout au long de la discussion déjà si abondante, que nous avons eue, toutes les autres conditions [d'une vie juste] ont été réfutées et la seule qui reste sur pied est la suivante : il faut faire bien attention à ne pas commettre d'injustices plutôt qu'à en subir ; tout homme doit s'appliquer non pas à avoir l'air d'être bon, mais plutôt à l'être vraiment, en privé comme en public ; et si un homme s'est rendu coupable en quelque chose, il faut le punir » (527 a-b). Il s'agit là d'une exigence extrême mais fondamentale de toute l'éthique : *préférer subir l'injustice à la commettre*. Cela ne signifie aucunement qu'il conviendrait de se complaire dans l'injustice subie, car, si l'on prétend participer au dialogue, il faut parler à son tour et dénoncer l'injustice en en demandant réparation. Le septième principe socratique du dialogue est en réalité une exigence de non vengeance. Il exclut le rapport de force au bénéfice de « la parole à travers tout jusqu'au bout » !

Tels sont les principes que Socrate même a observés jusqu'à sa mort.

### Euthanasique<sup>37</sup>

Socrate est mort en 399 av. J.-Ch., à 70 ans. Tous les lecteurs savent qu'il s'est assumé lui-même sa défense et que celle-ci a été jugée très maladroite puisqu'elle a abouti à sa condamnation à mort. A-t-elle été si maladroite que le disent certains avocats en mal de cause ? Rien n'est moins sûr. En effet, Socrate, conformément à l'éthique dont il s'est fait le porte-parole, s'est présenté à ses juges tel qu'il était, avec ses forces et ses faiblesses, et surtout en témoignant de ses convictions.

Quels étaient les chefs d'accusation énoncés contre Socrate ? Il lui fut reproché de ne pas reconnaître les dieux de la Cité et d'y en introduire de nouveaux<sup>38</sup>, ainsi que de corrompre la jeunesse. En réalité, dans un premier temps, on s'étonne : Socrate corrompeur de la jeunesse, alors qu'il était probablement l'un de ses plus profonds éducateurs ? On plaisante. Il s'agit d'autre chose, bien naturellement. L'obstination de Socrate à faire avouer à chacun son ignorance lui créa des ennemis, certes. Mais il affirmait également que des dieux on ne peut rien savoir, et que la justice n'est pas ce qu'elle prétend, qu'il entendait une voix que seule la Pythie — et Aspasia peut-être — pouvaient ouïr. Socrate dérangeait l'ordre établi. Il fut, pour reprendre les catégories définies bien plus tard par Spinoza, un « dissident » traité comme un « séditieux ».<sup>39</sup>

37. L'adjectif *euthanasique* signifie : relatif à une bonne mort.

38. Platon, *Apologie de Socrate* 24 b-c ; *Euthyfron* 3 a-b.

39. Un *dissident* est un citoyen qui, tout en n'étant pas d'accord avec une loi de la Cité et en agissant pour la faire modifier selon les procédures prévues à cet effet, continue de

Socrate avait pour principal adversaire, à travers ses multiples interlocuteurs, « la sclérose de la conscience publique »<sup>40</sup>. L'Oracle de Delphes avait répondu à la question de Chéréphon : « Il n'y a pas d'homme plus sage que Socrate ». L'oracle ne pouvait mentir ; il fallait donc, pour Socrate, démontrer son affirmation : interroger, discuter, dégonfler, déconcerter, scandaliser, exaspérer, arracher son masque à la sottise... C'est ce qu'il fit jusqu'à ce que son peuple irrité le frappe comme un taon qu'on écrase d'une tape parce qu'il vous agace.

Socrate vraiment était agaçant. Il fait même la leçon à ses Juges : « Craindre la mort, ce n'est rien d'autre, en effet, Juges, que de passer pour sage alors qu'on ne l'est point, que de passer, en effet, pour savoir ce que l'on ne sait pas. Car de la mort, nul n'a de savoir, pas même si ce n'est pas précisément pour l'homme le plus grand des biens ; mais on la craint, comme si l'on savait parfaitement qu'il n'y a pas de plus grand mal ! Et cela, comment n'y pas voir cette ignorance, justement, qui est répréhensible, celle qui consiste à s'imaginer savoir ce qu'on ne sait pas ? Quant à moi, Citoyens, c'est dans cette mesure et sur ce point que je diffère de la majorité des hommes, et si, enfin, il doit y avoir quelqu'un que, par quelque endroit, je me déclarerais surpasser en sagesse, à celui-là, je déclarerais que ma supériorité, c'est de n'avoir pas de savoir suffisant sur ce qui se passe chez Hadès et, ainsi, de ne pas me figurer savoir ce que je ne sais pas. »<sup>41</sup>

De plus, il tente de les persuader de ne pas commettre une nouvelle injustice et de le libérer : « Oui, supposons qu'en réponse à cela vous me disiez : « Socrate, nous ne suivrons pas aujourd'hui l'avis d'Anytos. Nous t'acquittons au contraire, à une condition pourtant : c'est que poursuivre cette enquête, non plus que philosopher, n'occupera pas désormais tout ton temps. Mais, si on te prend encore à le faire, alors tu mourras ! » (d) Si c'était donc à ces conditions, dis-je, que vous seriez disposés à m'acquitter, voici ce que je vous dirais : Athéniens, je vous salue bien et je vous aime ! Mais j'obéirai au Dieu plutôt qu'à vous : jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, ne vous attendez pas que je cesse de philosopher, de vous adresser des recommandations, de faire voir ce qui en est à tel de vous qui, en chaque occasion, se trouvera sur mon chemin,

---

respecter la loi en question. C'est parce qu'il n'a pas la prétention d'avoir raison contre tous qu'il soumet sa conduite à la loi définie par la collectivité. Un *séditieux* est un citoyen qui ne respecte pas la loi avec laquelle il est en désaccord. Spinoza proposait d'ériger des statues à la mémoire des dissidents parce qu'ils font avancer la société. Il recommandait par contre d'empêcher les séditieux de nuire, quitte à les emprisonner s'il le faut. Voir son *Traité théologico-politique* (nombreuses éditions).

40. Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1956, p. 13.

41. Platon, *Apologie de Socrate*, 29 a-b.

en lui tenant le langage même que j'ai coutume de tenir : « Ô le meilleur des hommes, toi qui es un Athénien, un citoyen de la ville la plus considérable, de celle qui, pour le savoir et la puissance, a le plus beau renom, tu n'as pas honte d'avoir le souci de posséder la plus grande fortune possible, (e) et la réputation, et les honneurs, tandis que de la pensée, de la vérité, de l'amélioration de ton âme, tu ne te soucies point et n'y penses même pas ! » Et s'il s'en trouve un parmi vous pour le contester et pour prétendre qu'il en est soucieux, je ne le lâcherai pas sur l'heure, je ne m'en irai pas non plus ; mais je lui poserai des questions, je l'examinerai, je lui montrerai son erreur et, s'il ne me semble pas posséder de vrai mérite, et qu'il le prétende cependant, je lui reprocherai d'attribuer la moindre valeur à ce qui en a la plus grande (a) tandis qu'il met à plus haut prix ce qui est le plus misérable ! Voilà ce que je ferai, avec les plus jeunes comme avec les plus âgés, au hasard de la rencontre, avec l'étranger comme avec l'homme de la ville, mais surtout avec vous, les gens de cette cité, pour autant que par l'origine vous m'êtes plus proches ! C'est à cela, en effet, sachez-le bien, que m'invite le Dieu. Clouant à moi, je ne crois pas qu'il y ait eu encore dans la Cité de bien plus grand que cette soumission de ma part au service du Dieu ! Si, en effet, vous me faites périr, il ne vous sera pas facile d'en trouver un autre qui soit comme je suis : tout bonnement (quand bien même il serait par trop ridicule de parler ainsi !), attaché par le Dieu au flanc de la Cité, comme au flanc d'un cheval puissant et de bonne race, mais auquel sa puissance même donne trop de lourdeur et qui a besoin d'être réveillé par une manière de taons. C'est justement en telle manière que moi, tel que je suis, le Dieu m'a attaché à la Cité ; moi qui réveille chacun de vous individuellement, qui le stimule, qui lui fais des reproches. »<sup>42</sup>

Ce discours « délirant » l'a assimilé à un corrupteur de la jeunesse, d'autant que deux de ses disciples, Alcibiade et Critias, avaient trahi la Cité. En réalité, il s'était consacré à provoquer la jeunesse à se dégager de la servile obéissance à l'opinion reçue. Il poursuivit d'ailleurs ses provocations jusqu'à apprendre à penser, non seulement aux jeunes gens, mais encore à ses juges.

Il finit donc par être « le bouc émissaire chargé d'emporter dans la mort tous les vieux péchés d'Athènes », comme dit si joliment l'helléniste suisse André Bonnard. Mais plus que sa vie, c'est finalement sa mort, qu'il semble avoir voulue, qui a scellé l'authenticité de sa parole. Socrate, lorsqu'il s'est heurté au caractère obtus des membres du Tribunal, a provoqué délibérément sa propre mort, car il a compris que c'était non seulement la seule façon de ne pas renier sa pratique philosophique, mais aussi,

---

42. Platon, *Apologie de Socrate*, 29 c – 31a.

et peut-être surtout, parce qu'il a saisi que ce serait sa mort acceptée, même si elle était profondément injuste, qui rendrait immortel le témoignage qu'il avait mission de rendre de la véracité du divin. N'enseignait-il pas à Calliclès, à Polos et à Gorgias qu'il est de loin préférable pour un homme juste de subir l'injustice que de la commettre ?

Le procès de Socrate, c'est donc le procès fait à la pensée qui recherche, en dehors de la médiocrité quotidienne, la solution des problèmes véritables. Socrate, en harcelant les Athéniens comme un taon, les empêchait de dormir et de se reposer dans les solutions morales, sociales toutes faites ; Socrate est celui qui, en nous étonnant, nous interdit de penser selon les habitudes acquises. Socrate se situe donc aux antipodes du confort intellectuel, de la bonne conscience et de la sérénité béate. Pour tous ceux qui pensent que l'évidence de l'autorité doit l'emporter sur l'autorité de l'évidence, que l'ordre et la stabilité ne sauraient souffrir les crimes de non conformisme et de lèse-société, Socrate ne pouvait être que l'ennemi de la Cité.<sup>43</sup>

### Théologique<sup>44</sup>

Socrate s'affirme clairement comme un serviteur du dieu qui lui a commandé de réveiller ses concitoyens. Il ajoute que, par contraste avec les Sophistes, il n'a aucun intérêt financier à cet engagement. La preuve en est son extrême pauvreté personnelle.<sup>45</sup> Il proteste que ses affirmations s'enracinent dans son expérience personnelle et non dans une sorte de tromperie à visée commerciale, comme celle que commettent certains Sophistes qui gagnent grassement leur vie en inventant des discours sur des nouveautés purement imaginaires et donc fausses. Socrate réfute donc l'accusation de Mélètos. Il démontre qu'elle est contradictoire : d'un côté, il lui est reproché son athéisme et de l'autre d'introduire de nouveaux dieux dans la Cité.<sup>46</sup> Socrate n'est manifestement pas athée, puisqu'il se fie à son « daïmôn » et que celui-ci ne peut être qu'un « fils de dieu »<sup>47</sup>. Mais il passe sous silence l'accusation d'introduire de nouveaux dieux dans la Cité. Ce silence serait-il un aveu ? La question vaut la peine d'être soulevée.

43. Jean Brun, *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, p. 38.

44. L'adjectif *théologique* signifie : relatif aux discours sur les choses divines.

45. Platon, *Apologie de Socrate*, 28 e – 29 d, 30 b – 31c; *Euthyfron*, 3 b.

46. Platon, *Apologie de Socrate*, 26 a – 28 b.

47. *Ibidem*.

### *Les manifestations du dieu*

L'expérience socratique du divin se présente de prime abord comme la présence d'une petite voix qui l'avertit d'erreurs à ne pas commettre. Platon, dans ses *Dialogues* les plus anciens, rapporte de multiples interventions de cette « petite voix ». En voici quelques unes dont il met l'évocation dans la bouche de Socrate lui-même.

Le début de ce qui se manifeste à moi comme quelque chose de divin, déclare le philosophe dans son discours au tribunal athénien, remonte à mon enfance : « C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action »<sup>48</sup>. Elle s'oppose notamment à ce que je me mêle des affaires de la cité. Non seulement la voix divinatoire ne m'a-t-elle pas empêché de me présenter au tribunal ce matin, mais elle ne m'a pas empêché de dire quoi que ce soit lorsque je suis monté à la tribune pour me défendre.<sup>49</sup> Faire ce que j'ai fait est donc une bonne chose, car « Si le signal ne m'a à aucun moment retenu de plaider ainsi ma propre cause, c'est bien qu'il valait mieux pour moi mourir maintenant et être libéré de tout souci »<sup>50</sup>.

Par ailleurs, Socrate explique à Alcibiade, dans le dialogue qui porte son nom, que le démon qui l'a retenu jusqu'ici de s'approcher de lui ne le lui défend plus.<sup>51</sup> Socrate a donc attendu la permission du dieu pour dialoguer avec Alcibiade. La raison en est, Socrate le voit clairement maintenant, qu'Alcibiade n'était pas prêt à dialoguer vraiment avec lui : « Ce dieu qui m'a longtemps retenu de dialoguer avec toi, c'est ma foi en lui qui me fait dire qu'il ne se manifestera à toi que par moi »<sup>52</sup>, avoue Socrate à Alcibiade. Ce dernier semble maintenant disposé à reconnaître en Socrate la manifestation du dieu.

Socrate témoigne encore que ce même dieu organise ses rencontres : « Grâce à un dieu, sans doute, je me trouvai assis là où tu m'as vu, déclare-t-il à Criton ; j'étais seul dans le vestiaire, et déjà j'avais l'intention de me lever. Mais quand je me levai, le signal dont j'ai l'habitude, mon signal divin, se produisit. Je me rassis donc, et peu de temps après, voilà que ces deux hommes, Euthydème et Dionysodore, font leur entrée... »<sup>53</sup> Or, c'est précisément dans un dialogue avec ces deux hommes que Socrate s'est trouvé provoqué à démontrer que le bonheur ne vient pas de la possession des biens, mais de leur usage éclairé par le véritable savoir en quoi consiste la sagesse.

48. Platon, *Apologie de Socrate*, 31 c-d.

49. *Ibidem*, 40 a-b.

50. *Ibidem*, 41 d.

51. Platon, *Alcibiade* 103 a-b, 105 d – 106 a.

52. *Ibidem*, 124 c.

53. Platon, *Euthydème* 272 e.

Enfin, dans une discussion avec Phèdre, Socrate lui confie ceci : « Comme j'allais traverser la rivière, le signal divin, celui dont j'ai l'habitude, s'est manifesté en moi ; or, il me retient toujours lorsque je suis sur le point de faire une chose. J'ai cru entendre une voix qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité. En fait, tu le vois, je suis un devin, pas très fort, c'est vrai, mais à la façon des gens qui savent à peine lire et écrire, j'ai tout juste la capacité qui répond à mes besoins. Oui, à présent, je vois clairement où est ma faute. (...) Le discours que tu as prononcé par ma bouche après m'avoir drogué (...) a présenté Éros comme quelque chose de mauvais. Or, Éros est un dieu, il ne saurait être quelque chose de mauvais. (...) Avant d'être puni pour avoir dit du mal d'Éros, je vais tâcher de lui offrir ma *Palinodie*, la tête découverte et non point, comme je l'étais tout à l'heure, encapuchonné, parce que honteux. »<sup>54</sup>

L'ensemble de ces témoignages permet manifestement de conclure que Socrate vit dans la présence perpétuelle d'un dieu qui lui envoie des messages par l'intermédiaire d'une voix/d'un signal dont il fait grand cas.

### *Qu'est-ce que le daïmôn de Socrate ?*

Qu'en est-il de cette voix, de ce signal, que Socrate prétend entendre et qu'il considère comme porteur de messages du dieu ? Par souci de clarté, je l'appellerai de son nom grec *daïmôn*, car l'équivalent français est aujourd'hui chargé de connotations maléfiques qui n'étaient manifestement pas celles que Socrate entendait lorsqu'il en parlait. Dans son apologie, le philosophe affirme sans ambages que les *daïmonoi*<sup>55</sup> sont des fils des dieux.<sup>56</sup> Ce sont aussi des guides qui accompagnent chacun de nous dans la mort : « On raconte que pour chacun, une fois mort, le démon qui, de son vivant, l'avait reçu en partage, est chargé de le conduire vers un lieu où ont été rassemblés ceux qui doivent, une fois jugés, s'acheminer vers l'Hadès sous la conduite de ce guide dont la mission consiste justement à acheminer là-bas ceux qui viennent d'ici. Quand ils ont obtenu le sort qu'ils devaient obtenir, et qu'ils y sont demeuré le temps assigné, un autre guide les ramène de nouveau par ici — ce qui prend de nombreuses et longues révolutions du temps. »<sup>57</sup> Certes, Socrate ne reprend pas explicitement à son compte cette vision du rôle des *daïmonoi*, mais il ne la récuse pas non plus.

54. Platon, *Phèdre*, 242 b – 243 b. Une palinodie (du grec *palin*, « de nouveau », et *ôdê*, « chant ») est un texte dans lequel on contredit ce que l'on avait affirmé auparavant.

55. Forme plurielle de *daïmôn*.

56. Platon, *Apologie de Socrate*, 26 a – 28 a.

57. Platon, *Phédon*, 107 d-e. On retrouve la même vision du rôle *post-mortem* des *daïmonoi* dans un autre passage du *Phédon* : 113 d.

Quoi qu'il en soit, il paraît clairement assuré que Socrate considérait son propre *daimôn* comme un intermédiaire entre les dieux et lui-même et, plus généralement, entre les hommes et les dieux. À cet égard, la discussion que Socrate évoque dans le *Banquet*, entre Diotime et lui, semble avoir été décisive. Diotime le convainc qu'Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel, entre l'humain et le divin.<sup>58</sup>

Il y a donc un lien très étroit à établir entre *daimôn* et Éros. Ce lien est le suivant : le *daimôn* est porteur d'un message destiné à orienter conformément au désir du dieu la vie de celui qui le reçoit. Éros est, tout à la fois, le désir divin et le désir du divin. Il est l'amour du dieu pour l'homme et de l'homme pour dieu. Et de cet amour, c'est le *daimôn* qui est le messager. Il y a donc entre *daimôn* et Éros un rapport proprement métonymique : l'un contient l'autre. C'est pourquoi les textes platoniciens recourent presque indifféremment à l'une ou l'autre des expressions.

Mais que disait Socrate des dieux mêmes ?

### *Théologie socratique*

Ce qui se manifeste avec le plus d'évidence dans les propos de Socrate sur les dieux, c'est leur caractère critique. Le philosophe ne se satisfait nullement des propos théologiques que la culture athénienne avait hérités d'Homère et d'Hésiode d'une part, des cosmologistes « pré-socratiques » d'autre part.

Dans le *Cratyle*, Socrate explique à Hermogène que : « Les premiers hommes en Grèce reconnaissaient comme dieux seulement ceux que reconnaissent aujourd'hui beaucoup de Barbares : le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel. Parce qu'ils les voyaient toujours en course, c'est-à-dire courant (*théonta*), ils les ont surnommés *théoi* (« coureurs »), d'après cette faculté naturelle qu'ils ont de courir. »<sup>59</sup> Il n'admet pas cette vision du divin. Sans doute influencé par Anaxagore, dont il avait suivi le procès alors qu'il n'était encore qu'un adolescent, Socrate ne considère pas les astres comme des dieux. Les dieux existent, certes, mais pas sous la forme des astres. Et lorsque dans le *Banquet*, Alcibiade raconte que, à l'issue de son incroyable méditation debout qui a duré d'un lever de soleil à un autre, Socrate a fait sa prière au soleil, il énonce sa propre compréhension de l'attitude du philosophe, et non le vécu authentique de ce dernier. Socrate n'adorait pas le soleil, ni ne le priaait. Il s'inclinait, je pense, devant la présence du dieu recteur de l'Univers.

Mais Socrate n'accepte pas non plus la théologie mythologique traditionnelle héritée d'Homère et d'Hésiode. Les croyances populaires,

58. Platon, *Banquet*, 202 d.

59. Platon, *Cratyle*, 397 c-d.

attire-t-il l'attention d'Euthyphron, ne semblent pas avoir remarqué que les dieux n'ont pas d'opinion commune sur ce qui est impie et ce qui est pieux. Et que les rivalités, les querelles et même les guerres entre dieux que nous racontent les mythes sont les indices probants que ces dieux-là n'existent pas !<sup>60</sup>

Il va même encore plus loin encore : il réfute la pertinence de tout commerce avec les dieux. Il démontre au même Euthyphron l'inanité de la prière et des sacrifices : « La piété consisterait-elle en une espèce de troc que les dieux et les hommes feraient les uns avec les autres ? (...) Explique-moi quel espèce de profit les dieux peuvent bien tirer des dons qu'ils reçoivent de nous ? Les dons qu'ils font sont manifestes aux yeux de tout le monde, car nous n'avons rien de bon qu'ils ne nous aient donné. Mais en quoi profitent-ils de ce qu'ils reçoivent de nous ? »<sup>61</sup>

Et dans le *Second Alcibiade*, Socrate observe que : « Dans un premier temps, les gens font des prières pour avoir des enfants, et lorsqu'ils en ont eu, ces mêmes gens se trouvent confrontés à ce qu'il y a de pire en fait de calamités et de malheurs. Car les uns, parce que leurs enfants se plaisent dans la méchanceté, passent leur existence dans le chagrin, tandis que les autres, qui ont eu de bons enfants, mais s'en sont trouvés privés par quelque mal, n'ont pas eu plus de chance que les précédents et auraient préféré que ces enfants ne fussent jamais nés. »<sup>62</sup> C'est dire que non seulement il ne croyait pas à l'efficacité des prières et des sacrifices, mais, qu'il trouvait absurde l'idée même de demander quoi que ce soit aux dieux.

On comprend que le procès intenté par Anytos et Mélètos à l'encontre de Socrate ait eu un véritable fondement religieux. Le philosophe récuse avec détermination la validité de toute la théologie populaire de sa patrie. Il fallait donc, pour protéger la paix du peuple, qu'il en soit exclu ! Et cette exclusion était d'autant plus nécessaire que Socrate ne s'est pas contenté de récuser la théologie populaire, il a aussi témoigné explicitement d'une tout autre théologie.

Dans le *Phédon*, alors qu'il attend en prison l'heure de mourir, Socrate confie à Simmias sa façon de comprendre le chant si grandiose que les cygnes, les oiseaux d'Apollon, lancent à la face du ciel lorsqu'ils sentent s'approcher l'heure de la mort : « Pour moi, ce n'est pas la souffrance qui les fait chanter (...) ; c'est la prescience des biens qu'ils trouveront chez Hadès qui les fait chanter et se réjouir ce jour-là bien plus qu'auparavant »<sup>63</sup>. Puis, il se compare à ces cygnes : « J'estime justement

60. Platon, *Euthyphron*, 7 a – 8 a.

61. *Ibidem*, 14 e – 15 a.

62. Platon, *Second Alcibiade*, 142 b-c.

63. Platon, *Phédon*, 85 a.

que je partage avec ces cygnes le même service et que je suis consacré au même dieu ; je ne pense pas être plus mauvais devin qu'eux, car c'est du Maître que je tiens ce don, et je n'éprouve pas plus d'amertume qu'eux à me séparer de la vie »<sup>64</sup>.

Voilà une clé essentielle pour comprendre Socrate : il se déclare lui-même serviteur d'Apollon, c'est-à-dire du dieu dont le Temple est à Delphes et dont la Pythie a affirmé à Chéréphon qu'il est « le plus sage de tous les hommes ». Socrate lui-même (ou au moins Platon) comprenait sa propre vie comme celle d'un devin, d'un interprète des signes du dieu. Et le plus grand signe qu'il ait reçu, n'est-ce pas précisément l'inscription sculptée sur le fronton du Temple d'Apollon : « Connais-toi toi-même » ? Mais connaître soi-même, n'est-ce pas se connaître comme destinataire de messages divins, se connaître comme impossible à connaître, puisque toute connaissance déterminée de soi reste susceptible d'être réfutée par un divin message ? N'est-ce pas tout à la fois connaître le dieu comme inconnaissable, puisque toute théologie positive reste susceptible d'être démentie par un message du dieu ?

Socrate ne confie-t-il pas d'ailleurs à Alcibiade que : « C'est quand on connaît l'ensemble du divin que l'on est au plus près de se connaître soi-même »<sup>65</sup> ? L'humain comme le divin sont inconnaissables, tant dans leur généralité que dans leur singularité. La seule chose que l'on puisse connaître d'eux, c'est que « Tout homme bon a quelque chose de divin (*daïmonion einai*), qu'il soit mort ou vivant, et qu'il est correct d'appeler *daïmôn* ce quelque chose de divin »<sup>66</sup>. C'est pourquoi, d'ailleurs, Socrate estime que sa mission est de féconder les jeunes gens de la bonté qu'il a reçue du dieu et de faire accoucher de leur bonté les jeunes hommes qui la recèlent en eux. Tous, en effet, ne reçoivent pas la semence divine et c'est le dieu même qui indique au philosophe lesquels il peut féconder : « [Ces jeunes gens], lorsqu'ils reviennent, réclamant de m'avoir pour partenaire, à quelques-uns la chose divine qui m'arrive me retient de m'unir à eux, à quelques-autres elle me laisse le faire, et ces derniers, à nouveau donnent en abondance. Maintenant, ceux qui se font mes partenaires éprouvent aussi ceci, qui est identique pour les femmes en couches : car ils sont dans les affres, et ils sont emplis, pendant des nuits et des jours, beaucoup plus qu'elles, de quelque chose qui ne trouve pas d'issue ; et ce malaise, l'éveiller aussi bien que le faire cesser, mon art peut le faire. »<sup>67</sup>

64. Platon, *Phédon*, 85 b.

65. Platon, *Alcibiade*, 133 c.

66. Platon, *Cratyle*, 398 c.

67. Platon, *Théétète*, 151 a.

C'est ce qui, en définitive, permet à Socrate d'affirmer à ses interlocuteurs du *Phédon* que la nature des dieux n'est accessible qu'à ceux qui entreprennent de philosopher : « Mais pour la nature des dieux, si l'on ne s'est pas occupé de philosopher et si l'on n'est pas parfaitement pur au moment du départ, il n'est pas permis d'arriver jusqu'à elle ; ce n'est permis qu'à celui qui aime apprendre »<sup>68</sup>. Dans cette phrase, Platon distingue les *philosophèsanti* (« ceux qui philosophent ») des *philomatheî* (« ceux qui aiment apprendre »). On comprend toutefois que le véritable philosophe est précisément celui qui aime apprendre, c'est-à-dire celui qui sait qu'il ne sait pas. En un mot : le sage.

Et qu'apprennent « ceux qui aiment apprendre » ? Tout simplement ceci : « Un dieu n'est injuste d'aucune façon, sous aucun aspect, mais entièrement juste, au plus haut degré, et il n'y a rien qui lui soit plus semblable que celui d'entre nous qui pourrait à son tour devenir le plus juste possible »<sup>69</sup>. Et Socrate ajoute que devenir ou non le plus juste possible, c'est ce qui caractérise soit l'habileté d'un homme au vrai sens de ce mot, soit son insignifiance qui le rend indigne du nom d'homme. Car « savoir cela, c'est la véritable compétence, la véritable excellence ; l'ignorer, c'est une sottise manifeste et du vice »<sup>70</sup>.

La « nouveauté » de cette théologie n'a pas échappé aux adversaires de Socrate et ils en ont fait le principal chef de leur acte d'accusation. Socrate lui-même ne pouvait se récuser sans se renier. Il a donc assumé avec courage sa destinée, convaincu qu'il était que le dieu — qui ne l'avait pas dissuadé de se présenter au tribunal — lui offrait cette dernière occasion de lui rendre un décisif témoignage.

Il reste deux points à clarifier avant de conclure. Tout d'abord, concernant le divin, la question du singulier et du pluriel. Parfois, Socrate parle du dieu, parfois des dieux. Je forme pour ma part l'hypothèse que Socrate était monothéiste, sinon pourquoi aurait-il parlé certaines fois « du » dieu ? Mais Socrate considérait que le dieu est inconnaissable et admettait par conséquent toutes sortes de noms pour le désigner. Socrate serait donc monothéiste sur le fond et polythéiste pour la forme. Non pas qu'il ait cru à l'existence de plusieurs dieux, mais bien qu'il ait admis que plusieurs chemins étaient praticables par « ceux qui aiment apprendre ».

Le dernier point est relatif à la fin du *Phédon*. Socrate a bu la ciguë et le poison commence à faire son effet. Déjà ses membres inférieurs sont raides et froids et le bas-ventre refroidit. Bientôt le cœur sera atteint et Socrate partira. Il le sait et dit à Criton : « Nous devons un coq à Esculape.

68. Platon, *Phédon*, 82 b-c.

69. Platon, *Théétète*, 176 c.

70. *Ibidem*.

Payez cette dette, ne soyez pas négligents ! »<sup>71</sup> Serait-ce l'ultime faiblesse d'un homme qui réfutait prières et sacrifices ? Nullement ! Il ne s'agit pas de tenter d'infléchir le dieu, mais de le remercier, de lui rendre un dernier hommage. Le coq — que d'ailleurs Criton lui promet de ne pas oublier — est le dernier témoignage de l'amitié qui lie Socrate avec le dieu. Dans la culture grecque classique, Esculape est le dieu de la médecine et le coq le symbole de la vigilance. Il était d'usage d'offrir un coq à Esculape quand, après une pénible maladie, l'on recouvrait la santé. Il ne serait pas faux de comprendre que Socrate veut ainsi remercier le dieu de le libérer de la maladie en quoi a consisté à ses yeux sa vie terrestre. Mais je forme l'hypothèse que l'on peut aller plus loin, en totale congruence avec la vie de Socrate : Esculape n'est-il pas le fils d'Apollon, le fils *du* dieu dont Socrate est le serviteur ? Lui offrir ce coq, n'est-ce pas le remercier de lui avoir permis — en ne l'empêchant pas de se rendre au tribunal et d'y faire sa provocante déposition — de rester, jusqu'au bout, fidèle à son destin ?

### *Différences d'avec la théologie platonicienne*

Cette brève évocation de la théologie « négative »<sup>72</sup> de Socrate était nécessaire pour la dégager de la gangue dans laquelle Platon, et après lui toute une tradition chrétienne) semble l'avoir enfermée. En effet, la théologie propre de Platon, qu'il exprime naturellement dans ses plus récents *Dialogues*, manifeste de toute évidence un retour aux affirmations de Parménide sur les propriétés de l'Être.

Parménide, dans son poème *De la Nature*, explicite, en effet, ainsi les propriétés de l'Être : « L'Être est et le non-être n'est pas ». Et l'Être, précisément en tant qu'il est, est tout à la fois : « inengendré », « impérissable », « entier », « unique », « inébranlable », « sans terme », « maintenant-éternel », « tout entier ensemble », « un » et « continu ».<sup>73</sup> Cette caractérisation parménidienne de l'Être sera reprise par toute une tradition chrétienne inspirée de Platon. Cela n'a rien d'étonnant, puisqu'on la retrouve explicitement chez ce dernier.

71. Platon, *Phédon*, 118 a.

72. O appelle « négative » toute forme de théologie qui se fonde non pas sur ce qu'il serait possible de dire positivement du dieu (qu'il est bon, éternel, tout puissant, etc. ; voir les propriétés de l'être recensées par Parménide), mais sur le fait qu'il est, en rigueur de termes, impossible d'en dire quoi que ce soit de vérifiable. Un des plus grands Maîtres de la théologie négative est Johannes Eckhart von Hochheim (dit « Maître Eckhart »), un des plus grands mystiques du Moyen Âge. Voir à ce sujet : J.-François Malherbe, « Souffrir Dieu », *La prédication de Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Théologies », 1994 (2<sup>e</sup> édition, 2004).

73. Diels-Kranz, *Parménide : Fragment VIII*.

On trouve en effet, tout au long de la *République*, du *Parménide*, du *Philèbe*, du *Timée* et des *Lois*, toute la série des caractéristiques parméniennes de l'Être, reformulée sur le monde anthropocentrique, à la différence près qu'elles sont rapportées au dieu plutôt qu'à l'Être : la divinité est parfaite et ne se transforme pas<sup>74</sup>, la divinité ne saurait ni se tromper, ni nous tromper<sup>75</sup>, la divinité est omnisciente<sup>76</sup>, la divinité ne connaît ni plaisir, ni douleur<sup>77</sup>, la divinité est providence<sup>78</sup>, etc.

Cette trop brève évocation n'a pour but que de souligner, par contraste, toute l'originalité de la théologie de Socrate. Elle est si peu compatible avec les superstitions de la religion populaire, qu'il faudra attendre les plus lucides des Pères de l'Église, comme Irénée de Lyon ou Ambroise de Milan, pour en retrouver un écho chez les théologiens.

Finalement, la théologie socratique se résume en une phrase d'une exceptionnelle beauté, que j'emprunte à Maître Eckhart : « Dieu est plus proche de l'âme qu'elle ne l'est d'elle-même »<sup>79</sup>. Autrement dit, et pour l'exprimer dans un langage qui évoque celui de la *Bible* plutôt que celui du philosophe grec : le dieu et l'homme sont l'un pour l'autre le miroir de leur être propre : l'incognoscibilité.

## Eudémonique<sup>80</sup>

### L'eudémonisme

En éthique, Socrate est le créateur d'un principe qu'adopteront presque tous les philosophes de l'Antiquité classique. Gregory Vlastos, dans la magistrale étude qu'il a consacrée au rôle de l'ironie dans l'éthique socratique<sup>81</sup>, qualifie ce principe d'« axiome eudémoniste », du mot grec *eudaimonia*, que l'on traduit habituellement par bonheur, mais que l'on pourrait rendre également par bien-être ou, mieux encore, selon l'étymologie, par « accord avec le daïmôn ». Cet axiome peut être formulé comme suit : « Vivre quotidiennement sa vie en accord avec le daïmôn est l'objet du désir de tous les humains ; c'est la fin ultime, le *telos*, de tous leurs actes

74. Platon, *République*, II, 379 e – 381 b.

75. *Ibidem*, 381 b – 382 c.

76. Platon, *Parménide*, 134 c-e.

77. Platon, *Philèbe*, 33 b.

78. Platon, *République*, II, 365 d-e.

79. Maître Eckhart, *Sermons*, volume I, sermon 10 (traduction française de Jeanne Ancellet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, p. 107.

80. L'adjectif *eudémonique* signifie : relatif au bonheur et, plus précisément, du point de vue de l'étymologie : relatif à la vie (-que) en harmonie (eu-) avec le daïmonion (-démon-).

81. Gregory Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1996.

rationnels ». Cela signifie que, lorsqu'on me demande pourquoi je fais  $x$ , et que je réponde en vue de  $y$ , on pourra me poser la même question à propos de  $y$ , puis de  $z$ , et ainsi de suite jusqu'à ce que j'arrive à la motivation ultime qui, toujours, sera le bonheur que je désire, c'est-à-dire cette unité radicale de ma conscience avec mon être.

Mais cet axiome ne précise pas en quoi consiste concrètement ce bonheur universellement désiré. Si la plupart des philosophes anciens acceptent l'axiome, leurs opinions divergent à propos de la définition du bonheur. Platon, Aristote, Épicure, Cicéron et Sénèque construiront leurs propres réponses à la question de la définition du bonheur. Socrate, quant à lui, affirme la souveraineté de la vertu de justice : « Mais pour nous, puisque le raisonnement nous y force, déclare-t-il à Criton dans sa prison, la seule chose que nous devrions envisager, c'est [...] si nous agissons avec justice [...] ou si, en vérité, nous commettrons une injustice [...]. Et s'il devenait évident que cette action est une injustice, alors le fait qu'en restant ici, je devrais mourir ou subir quoi que ce soit d'autre, ce fait ne devrait pas être mis dans la balance face au risque d'agir d'une façon injuste. »<sup>82</sup> Socrate se donne comme règle inflexible de la vie quotidienne la subordination de son confort, de sa sûreté, de sa vie même à l'autorité de la vertu, c'est-à-dire, encore une fois, à l'harmonie (*eu-*) avec la voix divine qui parle en lui (*-daimôn*). Comme on l'a vu plus haut, il va jusqu'à déclarer, dans le *Gorgias*, préférer subir lui-même une injustice plutôt que d'en faire subir une à quelqu'un d'autre.<sup>83</sup> Il va même plus loin : ne déclare-t-il pas à ses juges qu'« aucun mal ne peut arriver à un homme bon, que ce soit dans la vie ou dans la mort »<sup>84</sup> ? Et de nouveau dans le *Gorgias*, il soutient que « l'être (homme femme) doté d'une bonne nature morale est heureux, mais que l'être injuste et méchant est malheureux »<sup>85</sup>.

Socrate semble donc exiger que toutes les valeurs qui, d'après son estimation, sont strictement non morales (comme le confort, la santé, la belle apparence, la richesse...), aient une influence nulle sur le bonheur. Mais en réalité, sa position est plus nuancée. Il reconnaît, en effet, les valeurs non morales comme des constituants authentiques du bonheur.<sup>86</sup> Il précise toutefois qu'il s'agit de valeurs à ne prendre en considération que pour opter entre deux lignes d'action aussi compatibles l'une que l'autre avec la vertu. Si l'une des deux devait s'avérer incompatible avec la vertu, il faudrait impérativement opter pour l'autre, quelles que soient

82. Platon, *Criton*, 48 c-d.

83. Platon, *Gorgias*, 469 b.

84. Platon, *Apologie de Socrate*, 41 c.

85. Platon, *Gorgias*, 470 e.

86. *Ibidem*, 467 e – 468 b ; 499 c – 500 a.

les valeurs non morales associées à la première. Ce n'est qu'une fois qu'on a satisfait aux exigences de la vertu que les valeurs non morales sont des guides pour orienter notre choix devant une alternative.<sup>87</sup>

C'est ainsi que Socrate articule l'un à l'autre l'axiome eudémoniste et la souveraineté de la vertu, dans une philosophie que nombre de manuels qualifient d'intellectualisme moral, pour souligner la conviction socratique que nul ne fait le mal sinon par ignorance de soi-même.

N'est-ce pas, en effet, de ne pas se connaître soi-même (c'est-à-dire faire la sourde oreille à la voix divine qui parle en nous) qui est la source de tous nos maux ? Qui se connaît soi-même ne suit-il pas nécessairement les indications de la voix du divin en lui, que sa raison critique lui donne le pouvoir d'interpréter harmonieusement, c'est-à-dire à partir de l'exigence de la vertu ? Et cette raison critique ne s'exerce-t-elle pas le mieux par la pratique du dialogue ?

Selon le portrait qu'en dessine Diotime dans le *Banquet*, on s'en souvient, Éros est un *daimôn* indéfinissable, inclassable, comme l'est d'ailleurs Socrate lui-même.<sup>88</sup> Il n'est ni dieu, ni homme, ni beau, ni laid, ni sage, ni insensé, ni bon, ni mauvais. Mais il est désir, parce que, comme Socrate, il a conscience de ne pas être beau et de ne pas être sage. C'est pourquoi il est philosophe, amoureux de la sagesse, c'est-à-dire désireux d'atteindre un niveau d'être qui serait celui de la perfection divine. Il est désir de sa propre perfection.<sup>89</sup> Ainsi donc, nous retrouvons, dans l'éros socratique, la même structure fondamentale que dans l'ironie : une conscience dédoublée qui ressent passionnément qu'elle n'est pas ce qu'elle devrait être. C'est de ce sentiment de séparation et de privation que naît l'Amour.<sup>90</sup>

La tâche du dialogue consiste essentiellement à montrer les limites du langage, l'impossibilité pour le langage de communiquer l'expérience morale et existentielle. Mais le dialogue lui-même, en tant qu'événement, qu'activité spirituelle, a déjà été une expérience morale et existentielle.

Pour Socrate, il s'agit, pour le dire dans un vocabulaire qui n'est pas le sien, d'assumer « le manque », c'est-à-dire la solitude, la finitude et l'incertitude de l'humaine condition. C'est ainsi que je comprends son affirmation que le philosophe doit être le propre artisan de sa sagesse : *autourgos tès philosophias*<sup>91</sup>. Il s'agit, en bon héraclitéen et comme il avait coutume de le faire, même à l'issue des banquets les plus arrosés, de veiller jusqu'à l'aube et de poursuivre ensuite sa journée en toute conscience.

87. Platon, *Euthydème*, 278 e – 282 d ; *Ménon* 87 e – 88 e.

88. Platon, *Banquet*, 203-204.

89. Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 51.

90 *Ibidem*, p. 53.

91. Xénophon, *Le Banquet*, I, 5 (cité par Jean Brun, 1992, p. 24).

### *Le refus de la loi du « talion »*

Comme tout ce qui est bon, la justice selon Socrate est ineffable, mais on peut la vivre. Comme Wittgenstein le dira au XX<sup>e</sup> siècle : « Ce qui ne peut se dire peut se montrer ». La « théologie » de Socrate comporte des conséquences du plus haut intérêt en matière de justice. Sa contribution, au sens de la justice, en Grèce, à l'âge classique, consiste en son refus déterminé de la loi du talion. Par contre, la limite de ses positions en matière de justice se marque dans son acceptation de la discrimination entre les citoyens d'une part et, d'autre part, les femmes, les étrangers et les esclaves. Il ne met pas en cause, en effet, que seuls les premiers soient sujets de droit.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas une petite innovation que son refus du talion comme principe moral. La loi du talion, c'est : « œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, coup pour coup »<sup>92</sup>. Il est à remarquer que ce principe impose déjà une limite à la vengeance : il faut qu'elle soit proportionnée à l'offense. Cette proportion donne forme à la distinction entre punition et vengeance, ce que l'on peut considérer comme une conquête majeure de l'esprit humain dans son long cheminement de la barbarie vers la civilisation.

Dans le *Ménon*, l'interlocuteur de Socrate résume bien la mentalité commune à Athènes à ce sujet : « Socrate, si tu veux savoir ce qu'est la vertu virile, la voici : c'est être capable de conduire les affaires de la cité en faisant du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, tout en veillant à ne pas être lésé soi-même »<sup>93</sup>. Et Vlastos observe que la plus ancienne définition de la « justice » dont on ait gardé trace, et qu'Aristote attribue aux Pythagoriciens<sup>94</sup>, assimile celle-ci à un « subir en retour », que l'on traduit trop souvent de nos jours par « réciprocité », qui n'en est qu'une forme affaiblie.

Mais Socrate, lui, considère que « le talion est une fraude, que sa justice est une imposture »<sup>95</sup>. À Criton, qui le presse de s'évader de la prison après sa condamnation, Socrate enseigne encore qu'« il ne faut jamais faire du tort en retour, ni faire du mal à aucun être humain, quoi qu'il nous ait fait subir »<sup>96</sup>. Pourquoi ? L'argument de Socrate est renversant pour des oreilles athéniennes : « Il y en a bien peu qui pensent ou penseront ainsi. Et ceux qui pensent ainsi et ceux qui ne pensent pas ainsi ne

---

92. *La Bible, Livre de l'Exode*, chap. 21, vv. 24-25.

93. Platon, *Ménon*, 71 c.

94. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1132 b, 21-27.

95. Gregory Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1996, p. 270.

96. Platon, *Criton*, 49 c.

peuvent pas avoir de délibération en commun. Nécessairement, ils doivent se mépriser les uns les autres, en considérant leurs délibérations respectives. »<sup>97</sup> Autrement dit : Le talion est une fraude parce que le dialogue est impossible avec quelqu'un qui en accepte le principe (et *a fortiori* entre deux interlocuteurs qui l'acceptent) ! Or, là où le dialogue n'est pas possible, la raison ne fait-elle pas défaut, elle aussi ?

Le désaccord entre des interlocuteurs, l'un qui accepte le principe du talion, l'autre qui le considère comme une injustice, crée entre ces deux personnes « un abîme qu'il sera impossible de combler lorsqu'il s'agira de décider ce qui doit être fait »<sup>98</sup>.

En termes socratiques, l'idée d'un homme juste faisant tort à quelqu'un, ami ou ennemi, est à proprement parler « impensable »<sup>99</sup>. « Le plus important n'est pas de vivre, mais de bien vivre. »<sup>100</sup> « Bien vivre », c'est « vivre selon la justice » c'est-à-dire, à tout le moins, s'abstenir de l'injustice. « On ne doit jamais commettre d'injustice. [...] On ne doit donc pas, non plus, répondre à l'injustice par l'injustice. [...] Et rendre le mal pour le mal, cela n'est pas juste. [...] C'est qu'entre faire du mal aux gens et être injuste, il n'y a pas de différence. [...] Entre ceux qui sont de cet avis et ceux qui ne le sont pas, il n'y a pas d'entente possible, et ils ne peuvent que se mépriser en voyant qu'ils prennent des directions opposées. »<sup>101</sup>

Aristote, qui fera l'éloge du talion, marquera un recul à cet égard : « Il est noble de se venger de ses ennemis et de ne pas composer avec eux, car rendre la pareille est juste et le juste est noble, et ne pas s'avouer vaincu relève du courage »<sup>102</sup>.

### *L'expérience vivante de la conscience*

Le point absolument capital dans cette méthode ironique est le chemin parcouru ensemble par Socrate et son interlocuteur. Socrate feint de vouloir apprendre quelque chose à son interlocuteur : c'est là que réside exactement l'autodépréciation ironique. Mais, en fait, alors qu'il semble s'identifier avec son interlocuteur, entrer totalement dans son discours, c'est finalement l'interlocuteur qui, inconsciemment, entre dans le discours de Socrate, s'identifie à Socrate, c'est-à-dire à l'aporie et au doute, car Socrate ne sait rien, il sait seulement qu'il ne sait rien. À la fin de la discussion, l'interlocuteur n'a donc rien appris. Il ne sait même plus rien.

97. Platon, *Criton*, 49 d.

98. Gregory Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Aubier, Paris, 1996, p. 271.

99. *Ibidem*, p. 273.

100. Platon, *Criton*, 48 a.

101. *Ibidem*, 49 b-d.

102. Aristote, *Rhétorique*, 1367 a 19-20.

Mais, pendant la discussion, il a expérimenté ce qu'est l'activité de l'esprit ; mieux encore, il a été Socrate lui-même, c'est-à-dire l'interrogation, la mise en question, le recul par rapport à soi, c'est-à-dire, finalement, la conscience. Tel est le sens profond de la maïeutique socratique.<sup>103</sup>

Kierkegaard écrivait : « Le disciple est l'occasion pour le maître de se comprendre lui-même ; le maître est l'occasion pour le disciple de se comprendre lui-même. À sa mort, le maître n'a rien à prétendre sur l'âme du disciple, pas plus que le disciple sur celle de son maître... La meilleure façon de comprendre Socrate, c'est de comprendre qu'on ne lui doit rien, c'est cela que préfère Socrate et qu'il est beau d'avoir pu préférer. »<sup>104</sup> Ainsi, l'interlocuteur de Socrate prend conscience du problème vivant qu'il est lui-même pour lui-même. Ainsi devient-il l'authentique  *sujet*  de sa propre existence.

« La justice ne se définit pas, elle se vit. Tous les discours du monde ne pourront exprimer la profondeur de la décision de l'homme qui choisit d'être juste. Mais toute décision humaine est précaire et fragile. En choisissant d'être juste dans tel ou tel acte, l'homme a le pressentiment d'une existence qui serait juste, d'une manière plénière. Ce serait celle du Sage. Socrate a conscience de n'être pas sage. Il est non pas un *sophos*, mais un *philo-sophos*, non pas un sage, mais quelqu'un qui désire la sagesse parce qu'il en est privé. [...] De ce sentiment de privation naît un immense désir. »<sup>105</sup>

Chez Socrate, le *daïmôn* intérieur exprime ce par quoi le langage se rattache à une transcendance qui le dépasse, mais qui le fonde. Le *daïmôn* ne dicte jamais des chemins à suivre, il n'indique pas la voie, c'est à l'homme lui-même de la découvrir dans la mesure où le *daïmôn* signale les impasses ; il arrête Socrate devant les chemins où il ne pourrait pas progresser vers cet incommunicable sur lequel repose toute communication. « Le langage est la vocation même de l'homme, il est ce qui l'appelle et ce par quoi l'homme répond. »<sup>106</sup> Le but du dialogue socratique, qui bien souvent s'achève sur une interrogation, est précisément de permettre à Socrate de détruire le maître dans le disciple, de façon à faire naître en celui-ci le désir d'une véritable maîtrise intérieure, d'une *egkrateia*<sup>107</sup>

103. Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 28.

104. Sören Kierkegaard, *Riens philosophiques*, traduction française de Ferlov et Gateau, Paris, Gallimard, 1948 (cité par Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 29-30).

105. Pierre Hadot, *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 37-38.

106. Jean Brun, *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, p. 90.

107. L'*egkrateia*, c'est l'*empowerment*, terme anglais qui se traduit en français par « autonomisation » ou « capacitation ». Il désigne la prise en charge de l'individu par lui-même, de sa destinée économique, professionnelle, familiale et sociale.

le conduisant à l'autonomie que seul le « connais-toi toi-même » peut lui conférer.<sup>108</sup>

Pour Socrate, la pensée n'est pas un *cogito* solipsiste, mais plutôt l'événement tissé par deux interlocuteurs s'accompagnant mutuellement dans leur recherche de leur véritable identité spirituelle. L'*alter ego* est donc toujours présent dans la réciprocité de l'accompagnement mutuel, le dialogue est auto-réparateur et la vérité est de l'ordre de l'événement. À cet égard, Descartes marquera un recul sévère.

## Conclusion

La tradition occidentale semble quasi-unanime à considérer Socrate comme étant le « père de la philosophie ». Après Jan Patočka<sup>109</sup>, Sarah Kofman<sup>110</sup> s'est interrogée sur l'histoire de cette canonisation. Du moins prend-elle en compte quelques-uns des principaux avatars de la figure socratique à travers les philosophies de Platon, de Hegel, de Kierkegaard et de Nietzsche.

Platon, écrit-elle, fait de Socrate « un prête-nom prestigieux pour la promotion de thèses audacieuses qu'il préférerait abriter sous l'autorité de son maître »<sup>111</sup>. Cette façon de voir ne rend pas justice à la profonde originalité de Socrate telle que j'ai tenté de la dégager de sa gangue platonicienne. Socrate n'est pas qu'un prête-nom. C'est un penseur original et surtout, je crois l'avoir montré, un accoucheur de la transcendance au cœur même de l'humain.

La leçon hégélienne vue par Sarah Kofman : si Socrate est une figure grandiose de l'histoire de la philosophie, il n'en est pas moins une simple figure appartenant à un moment nécessaire de la dialectique, nécessairement dépassable et dépassé. Hegel fait selon les besoins de « sa » cause : celle de l'Esprit absolu.<sup>112</sup> Jan Patočka était plus nuancé : pour Hegel, à première vue, Socrate est un héros qui a découvert et propagé le plus haut principe spirituel : la subjectivité infinie comme infinité de la subjectivité ! Socrate affirme que l'humain ne peut accepter une vérité extrinsèque et, tout au contraire, doit la mettre au jour par son propre travail intérieur. De plus, la vie de Socrate témoigne de l'authenticité de son

108. Jean Brun, *Socrate*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, p. 56.

109. Jan Patočka, *Socrate* (a cura di Giuseppe Girgenti e Martin Cajthaml), Milano, Bompiani, coll. « Testi a fronte », 2003.

110. Sarah Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989.

111. *Ibidem*, p. 15.

112. *Ibidem*, p. 16-17.

travail intérieur qu'elle socialise. C'est d'ailleurs ce qui rend éminemment tragique la figure socratique. Socrate est un innocent affronté à la souffrance d'une injuste et terrible condamnation. La liberté qu'il enseigne en la vivant et qu'il vit en l'enseignant se heurte à la force religieuse de la polis aux yeux de laquelle il est coupable de subversion. Avec son évangile de la liberté, Socrate s'est rendu coupable de détruire les certitudes traditionnelles de la Cité d'Athènes. Son *daimôn* est tout intérieur et s'oppose radicalement à la divinité traditionnelle siégeant au sommet de l'Olympe. Finalement, ce ne sont ni Socrate, ni la Cité d'Athènes qui posèdent, pour Hegel, la vérité, mais seulement l'avenir qui les dépassera tous deux.<sup>113</sup> Comme je l'ai reconnu d'emblée, je dois beaucoup à Jan Patochka, que ses amis pragois surnommaient le « Socrate tchèque » d'ailleurs. Ce vigoureux dissident n'est-il pas mort, au même âge que Socrate, des suites d'un brutal interrogatoire policier ?<sup>114</sup>

Selon Sarah Kofman, toute l'interprétation de Kierkegaard consiste à montrer que le vide de pensée est le corrélat de l'ironie et de la méthode maïeutique. Il conçoit un Socrate ironiste qui n'aurait rien à affirmer en propre que le rien.<sup>115</sup> De son côté, Jan Patochka souligne, contre Hegel, que Sören Kierkegaard, dans son traité *Du concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* — qui était d'ailleurs sa thèse de doctorat —, prend la défense de Socrate comme penseur singulier. Socrate n'est pas, comme le prétend Hegel, une petite roue dentée dans l'immense mécanique de l'histoire du monde. C'est un penseur personnel dont le destin tragique est la conséquence de sa juste pratique de l'ironie, c'est-à-dire de sa pratique provocatrice visant à faire triompher l'ironie éternelle des déterminations historiques sur le destin des individus. La liberté socratique se retourne contre son instigateur comme un médicament absorbé en doses trop fortes provoquerait la mort qu'il était censé écarter. L'éthique de Socrate, comme on peut la lire dans ses réponses à Criton, consiste à accepter radicalement cette sienne finitude comme figure emblématique de la finitude universelle caractéristique de l'humaine condition à laquelle est affronté chacun des humains.<sup>116</sup>

113. Jan Patochka, *Socrate*, Milano, Bompiani, coll. « Testi a fronte », 2003, p. 75-81.

114. Jan Patochka naquit en 1907. Il signa avec Vaclav Havel, notamment, la Charte '77 et devint l'un de ses premiers porte-paroles. Il s'en est suivi une persécution policière constante. Après un interrogatoire particulièrement difficile, Patochka dut être hospitalisé et mourut d'une hémorragie cérébrale le 13 mars 1977. La Charte '77 fut une pétition des dissidents qui s'opposaient au processus de « normalisation » de la société tchécoslovaque. Ils rappelaient publiquement au gouvernement de Prague l'engagement à respecter les droits de l'homme qu'il avait signé à la Conférence d'Helsinki, en 1975.

115. Sarah Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, p. 16-17.

116. Jan Patochka, *Socrate*, Milano, Bompiani, coll. « Testi a fronte », 2003, p. 83-89.

Quant à Nietzsche, guidé par un flair généalogique à nul autre pareil, il s'efforce, selon Sarah Kofman, d'opérer comme par jalousie le divorce du couple Platon-Socrate en détectant ce qui, dans les dialogues de l'aristocrate Platon, dégage encore une odeur plébéienne trop plébéienne. Depuis *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* jusqu'au *Crépuscule des idoles*, d'un texte à l'autre et parfois dans les mêmes textes, Nietzsche forge plusieurs figures plus ou moins contradictoires de Socrate afin de résoudre l'extraordinaire énigme qu'il représente et qui laisse le philologue bâlois dans un embarras non moins extraordinaire à chaque fois qu'il y revient.<sup>117</sup> Jan Patochka avait déjà souligné, d'autre part, combien Nietzsche considérait Socrate avec mépris : « Son être n'est qu'une incarnation de banalité, de bassesse et de vulgarité » ; « Il détruit l'art, la vie et l'instinct ». Cette attaque n'a pas empêché Nietzsche d'admettre lucidement que Socrate lui est si proche qu'il combat véritablement à ses côtés à partir d'intérêts pourtant opposés. Nietzsche se reconnaît donc héritier de Socrate et de ses ambivalences.<sup>118</sup>

Les lectures les plus célèbres de Socrate, poursuit Sarah Kofman, ont toutes tenté de répondre à ces questions, d'arraisonner Socrate en forgeant, chacune à sa manière, un ou plusieurs Socrate(s) à leur(s) image(s). Mais Socrate échappe à toute catégorie convenue, il résiste — c'est cela sa maîtrise — à toute maîtrise.<sup>119</sup> C'est pourquoi, dans toutes ces interprétations et à travers la diversité de celles-ci, ce qui nous importe, ce n'est pas tant d'en trouver une, la « vraie », qui nous livrerait enfin un « Socrate réel », pieds et poings liés, mais c'est plutôt de réaliser qu'elles exhibent l'impossibilité d'une lecture qui ne soit pas, quelle que soit la manière dont elle s'y prenne, « une fiction réappropriatrice ».<sup>120</sup>

C'est une telle « fiction réappropriatrice » que je viens de dessiner. Je l'offre à mes lecteurs comme le témoignage de l'amitié qui me lie au premier Philosophe d'Athènes. Et, sur la question de savoir si celui-ci est bien le « père de la philosophie », je rejoins volontiers la position de Jean-Noël Duhot : « Si l'on salue en Socrate le père de la philosophie, c'est en grande partie pour de mauvaises raisons, qui cachent les bonnes »<sup>121</sup>.

Les mauvaises raisons consistent, à mon sens, à voir en lui le fondateur du rationalisme philosophique. Les bonnes raisons à voir en Socrate un praticien de la philosophie, un artisan de la raison au service du dieu.

117. Sarah Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, p. 17-18.

118. Jan Patochka, *Socrate*, Milano, Bompiani, coll. « Testi a fronte », 2003, p. 97-101.

119. Sarah Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, p. 20.

120. *Ibidem*, p. 21.

121. Jean-Noël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Bayard Éditions, 1999, p. 6.

Et en ce sens, Socrate, bien plutôt que d'être le père de la philosophie, est, dans la tradition gréco-latine, le premier praticien de la « théologie négative », le premier gardien de la transcendance du divin au cœur de la transcendance de l'humain.

## REFERENCES

- ADORNO, Francesco — *Introduzione a Platone*, Roma, Editori Laterza, 1978, 2008.
- BONNARD, André — *Civilisation grecque*, 3 tomes, Lausanne, La Guilde du Livre, 1954, 1954, 1959 (le chapitre X du tome II est intitulé : *L'énigme de Socrate*, pp. 263-297).
- BRISSON, Luc — *Lectures de Platon*, Paris, Librairie philosophique Joseph Vrin, 2000 • *Platon. Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008, 2204 pages.
- BRUN, Jean — *Socrate*, 10<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, P.U.F. , coll. « Que sais-je ? », 1992.
- DIXSAUT, Monique — *Platon. Le désir de comprendre*, Paris, Librairie philosophique Joseph Vrin, 2003.
- DUHOT, Jean-Noël — *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Bayard Éditions, 1999.
- FRIEDLÄNDER, Paul — *Platon*, 3 volumes, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1964-1975.
- HADOT, Pierre — *Éloge de Socrate*, Paris, Éditions Allia, 1998.
- IANNOTTA, Giuseppe, Alberto MANCHI, Daniela PAPITO — *Platone. Opere complete con il testo greco curato da John Burnet*, CD-ROM, Roma, Editori Laterza, 2008.
- JOUANNA, Danielle — *Aspasie de Milet, égérie de Périclès*, Paris, Fayard, 2005.
- KIERKEGAARD, Sören — *Du concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, in : *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, pp. 1-297.
- KOFMAN, Sarah — *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989.
- NIETZSCHE, Frédéric — *Socrate et la tragédie*, in *Œuvres*, tome I, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 2000, pp. 150-163.
- PATOCHKA, Jan — *Socrate* (testo ceco e traduzione italiana di Martin Cajthaml a fronte, « Testi a fronte »), Milano, Bompiani, 2003 (l'original tchèque date de 1947).
- SAUVAGE, Micheline — *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1956.
- VLASTOS, Gregory — *Socrate. Ironie et philosophie morale* (traduit de l'anglais par Catherine Dalimier), Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1994.



# THE METAMORPHOSES OF THE SOTERIOLOGICAL ARCHETYPE

**Vasile Chira**

PhD in Philosophy, Lecturer at the “Andrei Șaguna” Faculty of Theology,  
“Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania

vasilechira@gmail.com

In 1909, Jung was invited together with Freud to give a series of lectures at the Clark University of Worcester, Massachusetts. He told the father of psychoanalysis about a strange dream of his, one the interpretation and, obviously, assumption of which led at length to the split between the younger Jung and Sigmund Freud. Jung had dreamed that he was living on the top level of an old, but elegantly decorated house. Amazed by the fact that he was the owner of such a house, he came down to examine the ground floor. There, things looked even older. Then, casting a look at the floor, he discovered a hook in one of the stone slabs. Giving it a pull, the slabs rose, and some stone stairs showed up before his eyes, leading to the depths. Climbing down those steps, he entered a cave dug in the rock. Down, in the dust, he saw bones and potsherd and, among them, two human skulls half-disintegrated by the weather.<sup>1</sup>

The house was an analogue of the soul. The top-floor room stood for his conscious life. The ground floor was his personal unconscious mind, and the basement — the collective unconscious. Upon this vision did C.G. Jung build his original psychological system, whose importance in the psychic field was the equivalent to the discovery of the quanta in Physics or to the decipherment of the human genome in Genetics.

The collective unconscious is made up of “identical psychic structures”, inborn neuro-psychic nuclei, that Jung called archetypes. These represent nothing else but the ancient heritage of humanity. If Sigmund

---

1. See Anthony Stevens, *Jung* (translated from English by Oana Vlad), Bucharest, Humanitas, 2006, pp. 54-55.

Freud<sup>2</sup> discovered the subjective personal unconscious, Jung talked about a suprapersonal layer, inventorying the fundamental experiences of the human being. Archetypes are responsible for the mythologems, thoughts, images, ideas, and similar emotions, irrespective of race, culture, epoch, geography, social situation, or faith.

The objectivity of the collective unconscious is all more so as in its structure there are elements never activated at the individual, conscious, level, unlike the personal unconscious, whose contents were at one time made conscious by the individual. Jung identified several such “primordial images” of the collective unconscious: the anima, the animus, the persona (the social archetype), the shadow, the child and the divine virgin archetype, the self archetype, the mother archetype etc.

Some of the religious founders (the Buddha and Jesus) were regarded by Jung as symbols of the self archetypes. We fully agree to this thesis, but we consider that Jung would have been even more inspired if, besides associating the names of some founders of religions with the symbol of the self, he had seen in their lives and their doctrines metamorphoses, reiterations and the bringing up-to-date of another archetype: the *soter*. That is precisely the archetype (unidentified and, therefore, only tangentially theorized by Jung) we will deal with in the present study.

The promise made by God in Eden, after the fall of the primordial couple: “I shall put enmity between you and the woman, and between your offspring and hers; it will bruise your head and you will strike its heel” (*Genesis*, 3, 15), the protogospel, as it is named by theologians, concurs with the moment of enunciating, disseminating the soteriological archetype in a human being’s mind, an archetype that throughout history has displayed polymorphism: the Ma’At principle and deification of the Pharaohs with the Egyptians, Zoroaster’s domination over Angro-Mainyu and the restoration of Creation through Saoshiant with the Iranians, the Messianic ideal with the Jews, Prometheus, Orphism, Pythagorism, the immortality of the soul and the Platonic theory of the transcendence of the idea of “good” with the Greeks, the Buddha’s concept of release, the Christian soteriological message, the revelation of Muhammad on the Hira Mountain etc., as we find these things related in the great books of spirituality: *The Egyptian Book of the Dead*, the *Avesta*, the *Thora*, the *Tripitaka*, the *New Testament*, the *Koran*.

Although firm as an element of the unconscious, the soteriological archetype, like other archetypes, has changed its content down through

---

2. Freud was not the first to speak of the unconscious as a dimension of the human psyche. It is sufficient here to mention Schopenhauer. Freud’s indisputable merit is to have theorized and emphasized the impact of this egological level on conscious life.

history. From the archaic soteriological scenarios (Persian, Chinese, or Indian) going through supreme epiphany, achieved in the Person of Jesus Christ, down to Muhammad, the soteriological archetype has undergone a series of complementary and, after all, necessary metamorphoses. The soteriological archetype manifested itself coherently in the lives and the doctrinal principles of great founders of religions (*soters*): Zoroaster, Confucius, Lao-Tse, Mani, the Buddha, Moses, Jesus, or Muhammad, and remained veiled in various mythological productions.<sup>3</sup>

The similarities between the life and activity of Jesus Christ and the existential routes of the other *soters* are nevertheless obvious through every archetypal structure, the seed of the Logos is updated, thrown into the inmost depths of the human mind, because what else does the archetype represent, than an original mark of the divinity? In other words, the soteriological archetype is a reminiscence of the primordial revelation, a reflection of the divine intentionality, imprinted upon the abysmal structures of the collective unconscious.

The divine child (Apollo, Hermes etc.), the divine virgin (Artemis, Persephone, Demeter etc.), the virgin birth, the astronomical signs (the Star), the spiritual precocity, the withdrawal to the desert, the severe ascetic regime, confronting the forces of evil (Abriham, Mara, the Devil), the preaching, the resurrection (Marduk, Adonis, Osiris, Mithras) are archetypal realities common to the various pre-Christian mythologems, a part of them existing in the history of the soteriological Christian act. This evidence does not affect the credibility of the Christian ontology. For His soteriological message to be recognized and perceived, God, in the case of His appearance in time, through Jesus Christ as a person of The Holy Trinity, could have chosen to go with an existing archetypal scheme.

A comparative study between the lives and doctrines of the major founders of religions would render evident such a soteriological algorithm. We will do this another time. We will limit ourselves here to presenting some biographical elements common to the Buddha and Jesus Christ.

The birth of the Buddha was announced by a white elephant that had penetrated into the right thigh of Queen Maya, thus producing the immaculate conception of Prince Gautama.<sup>4</sup> The birth of Jesus Christ was announced by the archangel Gabriel, who assured the Virgin Mary that that which was to be conceived in her womb was of the Holy Ghost<sup>5</sup>, so

---

3. Jung's investigations on abysmal psychology provide an important hermeneutic key for a better understanding of the Christian concepts.

4. See Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Bucharest, Scientific and Encyclopedic Publishing House, 1981-1988, p. 74.

5. *Matthew*, 1, 20.

*sine ulla viri operatione*<sup>6</sup>. The founder of Buddhism was born during a trip in the Lambini forest.<sup>7</sup> Jesus of Nazareth was born in a cave in Bethlehem after a journey that Joseph and Mary had made during the census requested by Caesar Augustus.<sup>8</sup> Four kings came to sit at the head of the Buddha's bed.<sup>9</sup> Three wise men worshipped Jesus.<sup>10</sup> Shortly after the birth of Prince Gautama, the Brahman monk Asita came to the baby, flying in from the Himalayan Mountains, and foretold the following: "This is the child who will become Buddha, the guide to immortality, freedom and light"<sup>11</sup>. To Jesus came the holy man Simeon who uttered the words: "Now exempt Thy servant, O Lord, according to Thy word in peace, as my eyes saw Thy salvation which Thou hast prepared before the face of all peoples, the light to the Gentiles and the glory of thy people Israel"<sup>12</sup>. At the age of twelve, the Buddha was lost and found under a tree, preaching to some wise Brahmins.<sup>13</sup> At the same age, Jesus was lost and found by his parents in the temple, preaching to teachers.<sup>14</sup> Returning from the wilderness, the Buddha was greeted by a woman exclaiming: "Happy mother, happy father, happy woman you belong to". The enlightened one replied: "Blessed are only those who are in Nirvana"<sup>15</sup>. After returning from the desert, when he was about to begin his public activity, a woman approached Jesus with these words: "Blessed is the womb that bore you and the breasts at which you nursed!" Christ replied: "Blessed are those who hear the word of God and keep it"<sup>16</sup>. The Buddha withdrew into the wilderness, where he faced Mara, an evil entity whose components were evil and death: in the face of these temptations, the Buddha gave the following reply: "I know well that another kingdom is given to me, but I do not strive for a worldly kingdom, I will become the Buddha, and everyone will jubilate"<sup>17</sup>. Jesus replied to the tempter: "In My back, Satan, for it is written: the Lord thy God I worship and serve Him only He"<sup>18</sup>.

6. This expression belongs to Niceta of Remesiana (*Catechismus sive libelli instructionis sex, Libellus quintus: De simbolo, cap. III*).

7. See Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1951, p. 135.

8. *Luke*, 2, 1-7.

9. Edward J. Thomas, *op.cit.*, p. 135.

10. *Matthew*, 2, 1-12.

11. Edward J. Thomas, *op.cit.*, p. 106.

12. *Luke*, 2, 25-35.

13. Edward J. Thomas, *op.cit.*, p. 107.

14. *Luke*, 2, 41-51.

15. Edward J. Thomas, *op.cit.*, p. 107.

16. *Luke*, 11, 28.

17. Edward J. Thomas, *op.cit.*, p. 108.

18. *Matthew*, 4, 10.

After both the Buddha's and Jesus Christ's preaching, a succession of conversions took place. Before his death, the Buddha said: "Nothing is lasting"<sup>19</sup> Christ prayed to the Father for those who had crucified Him: "Father, forgive them, because they do not know what they are doing"<sup>20</sup>. After his death, the Buddha's body issued light. Christ's tomb was also bathed in light.

Regarding the existence of these biographical parallels between the Buddha and Jesus, three assumptions have been put forward:

- The biography of Jesus imitates the moments of the Buddha's life, who was born approximately five centuries before;
- Neither of the two biographies has any historical foundation<sup>21</sup>;
- The biography of the Buddha is inspired from the life of Jesus.

The earliest historical sources on the life of the Buddha date from the 4<sup>th</sup> century AD, so after eight centuries from the time of his birth and four centuries from the birth of Jesus respectively, which could explain any possible loans from Christian missionaries.<sup>22</sup>

The originality and depth of Christianity begins from the point where the two natures of Jesus Christ, opposite, disjunctive, are revealed as belonging to the same person (hypostasis). The hypostatic union of the infinite accounts for the paradoxical structure of history, in the sense that the human nature contained in Christ's hypostasis is not an ordinary one, but it is human nature taken as a whole. The suffering of Christ is not an individual one, but, by crucifixion, the Logos suffers for the entire human nature, exhausting the suffering of humanity. The essence of this junction of two ontologically heterogeneous natures into a unique personality lies in the fact that the two natures exchange their attributes: time becomes eternal, while eternity becomes temporal. The embodied transcendence involves the transcendental character of immanence and the immanent character of transcendence.

Christology overturns the myth of the cave. It does not assert the escape of an individual from the Platonic cave, and the return to his enchained mates, but the Sun itself entering the cave and being stoned by those who took the shadows for the truth.

One of the most obvious arguments which stand for the objectivity, coherence, and divine filiations of the Christian Epiphany is represented by the prophecies. The over 300 Messianic prophecies, written by the Old

---

19. Edward J. Thomas, *op.cit.*, p. 108.

20. *Luke*, 23, 34.

21. This hypothesis is also supported by Edward J. Thomas, see *op.cit.*, p. 109.

22. See Ernest Valea, *Creștinismul și spiritualitatea indiană*, Timișoara, Ariel Publishing House, 1996, p. 227.

Testament prophets one thousand years ago, are fulfilled in the person of Jesus Christ.

In his book *Science Speaks* (Moody Press Chicago, 1976), as a result of his estimates based on the calculus of probability, Peter W. Stoner, Professor Emeritus of Mathematics and Astronomy at Westmont College and Pasadena City College, takes into account only eight out of the 300 prophecies, proving that the Jesus from the Gospels is actually the Messiah of the Old Testament writings. The probability is 1 in  $10^{17}$ . More precisely, only one man in 100,000,000,000,000,000 (one hundred million billion) people could have fulfilled these eight prophecies.

The reasons for which God inspired the Old Testament prophets to foretell about the life and death of Jesus would be, on the one hand, to facilitate His identification and, on the other hand, the impossibility of their fulfilment by a false Messiah.

The idea that Jesus intentionally plied on the prophetic accounts, updating them in a forced, artificial manner was denied by the theory of probability, by logic, and by historical facts.

The birth in Bethlehem had been anticipated 700 years before Jesus' birth by prophet Micah: "And you Bethlehem Ephratha, although you are small among the essential cities of Judah, yet out of you will come the one who rules over Israel and whose origin comes from the Old Testament, to the eternal days"<sup>23</sup>. About the sum of 30 silver coins, given to Judah for his betrayal and then earmarked to buy the potter's field, as mentioned in the Gospel according to Matthew (26, 14-15; 27, 3-8), it had been prophesied over 500 years before by prophet Zachariah: "I told them: if you consider it right, give me the reward, if not, do not give it to me — and they weighted me as payment 30 silver coins and put them into God's house for the potter"<sup>24</sup>. After Jesus was arrested, the Roman soldiers drew lots for his clothes.<sup>25</sup> This, too, had been prophesied about 1,000 years before, in David's *Psalms*: "They divide the clothes and draw lots for my shirt"<sup>26</sup>.

The Crucifixion had been predicted by David in the same book of *Psalms* about 1,000 years before, although at the time of his writing them, crucifying was not in use as a method of torture: "They have pierced my legs and feet"<sup>27</sup>. The piercing of the rib was also an exception from the custom of crushing the shinbones. But Zachariah had told about this more than half a millennium earlier: "They will look at the one who was

---

23. *Micah*, 5, 2.

24. *Zachariah*, 11, 12-13.

25. *Matthew*, 27, 35.

26. *Psalms*, 22, 18.

27. *Psalms*, 22, 16.

pierced"<sup>28</sup>. Finally, the Crucifixion of Jesus between the two robbers had been anticipated 700 years before by prophet Isaiah: "He was settled with the wrongdoing ones"<sup>29</sup>.

Mathematical, anthropological, logical, and metaphysical reasons make Christ's experience plenary saturate the soteriological archetype. This thing does not mean that the message of other monotheistic religions becomes superfluous.

The coexistence of several levels of reality postulated by quantum mechanics, the principle of the included middle, and the theory of ontological undecidability comes to confirm these features of the soteriological archetype, and also their subtle coherence and convergence.

From a Christian perspective, petrified in subjectivity and self-sufficiency, such interdisciplinary (inter-religious) approaches are seen as attempts to relativise Christian ontology.

The physicist, philosopher, and writer Basarab Nicolescu, founder and theorist of transdisciplinarity, although postulating a principle of relativity, sees no disagreement between his assertions and the statements of patristic authors, like Dionysius the Pseudo-Areopagite, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianz, John of the Ladder, or Gregory Palamas.

Actually, Basarab Nicolescu makes a clear distinction between his principle of relativity and plain relativism: "I accept the distinction that some Orthodox thinkers make between 'Orthodox religion' and 'Orthodox theology'. Some of them go so far as denying the notion of 'Orthodox religion' (just because this word, *religion*, would place Orthodoxy on equal terms with other religions) and prefer to speak exclusively of 'Orthodox theology'. As an Orthodox, I accept this point of view, which is, as a matter of fact, shared by some hierarchs of the Romanian Orthodox Church, too. My principle of relativity applies only to religions, not to theologies. Religions involve the participation of some relativity levels of The Object (for example, in the territory where a religion appears) and of the Subject (for example, through the founders of these religions), while Orthodox theology is entirely situated in the area of the *Hidden Third*. That is why, to me 'trans-religious' and 'Orthodox theology' are synonyms. Therefore, transdisciplinarity has nothing to do with concordism.

Christ can, of course, be described as *paradoxotaton*, that is, a paradox of paradoxes. My personal belief is that, in a not too far-off future, a transdisciplinary and transreligious hermeneutics will appear, which will have as an Ontological Centre of Reality the person of Jesus Christ."<sup>30</sup>

---

28. *Zachariah*, 12, 10.

29. *Isaiah*, 53, 12.

30. Basarab Nicolescu, *Ortodoxia, transdisciplinaritatea și atitudinea transreligioasă*, Epifania, Publication for religious dialogue, No. 13, October-November 2010, p. 87.

The affirmation of the pre-eminence of Christianity among the other religions apparently entails a series of logical dilemmas. If Jesus Christ is the only landmark that the road to salvation must pass by, then all those who lived before Him and therefore were ignorant of his teachings lost any possibility of salvation. Such a God, who has not given to all mortals the chance of salvation, could be accused of injustice. This can be extended to the current world configuration of religions. Out of the almost 7 billion inhabitants of our planet, approximately two billion are Christians (only 280 million are Orthodox), the rest belonging to other religions, or are atheists. On the other hand, provided pre- or post-Christian religions all offered salvation, the value and unique character of Christ's sacrifice would be deeply affected. What sense would the missionary activity of Christians have had, why a lot of Christians would have given their lives in the name of one of the tens of ways leading invariably to one and the same God?

The case of the righteous, patriarchs, and Old Testament prophets, is paradigmatic. Abel, Enoch, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, Moses, and David were saved by the way they acted toward the Law and the type of Revelation that was available to them, in short, by the moral and spiritual exigencies imposed by the theo-cosmic coordinates within which God allowed them to live.

Once committed, the original sin brought about devastating consequences at the ontological level. But a complete rehabilitation was not possible without the descent of the Triune Logos into time. Jesus Christ has, by excellence, illustrated the Self Symbol<sup>31</sup>. He is the Image of God.

Christ's sacrifice is the culmination of restoring the transcendental mechanisms, the absolute penitence of a mystical Adam in whose unique structure the attributes of both natures (divine and human) are being simultaneously, distinctly, and indistinctly activated.

Jesus of Nazareth is not only a perfect image of man (Son of the Being), but also a Symbol of the Self<sup>32</sup>, an image of the image, an archetype of the Absolute. We all recognize ourselves in His innocence and agony, even if we are not conscientiously aware of this fact. For what else is life, but a road from Gethsemane to Golgotha, on whose sides the light terminals of the Infinite flare once in a while?

---

31. See C. G. Jung, *Opere complete*, vol. 9, *Aion. Contribuții la simbolistica sinelui* (translated from German by Daniela Ștefănescu), Bucharest, Trei Publishing House, 2005, p. 53.

32. Although he seems to take a certain scientific distance when drawing the parallel between Christ and Self ("There is no question at all of any metaphysical intrusion, namely of faith"), Jung does not hesitate to confer on Jesus Christ the status of symbol of the Self (see Jung, *Opere complete*, vol. 9, *ed.cit.*, pp. 85-86).

# LE MUSÉE D'ART — ESPACE ÉDUCATIONNEL TRANSDISCIPLINAIRE

**Dana Oltean**

Doctorande, boursière AMPOSDRU, Univ. Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie  
dana.oltean.11@gmail.com

## Le musée d'art est-il un espace éducationnel ?

### *Imaginaire et fonctions du musée*

La première mission du musée de beaux-arts est certes de conserver ces trésors que nous avons hérités du passé ; mais en même temps on ne les conserve ni pour des extraterrestres, ni pour des terriens abstraits de l'an 2500. Il y a un besoin politique de les conserver pour en faire des ambassadeurs des cultures et des nations lors des sommets politiques. Il y a également un besoin économique : les musées cherchent à assurer leur survie et leurs villes/régions à développer, grâce au phénomène du multiplicateur culturel, le tourisme culturel. Mais surtout, si on conserve des œuvres d'art, c'est parce qu'on en a un besoin psychologique : se nourrir des valeurs, en l'occurrence esthétiques, activité qu'on appelle communément « éducation ». Cette fonction éducative est reconnue de façon explicite depuis 1974.<sup>1</sup> Certains muséologues ne la nomment pas comme telle, mais on la reconnaît dans les deux listes citées ci-dessous<sup>2</sup> :

- collectionner
- conserver
- étudier
- INTERPRÉTER
- exposer (Joseph Veach Noble)
- préserver
- étudier
- COMMUNIQUER (Peter van Mensch)

---

1. International Council of Museums : « Le musée est une institution permanente, sans but lucratif, au service de la société et de son développement, ouverte au public, et qui fait des recherches concernant les témoins matériels de l'homme et de son environnement, acquiert ceux-là, les conserve, les communique, et notamment les expose à des fins d'étude, d'éducation et de délectation », *apud* Dominique Poulot, 2005 (a), p. 8.

2. *Apud* Dominique Poulot, 2005 (a), p. 12.

Une étude effectuée<sup>3</sup> en 1996 sur un échantillon représentatif de musées a permis de recenser non moins de 17 missions du musée, qu'il est possible de regrouper en trois catégories (marquées par capitales) :

- acquisition
- gestion des collections
- CONSERVATION
- permanence
- recherche
- ÉDUCATION
- exposition
- autosuffisance
- image visuelle
- RÔLE SOCIAL
- identité culturelle
- qualité de vie
- détente
- prestige
- promotion de nouveaux talents
- tourisme
- développement économique

Et pourtant, lors de la fameuse enquête sur la fréquentation des musées, menée dans les années 1960 sous la direction de Pierre Bourdieu, on a voulu également explorer les représentations des visiteurs ; la plupart ont associé le musée à l'église<sup>4</sup> et dans une moindre mesure à la bibliothèque ; à peine 8,5% sur le total des répondants l'ont associé à une salle de cours. En effet, étymologiquement, le mot *musée* renvoie au « *Mouséion* d'Alexandrie, voisin de la célèbre bibliothèque, mais non confondu avec elle, [qui] était un simple lieu de réunions »<sup>5</sup> ou encore « une petite colline, lieu des Muses »<sup>6</sup>.

Depuis, les musées ont connu une véritable mutation. « De 1960 à 1992, la fréquentation des musées nationaux en France est passée de cinq millions à 14 millions de visiteurs »<sup>7</sup>, au point de devenir emblématiques de notre société post-moderne. J.-F. Lyotard y voyait « le lieu de l'objet, le < contrepoids > à une société devenue de plus en plus immatérielle »<sup>8</sup>. Les principaux musées de l'Europe sont nés d'un élan démocratique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Certains y trouvent du déplaisir<sup>9</sup>, « les surréalistes haïssent les musées et leurs valeurs : André Breton passe comme un fou dans les salles glissantes des musées »<sup>10</sup>. D'autres, au contraire, y voient

3. François Mairesse, 2002, p. 141.

4. 30,5% des répondants appartenant aux hautes classes, 45% aux moyennes classes et 66% des personnes interrogées aux classes populaires (Bourdieu et Darbel, 1969, p. 215).

5. Bernard Deloche, 2001, p. 194.

6. Dominique Poulot, 2005 (a), p. 6.

7. *Idem*, 2005 (b), p. 171.

8. *Apud* Elisabeth Caillet, 1995, p. 107.

9. Paul Valéry, *apud* Elisabeth Caillet, 1995, p. 87.

10. En 1928 (Poulot, 2005 [b], p. 145).

un « sanctuaire pour l'œuvre unique dans un monde devenu lui-même celui des séries profanes et des (re)productions de masse »<sup>11</sup>, ou encore un « foyer des êtres qui demeurent, malgré le changement »<sup>12</sup>, et l'imaginaire du tombeau n'est pas loin ! Il y a le « musée-temple, fermé sur lui-même, c'est-à-dire ses collections et sa vocation d'enseignement, de délectation, de recherche, et le musée-forum, c'est-à-dire ouvert largement aux débats, aux rencontres, à la commercialisation de produits non-culturels »<sup>13</sup>.

La mission éducative ne ressort pas vraiment. On peut retenir tout au plus cette idée que, dès le départ, le musée est associé aux échanges intellectuels. Comment cette fonction éducative a-t-elle surgi ?

*« Des tableaux des grands maîtres au tableau noir du pédagogue »<sup>14</sup> : L'histoire du partenariat musée-école*

Nous citerons le cas concret du Louvre : dès sa création, ce fut une institution à vocation éducationnelle, héritée de l'Église : « Pendant de longs siècles [...], alors qu'il n'existait pas encore de musées institutionnels, c'est l'Église qui produisait les modèles, car elle détenait à la fois le monopole de l'éducation (par exemple : les collèges des Jésuites) et celui de la distribution des images (car elle avait la mainmise sur les arts). Avec la Révolution Française, on assista brusquement à un vaste processus de laïcisation qui s'est traduit par l'apparition officielle de l'école publique, en charge de l'enseignement, et du musée, à qui fut dévolue la distribution des images. »<sup>15</sup>

Au même moment de la Révolution Française, Caillet évoque les écoles-musées, « institutions inspirées de l'Encyclopédie », disparues pour des raisons politiques : « Cette tradition dure jusqu'à ce que l'école de Jules Ferry se constitue selon un objectif, une fonction qui [...] la distinguent radicalement du musée : éviter les éclatements régionaux et renforcer le centralisme bourgeois nécessaire à la mise en place d'un capitalisme fort [...] »<sup>16</sup>, mais aussi pour d'autres raisons plus liées à la conception sur l'éducation, valable hier comme aujourd'hui : « Le musée [...] relève largement de l'école. Jamais cependant, la culture du musée n'a revêtu le caractère d'apprentissage canonique immédiatement reconnu à l'étude des humanités, par exemple. »<sup>17</sup>

11. Stiegler, *apud* Elisabeth Caillet, 1995, p. 165.

12. Elisabeth Caillet, 1995, p. 170.

13. Gaudibert, cité par Elisabeth Caillet, 1995, p. 172.

14. Nous reprenons un sous-titre de François Dagognet, 1993, p. 120.

15. Bernard Deloche, 2001, p. 203.

16. Elisabeth Caillet, 1995, pp. 105-106.

17. Dominique Poulot, 2005 (a).

Car, malgré les différents besoins exposés en début de chapitre, l'éducation esthétique à travers les beaux-arts, c'est la Cendrillon de l'éducation officielle: « On apprend à lire à l'école, on n'apprend pas à voir »<sup>18</sup>. Mais si autrefois on était tout de même capable de reconnaître un Hercule grâce justement à l'étude des humanités, aujourd'hui ce n'est plus le cas.<sup>19</sup> À notre connaissance, en Europe, l'histoire de l'art ne fait pas partie des programmes scolaires officiels, mis à part deux exceptions : l'Italie et les Pays Bas<sup>20</sup>, que la France vient de rejoindre depuis peu. En effet, le Bulletin officiel du Ministère de l'Éducation Nationale no. 32 du 28 août 2008, intitulé *Organisation de l'enseignement de l'histoire des arts*, mentionne parmi les objectifs de cet enseignement de l'art qu'il tente de revigorer celui d'« aider [les élèves] à franchir spontanément les portes d'un musée, d'une galerie » (p. 3).

Ce retour au musée a également un fondement plus intrinsèquement pédagogique : on pourrait paraphraser « l'exposition crée un lieu de rencontre entre le thème ou les objets et le visiteur »<sup>21</sup> par « le musée est un lieu de rencontre entre le thème ou les objets et le visiteur », d'où l'importance de l'espace dans cette communication qu'est la visite. Or l'éducation repose aussi sur l'idée de déplacement dans l'espace ; ainsi, Lepri nous rappelle que « le mot *pedos-ago*, d'où vient *pédagogue*, désigne l'esclave qui accompagne l'enfant chez un maître, lui porte ses affaires et l'aide dans ses études »<sup>22</sup>; Apparemment, l'enfant apprenait plus en cheminant vers/de chez son maître. Cette idée de chemin, de parcours à faire on la retrouve aujourd'hui dans le concept pédagogique le plus célèbre — *curriculum*. Le mot originaire vient du latin, langue dans laquelle il signifiait « terrain, champ de courses, la course elle-même »<sup>23</sup>.

### *Quelle éducation dans les musées d'art ?<sup>24</sup>*

Nous avons essayé de voir comment on envisageait l'éducation du côté des musées en recensant des conceptions théoriques exposées dans la littérature de spécialité ainsi que des pratiques relevées sur le terrain.

18. Pierre Rosenberg, dans *Le Monde de l'éducation*, 366, 2008.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. Roland Schaer, 1993.

22. Jean-Pierre Lepri, 2009.

23. *Le Robert*, édition 2008, p. 60.

24. Quand nous disons « musée d'art », nous n'avons pas à l'esprit le musée d'art contemporain, « en prise avec l'irruption d'un art immatériel et a-topique » (C. Welger-Barboza, 2001, p. 146).

En guise d'introduction, nous citerons une publicité récente qui nous a attiré l'attention : il s'agit d'une affiche Télérama postée dans les stations de métro parisiens en mars 2010<sup>25</sup>, qui essaie visiblement d'attirer les jeunes dans les musées ; ce qui est intéressant à remarquer, c'est l'argument qui consiste à dire : *de te fabula narratur* — reconnais-toi dans le récit, reconnais-toi dans ce que tu vois ! *La jeune fille à la perle* (Vermeer), c'est toi ! *Le fils de l'homme* (Magritte), c'est toi ! Une troisième personne porte un T-shirt dont le design reprend le *Suprématisme dynamique* (Malévitch). Venez au musée vous nourrir d'images ! Dans ce message d'une habileté remarquable, on retrouve la vision de l'éducation pour tous, mais aussi l'éducation authentique, expérientielle, potentiellement transdisciplinaire...

Dès que nous avons vu cette affiche, nous l'avons comparée spontanément à une autre publicité : il s'agit d'un panneau en pierre recouvert de mosaïques qui portait un simple texte : « Visitez le musée d'art » et qui se trouvait au moins depuis le début des années '80 dans un quartier de la périphérie de Cluj-Napoca, en Roumanie, mais dans l'un de ses principaux points d'entrée, posté devant une station service qui n'existe plus. En avril 2010, nous avons retrouvé le panneau coupé en deux, une moitié gisant par terre, symbole d'une époque révolue. De cette injonction sèche et autoritaire à l'image montrant trois personnes anonymes qui nous laissent voir leur façon de vivre l'œuvre d'art, une mutation dans l'éducation reflétant celle de la société a eu lieu. Nous avons essayé de reconstituer cette évolution.

### *À la Révolution : l'éducation civique*

Dès la création des premiers musées français, ceux-ci ont été investis d'une mission éducative reposant sur trois éléments :

- illustration d'une grandeur : voir les tableaux historiques et les portraits des grands hommes, c'est former chez les visiteurs des sentiments patriotiques ;
- l'utilité pédagogique : « Le musée fournit des modèles et alimente l'émulation : copier, c'est souvent créer, et le musée a pu jouer le rôle d'une muse, comme l'ont montré des expos récentes »<sup>26</sup> ;
- la vertu identitaire : « il travaille à la reconnaissance d'une identité, illustrant un goût propre à la nation, ou encore une forme de collectionnisme, d'ambition muséale et de savoir, spécifiquement françaises »<sup>27</sup>.

25. Toujours disponible sur l'Internet ; voir annexe 1.

26. Dominique Poulot, 2000, p. 23.

27. *Ibidem*.

### *La société bourgeoise : l'éducation « naturelle »*

L'art, en tant que réception esthétique, est-il quelque chose qui s'enseigne ? Si autrefois on croyait que le goût était inné — « Laissez aux œuvres d'art leur éloquence naturelle et le plus grand nombre les comprendra ; cette méthode sera plus efficace que tous les guides, toutes les conférences et tous les discours. »<sup>28</sup> —, Bourdieu dénonça dans les années '60 « l'idéologie du don naturel »<sup>29</sup> en constatant, suite à une ample enquête sociologique menée en France ainsi que dans d'autres pays européens, que « les œuvres de culture savante parlent une langue étrangère »<sup>30</sup> : « Ne pouvant invoquer le droit du sang (que sa classe a historiquement refusé à l'aristocratie), ni les droits de la Nature, arme autrefois dirigée contre les distinctions nobiliaires qui risquerait de se retourner contre la < distinction > bourgeoise, ni les vertus ascétiques qui permettaient aux entrepreneurs de première génération de justifier leur succès par leur mérite, l'héritier des privilèges bourgeois peut en appeler à *la nature cultivée* et à *la culture devenue nature*, à ce que l'on appelle parfois < la classe >, par une sorte de lapsus révélateur, à < l'éducation >, au sens de produit de l'éducation qui semble ne rien devoir à l'éducation, à la < distinction >, grâce qui est mérite et mérite qui est grâce, mérite non-acquis qui justifie les acquis non-mérités, c'est-à-dire l'héritage. Pour que la culture puisse remplir sa fonction de légitimation des privilèges hérités, *il faut et il suffit que soit oublié ou nié le lien à la fois patent et caché entre la culture et l'éducation.* »<sup>31</sup>

### *1936/1948 : l'éducation morale*

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, les muséologues s'accordaient à reconnaître les vertus morales de la fréquentation des musées : « Dix milliards consacrés aux musées peuvent éviter d'engloutir des milliers de milliards dans la guerre »<sup>32</sup>, ou encore : « Plus nous serons armés matériellement, plus nous aurons besoin d'être maintenus par une discipline spirituelle très puissante, qui nous rappelle sans cesse que, sous peine de ruines et de catastrophes, cette force doit plier devant l'intérêt général, devant la loi morale. [...] Le musée des Beaux-Arts [...] peut être un formidable moyen de formation morale »<sup>33</sup>; « Les barbares existent toujours :

28. Schmidt-Degener *apud* Bourdieu et Darbel, 1969, p. 10.

29. Bourdieu et Darbel, 1969, p. 90.

30. *Ibidem*, p. 82.

31. *Ibidem*, p. 164.

32. Gebhard, *apud* François Mairesse, 2002, p. 78.

33. Michel, *ibidem*.

la meilleure barrière à leur opposer est faite de forces spirituelles. Les musées ont leur rôle à jouer dans cette lutte [...]. »<sup>34</sup> À François Mairesse de commenter : « Cette conception des musées, Jean Capart et bien d'autres l'avaient déjà exprimée avant-guerre. La « barbarie » n'y a pourtant pas trouvé de barrière infranchissable. »<sup>35</sup>

### *À l'heure de la mondialisation : l'éducation permanente*

« L'homme contemporain est non seulement condamné à l'école, mais à l'école permanente. »<sup>36</sup> C'est une réalité de nos sociétés du XXI<sup>e</sup> siècle qui se reflète par la présence plus massive des publics adultes dans les musées qu'il y a trente ans, alors que les programmes de visite destinés aux publics scolaires représentent le principal service éducatif des musées, ce qui a comme conséquence que les programmes éducatifs proposés par les musées souffrent souvent d'une conception trop scolaire, qui ignore les principes de base de l'éducation des adultes : « Un apprentissage non-formel axé sur le processus » qui « accorde une attention particulière aux styles d'enseignement et aux expériences antérieures des adultes »<sup>37</sup>.

Thinesse-Demel relate brièvement un intéressant programme expérimental déroulé à Munich : Le « musée-atelier » du centre d'éducation des adultes : « Lancé tout d'abord comme projet-pilote en 1984, ce programme s'adressait aux travailleurs immigrés et leurs familles inscrits aux cours de langue et de formation professionnelle du centre munichois d'éducation des adultes (*Volkshochschule*). À l'issue de sa phase expérimentale en 1988, le projet a été élargi pour s'ouvrir également aux Allemands de souche et inclut en outre un programme pour personnes handicapées. Le projet entend atteindre le public qui ne fréquente pas les musées, ni les galeries d'art, et l'aider à découvrir et à apprécier le monde de l'art et de la science. Un cours de langue allemande comprend des activités dans un musée avec les apprenants étrangers. La langue est considérée comme une forme d'expression culturelle, et l'enseignement linguistique dans le cadre d'un musée a l'avantage d'exploiter un environnement qui reflète la culture, en l'occurrence la culture allemande. Les apprenants abordent différemment la langue et la culture et sont encouragés à développer leurs propres impressions. »<sup>38</sup>

Malheureusement, nous n'avons pas pu trouver de détails concernant cette expérience qui, recueillant les principaux objectifs éducationnels

---

34. Capart, *apud* François Mairesse, 2002, note 92.

35. *Ibidem*, p. 78.

36. Hicter, *Ibidem*, p. 89.

37. Jutta Thinesse-Demel *et al.*, « Musées, bibliothèques et patrimoine culturel... ».

38. *Ibidem*.

promus par l'Union Européenne — intégration des immigrés, plurilinguisme, l'accès à la culture pour tous —, semble avoir été une réussite.

### *De nos jours : l'éducation expérientielle*

On entend récemment des voix qui considèrent que l'éducation muséale « permet de décloisonner l'enseignement scolaire par une vision plus globale et un contact direct avec les témoignages de l'art, la culture et la science d'hier et d'aujourd'hui. Le savoir présenté au musée donnerait un sens et une articulation aux savoirs véhiculés par l'École. »<sup>39</sup>

Nous reconnaissons là l'accent mis sur l'expérience personnelle et nous mentionnons la démarche remarquable de Cora Cohen visant « l'apprentissage du savoir-faire d'un espace muséal », réalisée dans un musée de sciences naturelles auprès d'un public scolaire de l'enseignement primaire qui a appris à décoder la scénographie muséale, à s'orienter dans l'environnement du musée et à entrer en contact avec le personnel normalement « invisible » du musée (le taxidermiste...).<sup>40</sup>

### *Hors temps : l'éducation authentique (la paideia)*

Voici l'une des plus intéressantes réflexions que nous avons trouvée chez les muséologues concernant le problème de l'éducation : « Si l'éducation est définie comme transmission de connaissances, alors les musées totalitaires sont éducatifs au plein sens du terme. Si l'on pense l'éducation comme transmission de vertus civiques, alors l'architecture imposante des musées « bourgeois » du XIX<sup>e</sup> siècle participe pleinement de ce projet. Mais si l'on se réfère à l'homme comme « mesure de toute chose » et que l'on voit en l'individu la « personne humaine qui, libérée du conditionnement collectif, de l'encastrement totalitaire que lui imposait la vie de la cité, prend maintenant conscience d'elle-même, de ses possibilités, de ses exigences, de ses droits » (Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948, p. 151), on invoque alors un principe dépassant le concept classique d'éducation, qui ne peut s'acquérir que par la réflexion et la liberté. Cette *paideia*, centre de la civilisation hellénistique et que les Romains traduiront par *humanitas*, désigne non seulement la technique ainsi que ses résultats, mais constitue ce que nous (Montesquieu, notamment) avons traduit par « culture » et « civilisation ». En ce sens, les musées totalitaires n'ont aucunement la *paideia* pour finalité ; ils ne permettent nullement la réflexion ou la liberté. Mais est-ce bien le cas de nos musées ? »<sup>41</sup>

39. Paquin, *apud* Cora Cohen, 2001, p. 29-30.

40. Cora Cohen, *ibidem*, p. 30.

41. François Mairesse, 2002, p. 68.

L'auteur n'y répond qu'en citant les incertitudes et réflexions d'autres muséologues et pédagogues travaillant dans les musées. Cela n'en demeure pas moins un bel idéal éducationnel. Mais faut-il vraiment en rester au plan des bonnes intentions ?

### *Au XXI<sup>e</sup> siècle : l'éducation transdisciplinaire*

Caillet tient l'école pour un espace de l'obligation, d'une pédagogie poussiéreuse, obsolète, alors que le musée serait un « lieu d'apprentissage heureux »<sup>42</sup>, où le médiateur culturel doit « créer le désir de savoir, non le satisfaire »<sup>43</sup>, grâce à un type de communication qui repose sur l'analyse transactionnelle. L'école répondrait à une logique de transmission des connaissances, tandis que la médiation muséale suivrait une logique de l'interpellation<sup>44</sup>, le musée offrant donc un « supplément d'âme » que l'école serait incapable d'offrir. Elle oppose la médiation à la pédagogie qu'elle identifie avec un « cahier de charges »<sup>45</sup>.

Nous avons beaucoup de réserves par rapport à cette vision un peu trop réductrice du terme *apprendre*, quoique sans doute juste dans certains contextes éducationnels ; d'abord, elle ne semble prendre en compte que l'éducation formelle, obligatoire, alors qu'on vit à une époque d'éducation permanente, où l'éducation des adultes et l'éducation non-formelle ont pris une grande place ; ensuite, même dans le cadre de l'éducation officielle ont lieu de nombreuses expériences novatrices ; elle en donne elle-même un exemple intéressant qui prouve, à notre avis, qu'en comparant école et musée elle utilise un peu « deux poids deux mesures » : il s'agit de l'expériment des *classes culturelles* à la Cité des Sciences et de l'Industrie de La Villette : « [...] les responsables du projet ont monté des classes *inter-musées science et art*. Ils ont choisi de *déplacer le public d'un langage à l'autre, d'un imaginaire à l'autre, jetant parfois des ponts* (expérimentation des théories de Choiseul par les impressionnistes), accusant parfois des différences (chaque fois que l'on aborde des problèmes de terminologie, notamment), sans jamais opérer de synthèse immédiate, *laissant aux élèves et aux étudiants le soin d'effectuer leur propre travail* de lecture. [...] Le but était, non de présenter un produit fini, résultat d'une confrontation art et science, mais de *créer chez chacun des publics concernés* (celui qui fréquente les musées d'art et celui qui fréquente les musées scientifiques et techniques) *un besoin de l'autre culture, de susciter une démarche intérieure allant dans le sens du décloisonnement, du métissage*. [...]

42. Elisabeth Caillet, 1995, pp. 28-29.

43. *Ibidem*, p. 223.

44. *Ibidem*, p. 198.

45. *Ibidem*, p. 50.

La méthode choisie consistait à expliciter les deux approches, *en ouvrant le plus de directions possible, tout en soulignant les limites de l'un et l'autre discours : laisser surgir la contradiction vivante et féconde, pour tenter de dépasser la contradiction figée, engendrant opposition et exclusion* (celle de la vision manichéenne art-science évoquée plus haut). »<sup>46</sup>

Impliquer le sujet dans le processus de la connaissance, entamer le dialogue entre les disciplines, relever les contradictions à l'œuvre dans l'univers, voilà les bases de l'éducation transdisciplinaire fondée sur la philosophie de la contradiction et la logique du tiers inclus formulées par Lupasco<sup>47</sup>, éducation qui va au-delà d'une « leçon interdisciplinaire sciences et art »<sup>48</sup> et que l'auteur partage également en disant que « l'art est une pensée au même titre que la philosophie ou les mathématiques ».

La *Charte de la Transdisciplinarité* a été adoptée en 1994<sup>49</sup> et le *Manifeste de la Transdisciplinarité*, publié en 1996 ; de toute évidence, Elisabeth Caillet n'était pas au courant de ce mouvement et ne qualifie pas ces expériences de « transdisciplinaires », cependant elle fait preuve d'esprit transdisciplinaire sur le plan pratique.

Le récent<sup>50</sup> Bulletin officiel du Ministère de l'Éducation français, intitulé *Organisation des enseignements de l'histoire des arts*, expose sa vision d'une éducation où « l'histoire des arts instaure des situations pédagogiques nouvelles, favorisant les liens entre la connaissance et la sensibilité ainsi que le dialogue entre les disciplines » (p. 1), phrase qui est reformulée comme suit : « l'histoire des arts instaure des situations pédagogiques *transdisciplinaires* » (p. 2) ; ce qui veut dire une « approche pluridisciplinaire et transversale des œuvres d'art » (p. 3), construite autour de thématiques « situées au croisement des regards disciplinaires » qui « font émerger des interrogations et problématiques porteuses de sens. Elles éclairent et fédèrent les savoirs acquis dans chaque discipline autour d'une question commune [...] » (p. 8). Bénéficiant de la pleine reconnaissance officielle, qu'est-ce que la transdisciplinarité a à apporter à l'éducation dans les musées ?

46. Elisabeth Caillet, 1995, pp. 120-121 (les italiques nous appartiennent).

47. Basarab Nicolescu, 2002, p. 187.

48. Elisabeth Caillet, 1995, p. 121.

49. Voir l'adresse suivante : <http://www.basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/chartfr.htm>.

50. Publié en août 2008.

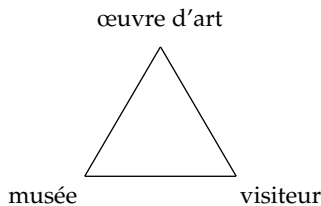
## Pour une éducation transdisciplinaire

### *La méthodologie transdisciplinaire : complexité du monde, pluralité des niveaux de réalité, logique du tiers inclus*

Le musée s'insère dans une relation triadique avec l'œuvre d'art et le visiteur. Peut-on imaginer un musée sans œuvres d'art ? Et que serait une œuvre d'art sans une conscience réceptrice ? Peut-on reconnaître dans cette description :

*un panneau en essence de peuplier de 79,2 x 53,3 cm, légèrement courbé au milieu, possédant une fente de 11,9 cm dans le bord supérieur, couvert de tâches de peinture à l'huile où l'on décèle du vermillon, du blanc de plomb, du jaune de plomb, du vert cuivre*

la *Joconde* de Léonard de Vinci ?

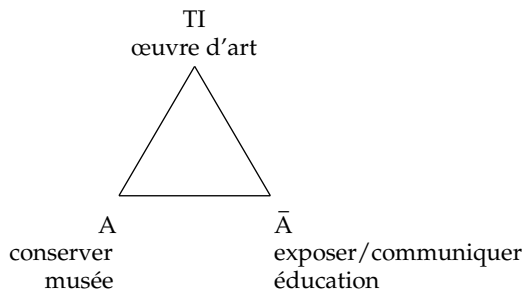


D'abord, la transdisciplinarité est une méthodologie qui prend en compte la complexité du monde et qui postule l'existence de différents niveaux de réalité. Ainsi, le musée comporte au moins deux niveaux de réalité : un niveau physique, comprenant le(s) bâtiment(s) et les collections d'objets d'art, qui est centré autour de sa mission fondamentale de conservation, avec ses activités annexes (acquisition, gestion des collections, restauration) ; ensuite un niveau social, qui fait qu'il y ait des visiteurs, des guides-conférenciers, des surveillants, des commissaires d'exposition..., que ces objets matériels appelés tableaux sont visités, interprétés, connus, contemplés, admirés et qu'ils suscitent des émotions, des connaissances, des valeurs. Arrivés à ce point, on remarque déjà que le musée d'art suit deux logiques contradictoires : une logique didactique qui exige qu'il montre au plus grand nombre de visiteurs ses pièces maîtresses, toujours les mêmes, et une logique de préservation qui exige dans l'idéal d'interdire toute visite ou, du moins, d'effectuer une rotation des œuvres présentées afin de protéger ces vestiges fragiles que sont les tableaux. Les deux niveaux de réalités identifiés suivent donc des lois différentes, voire contradictoires.

En bonne logique aristotélicienne, nous avons deux termes contradictoires : conserver ou exposer l'œuvre d'art ?

Or un philosophe roumain curieux de physique, Stéphane Lupasco, publia dès 1935 une méditation sur le caractère contradictoire de l'espace et du temps tel que révélé par la théorie de la relativité restreinte formulée par Einstein<sup>51</sup>. En 1940 il exposa<sup>52</sup> une vision du monde directement influencée par les récentes découvertes<sup>53</sup> de la physique quantique, en particulier par la contradiction entre identité et non-identité : « La science ne progresse que parce que l'expérience comme la pensée se heurtent constamment à des contradictions ».<sup>54</sup> En 1951 il essaya une « formalisation axiomatique de la logique de l'antagonisme »<sup>55</sup> : *le principe du tiers inclus* — « il existe un troisième terme T qui est en même temps A et non-A »<sup>56</sup>. Une petite révolution pour un monde qui avait hérité de l'antiquité le *tertium non datur* — le principe du tiers *exclu* de la logique aristotélicienne.

Ce principe du tiers inclus permet d'avoir une autre approche : il faut conserver et aussi faire connaître l'œuvre d'art.<sup>57</sup>



L'œuvre d'art est à appréhender, elle aussi, à partir de différents niveaux de réalité : un niveau matériel, physique, et un niveau symbolique, constitué de toutes les significations, les symboles que les humains projettent sur elle.

51. Du devenir logique et de l'affectivité, *apud* Basarab Nicolescu, 2002, p. 185.

52. L'expérience microphysique et la pensée humaine, *ibidem*.

53. La communication révolutionnaire faite par Max Planck le 14 décembre 1900 à la Société Allemande de Physique de Berlin concernant une nouvelle entité : la quanta, *ibidem*, p. 9.

54. Lupasco, *ibidem*.

55. Basarab Nicolescu, 2002, p. 187.

56. *Ibidem*.

57. En cela nous sommes d'accord avec Joseph Brenner, que l'œuvre d'art constitue le tiers inclus, idée exposée en téléconférence au colloque « À la confluence des deux cultures. Lupasco aujourd'hui », Paris, 24 mars 2010.

L'être humain est, à son tour, un être quantique (micro-physique), biologique, social, psychologique, avec ses composantes rationnelle, affective, imaginative, imaginaire... , ce qui implique différents niveaux d'interaction avec l'environnement conduisant à différents niveaux de représentations d'une même œuvre d'art. Autrement dit, différents niveaux de formation qui sont « autant de niveaux de résistance relevant de lois différentes tout en étant reliés par un flux d'information transpersonnelle qui oblige à postuler une zone de non-résistance absolue »<sup>58</sup> : le tiers caché, correspondant à l'expérience formatrice, en l'occurrence, esthétique.

### *Un curriculum transdisciplinaire*

S'il y a des auteurs qui mettent en doute la capacité de l'art de dialoguer avec la science, d'autres l'ont prouvée : nous avons déjà mentionné une expérience didactique muséale — « la classe couleur » de Caillet.<sup>59</sup>

May<sup>60</sup> parle du « mariage nécessaire et complémentaire des sciences dures et humaines », car ceci nous permet de [1] mieux comprendre les œuvres d'art — il cite les cas des peintres impressionnistes et pointillistes (Seurat, Signac) ; [2] mieux les connaître grâce à la radiographie — déceler les dessins sous-jacents, les repentirs, les repeints et restaurations postérieures à l'œuvre ; [3] établir leur degré d'authenticité qui a un impact direct sur le prix de vente ; [4] contrôler les divers paramètres de la conservation des œuvres et traiter celles qui sont infestées par des procédés technologiques tels l'anoxie ; [5] professionnaliser le métier de restaurateur, ce qui implique nécessairement une formation en chimie.

Dans telle ou telle situation, les *Visual Studies* ou bien l'histoire, l'anthropologie, l'archéologie, la sociologie, la psychologie *Gestalt*, la chimie, la physique, mais aussi l'esthétique et la littérature peuvent fournir des informations plus pertinentes dans l'interprétation d'un tableau que l'histoire de l'art, à qui il a été traditionnellement « assigné ». *Transdisciplinaire* dans le sens défini par Nicolescu<sup>61</sup> signifie « ce qui est à la fois à l'intérieur des disciplines, *entre* et *au-delà* de toutes disciplines ». Il y a cependant différents degrés de transdisciplinarité : « selon que l'on prenne en compte de façon plus ou moins complète les trois piliers méthodologiques de la recherche transdisciplinaire. [...] La disciplinarité, la pluridisciplinarité, l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité sont les quatre flèches d'un et même arc : celui de la connaissance. »<sup>62</sup>

58. Basarab Nicolescu, 1996, *apud* Pascal Galvani, 2005.

59. Elisabeth Caillet, 1995, pp. 120-125.

60. May, conférence « Conservation du patrimoine et sciences : un dialogue nécessaire et complémentaire »

61. Basarab Nicolescu, 2002, p. 232.

62. *Idem*, 1999, p. 55.

Voyons quelques exemples parmi les nombreux outils pédagogiques dont dispose le musée : les dossiers pédagogiques sur support papier ou en ligne et les visites guidées d'abord, mais aussi cours et conférences, ateliers, séminaires de formation pour enseignants, diverses publications...

Curriculum (mono)disciplinaire	« Monet et l'abstraction », exposition au Musée Marmottan, 2010 « James Ensor », exposition au Musée d'Orsay, 2010
multidisciplinaire	« Vivre à Paris au Grand Siècle », cours d'été à l'École du Louvre, 2008 « Le bain et le miroir », exposition au Château d'Écouen et cours d'été à l'École du Louvre, 2009 « Crime et châtement », exposition au Musée d'Orsay, 2010
interdisciplinaire	« Corps enlacés », visite guidée au Louvre dans le cadre du cours d'été « L'érotisme », École du Louvre, 2010 « Yves Saint Laurent. Hommage aux peintres », exposition au Petit Palais, 2010 « Montparnasse : le Paris cosmopolite », conférence au Musée du Louvre, 2010
transdisciplinaire	« La classe couleur », classe culturelle à la Cité de l'Industrie de La Villette <i>Itinerarios. Las mentalidades sociales</i> , publication pédago- gique du Musée Thyssen-Bornemisza, Madrid, 2001 « 1821-1920 : Un siècle de relations franco-roumaines au Musée d'Art de Cluj-Napoca », visite guidée, 2009 <sup>63</sup> .

Aux sceptiques qui affirment que: « [...] il n'est pas absolument sûr que [...] nous ayons absolument besoin des pyramides, des cathédrales ou des symphonies ; en d'autres termes, il n'est pas certain que l'information que véhiculent ces supports soit réellement indispensable à l'homme d'aujourd'hui. Indispensable au sens de l'efficacité pragmatique. Que peut apporter la visite de l'Acropole ou des pyramides, en dehors de la jouissance esthétique qu'elle offre à une élite de privilégiés [...] ? Nous fournira-t-elle des moyens d'affronter les problèmes majeurs de la société d'aujourd'hui : la mondialisation, les migrations ethniques, les déséquilibres écologiques, la pénurie de l'eau, l'épuisement des sources d'énergie, et leur cortège de conséquences que sont la guerre, l'esclavage, la famine,

63. Réalisée dans le cadre d'un partenariat inter-institutionnel entre le Centre Culturel Français de Cluj-Napoca, le Musée d'Art de Cluj-Napoca, les Musées d'Angers et le Centre International d'Études Françaises (Université Catholique d'Angers) — Programme européen d'éducation des adultes Grundtvig, juin 2008 – mars 2009.

la maladie et la mort ? »<sup>64</sup>, nous répondrons : à vrai dire, il est impossible de prévoir ce qui sauvera à un moment où un autre l'humanité, mais ce qui est sûr, c'est qu'il faut se donner *tous* les moyens pour cela ; et nous évoquerons le témoignage d'un historien de l'art sur René Char, participant à la Résistance française sous l'occupation nazie, qui avait une photo du *Job* — le tableau de Georges de La Tour — « épinglée dans son PC de résistant à Céreste »<sup>65</sup> ; et nous répéterons avec un tel policier américain qui a passé sa vie à traquer les voleurs d'œuvres d'art : « Si jamais la fin du monde approchait et que quelqu'un annonçait que l'espèce humaine ne mérite pas de continuer, ce sont justement ces œuvres-là qu'il faudrait présenter comme preuve de ce que la nature humaine peut avoir de sublime, de ce que nous essayons de faire de notre existence ».<sup>66</sup>

## RÉFÉRENCES

- BOURDIEU, Pierre, Alain DARBEL — *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- CAILLET, Elisabeth — *À l'approche du musée, la médiation culturelle*, Presses Universitaires de Lyon, 1995.
- CIOLAN, Lucian — *Învăţarea integrată. Fundamente pentru un curriculum transdisciplinar*, 2008.
- COHEN, Cora — *Quand l'enfant devient visiteur : une nouvelle approche du partenariat École / Musée*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DAGOINET, François — *Le musée sans fin*, Macon, Éditions Champ Vallon, 1993.
- DELOCHE, Bernard — *Le musée virtuel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- DELOCHE, Bernard et François MAIRESSE — *Pourquoi (ne pas) aller au musée*, Lyon, Aléas, 2008.
- GALVANI, Pascal — *L'autoformation, une perspective transpersonnelle, transdisciplinaire et transculturelle*, in Patrick Paul, Gaston Pineau, *Transdisciplinarité et formation*, Éditions L'Harmattan, 2005.
- HOUPTE Simon — *Tableaux volés*, Éditions Stéphane Bachès, 2006.
- LEPRI, Jean-Pierre — « Vers une éco-éducation ? », dans *Silence*, 367, avril 2009.
- MAIRESSE, François — *Le musée temple spectaculaire*, Presses Universitaires de Lyon, 2002.
- MAY, Roland — « Conservation du patrimoine et sciences : Un dialogue nécessaire et complémentaire » ([http://www.canalc2.tv/podcast/2005/ensps/-mp3/ensps\\_271005\\_101232\\_may.mp3](http://www.canalc2.tv/podcast/2005/ensps/-mp3/ensps_271005_101232_may.mp3)).

64. Deloche et Mairesse, 2008, pp. 92-93.

65. Jacques Thuillier, 1985, p. 9.

66. Don Hrycyk, *apud* Houpt, 2006, p. 130.

- MOHEN, Jean Pierre, Michel MENU, Bruno MOTTIN — *Au cœur de la Joconde, Léonard de Vinci décodé*, Paris, Gallimard – Musée du Louvre, 2006.
- NICOLESCU, Basarab — *Noi, particula și lumea*, Iași, Polirom, 2002 • *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Iași, Polirom, 1999.
- Organisation de l'enseignement de l'histoire des arts*, Bulletin officiel du Ministère de l'Éducation Nationale, no. 32 du 28 août 2008.
- POULOT, Dominique — *Tradition civique et appréciation de l'œuvre d'art dans les musées français des origines à nos jours*, in Jean Galard (éd.), *Le regard instruit. Action éducative et action culturelle dans les musées*, Actes du colloque organisé au Louvre le 16 avril 1999, La Documentation Française, 2000 • *Musées et muséologie*, Paris, La Découverte, 2005 (a) • *Une histoire des musées de France du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2005 (b).
- SCHAER, Roland, *L'Invention des musées*, Découvertes Gallimard, 1993.
- THINESSE-DEMEL, Jutta, Roberto HERNÁIZ LANDÁEZ, Arlette THYS, Brian MARTIN — « Musées, bibliothèques et patrimoine culturel: démocratiser la culture » ([http://www.unesco.org/education/uie/confintea/pdf/Fra\\_7b.pdf](http://www.unesco.org/education/uie/confintea/pdf/Fra_7b.pdf)).
- THUILLIER, Jacques — *Tout l'œuvre peint de Georges de La Tour*, Paris, Flammarion, 1985.
- WELGER-BARBOZA, Corinne — *Le patrimoine à l'ère du document numérique. Du musée virtuel au musée médiathèque*, Paris, L'Harmattan, 2001.

#### CONFÉRENCES

- BLOCH, Danièle — « Montparnasse : le Paris cosmopolite », Paris, Louvre, 2010.
- BRENNER, Joseph — « Stéphane Lupasco et la rejonction métalogue », Paris, UNESCO, mars 2010.
- LEPRI, Jean-Pierre — « Vers une éco-école », Viry-Châtillon, France, février 2010.
- NICOLESCU, Basarab — « Sciences, arts et imaginaire », Paris, mars 2010.

#### SÉMINAIRES DE DIDACTIQUE DE L'ART — Musée du Louvre, Paris (mars 2010)

- « Art et langues au musée à partir du portrait »
- « Le mythe d'Apollon — approche interdisciplinaire »

#### COURS D'ÉTÉ – ÉCOLE DU LOUVRE

- « Vivre à Paris au Grand Siècle », 2008
- « Le bain et le miroir », 2009
- « L'érotisme », 2010

#### EXPOSITIONS

- « Le Louvre pendant la guerre », Musée du Louvre, 2009.
- « Monet et l'abstraction », Musée Marmottan, 2010.
- « James Ensor », Musée d'Orsay, 2010.
- « Crime et châtiment », Musée d'Orsay, 2010.
- « Yves Saint Laurent. Hommage aux peintres », Petit Palais, 2010.

# PRE-CHRISTIAN THANATOLOGICAL REPRESENTATIONS IN THE ROMANIAN AND MEXICAN CULTURES

**Gabriela Toma**

PhD candidate, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

[gabriela.toma.ed@gmail.com](mailto:gabriela.toma.ed@gmail.com)

The thanatological representations cover all the rites and rituals, approaches, and images which reflect the funeral vision, the neophytic symbols, and the mythologies of death. Accepting more levels of representations of death, with their own functional “laws” which correspond to different reflection levels, we acknowledge for each level a definitive matrix, transited by a *tertium quid*, the rite of passage: the Pre-Christian matrix, the syncretism matrix, the Medieval matrix, the modernity matrix, the postmodernism matrix, the nowadays’ matrix which forecasts the cosmopolitan matrix.<sup>1</sup> The cultural matrices are interconnected, creating spaces for dialogue within the cultural symbolic axis.

The neophytic symbols reflect the twin aspects of the representations of birth and death, which is also the meaning for *ingeminare*, enriching each other, in order to understand the vivid and poetical core of crossing the degrees of evolution and spirituality.

The crossing implies a *ritual complex*, seen as the set of normative mechanisms important for keeping order in society, but seen also as an impersonal memory, the assembly of initiatory gestures which articulates

---

1. *De la postmodernitate la cosmopolitanitate. O perspectivă transdisciplinară.* (From *Postmodernity to Cosmopolitanity: A Transdisciplinary Perspective* — see <http://www.phantasma.ro/dezbateri/text/text14.html>). *Cosmopolitanity*, a concept created by Basarab Nicolescu, defines the cultural period following postmodernity, characterized by the vision of a simultaneous, multileveled, reality without contradictions or critical situations, because there is a *non-resistance zone* between levels corresponding to the levels of perception, and to the third-link element, the middle included, corresponding in this paper to the rites of passage from one state to another in order to plunge onto another ontological level.

scenes of a complex social composition. According to Mircea Eliade, the impersonal memory “captures life completely”<sup>2</sup>, it captures the eventful sequence in the making, during the transition to the other world.

We propose the symbiotic, matrix-like research pattern concerning the thanatological subject. The ritual is *part* of the matrix as a generator, it is a *mediator* of the matrices’ interaction and the *relation* between all the matrices. The ritual has a dynamic and a fundamental dramatic force; the world and human nature itself are deeply ritualistic.

The major changes of the thanatological visions deal with the identity and relationship to otherness: the up and down, the depth and the heights, the twin *imagos* of life complexity.

Between these poles, there are important forces which interact, and the existence of the human being unfolds on the third integrating level, the interaction one.

If we revert to the etymological sense, the symbol — as the proof of completeness, as the coin broken in two halves reunified (σύμ and βολή<sup>3</sup> meaning “to put” and “together”) and if we accept Cassirer’s approach of the symbol as the “core of the real”<sup>4</sup>, the life and death symbols, the ambivalent thanatological images are to be analyzed in the light of the complexity of their meaning.

The Pre-Christian thanatological representations include those integrating representations and symbols which reflect the interaction of visible and un-visible realms.

The deity’s death, the individual death, death through sacrifice, the death of the worlds, all these are aspects of the Pre-Christian thanatological matrix in the Romanian and Mexican cultures.

We pay attention to those death structures, symbols, and representations which held together this and the other worlds before another religion was being enforced in both spaces. Therefore, not the chronological criterion is relevant here, because the Pre-Christian period ceased around the 2<sup>nd</sup> century AD in the Romanian space, although the old period of history continued until the 7<sup>th</sup> century AD, while in the Mexican space, it ceased around the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries AD, when the Spaniards invaded and imposed Christianity as a unique religion. Over these two cultures, a different culture has been “written”; its consequence was a syncretism within which the pagan elements have not only survived, but they have heightened the Christian message brought into these parts of the world.

2. Mircea Eliade, *Oceanografie (Oceanography)*, Bucharest, Humanitas, 1991, p. 62.

3. Luc Benoist, *Semne, simboluri și mituri (Signs, Symbols, and Myths)*, Bucharest, Humanitas, p. 8.

4. Ernst Cassirer, *Filozofia formelor simbolice (The Philosophy of Symbolic Forms)*, vol. I, *Limbajul (Language)*, Pitești, Paralela 45, 2008, p. 32.

The ancestors of the Meso-American civilizations, the Olmecs, those who built up Teotihuacan, the artisan Toltecs, the warrior Aztecs, and wise Mayans created a unity in cultural diversity. In the same way, the area inhabited by the Geto-Dacians was characterized by coherence and religious unity reflected in the type of objects and symbols, although there is a regional variety.

The Mayans created a story called *Popol Vuh*, related to the births and deaths of human beings until the appearance of the “true people”; the first people created out of clay disappeared drowned, the following were wooden people without the ability to feel or think and they ended destroyed. In Romanian mythology, in order to create the world, the Creator asked the Devil (*Nefârțat*) or the hedgehog, or the bee, as cosmo-creators, to help him complete the work. *Popol Vuh* presents, among other stories, the travel of the twin heroes, Huanaphu and Xbalanque, to the realm of death, Xibalba. A lot of elements of the story are alike to the fairy-tale hero's destiny and the neophyte's initiation described by Victor Turner through “symbolic death”, a descent to an unknown space and the facing out of inconceivable forces for common people. About the disappearance of the worlds, of the four eras or four suns (Sun of the water, Sun of the earth, Sun of the wind and Sun of the fire) followed by the fifth Sun, about the actual era Ixtlilxochitl it was written in the 17<sup>th</sup>-century *Historia Chichimeca*. For the Sun to rise again in the sky, after these four disappearances, Quetzalcoatl descended into the other world, into the deepest and darkest ninth level, to bring to light the ancestors' bones, upon which he poured his own blood.<sup>5</sup> The Creator of the fifth world is also the *symbol of death and resurrection*.

This world's renewal was reflected in the Mayan conception about the *new fire*, celebrated every 52 years — the death of the old Sun and the birth of the new Sun. The fire was put out in dwellings, and the new fire was expected on the heights by priests and shared with the nearby areas. At the same time, the pyramids were stone-covered.

The Geto-Dacians' religious system refused the anthropomorphic representation of deities, being non-iconic to a great extent. The lack and the rejection of representations had to do with the fact that the sacred significance was internalized and that complex *imagos* had to be created.

The Otherworld is a reflection of this world into a mythical mirror. The travel to the Otherworld is a daedal, where the person who steps over the threshold of death is obliged to overcome the obstacles, to recognize the temptations and to avoid them, to have guides, tools, clothes, food, and water for the long way, prepared carefully by the living ones.

---

5. Federico Navarete Linares, *Vivir en el universo de los nahuas*, in: *Arqueología mexicana. Mitos de la creación*, vol. X, no. 56, p. 35.

In the Mayan and Geto-Dacian outlooks, life and death were not two fractured or divided, but two interdependent worlds, separated by a fluid threshold. In the Parisian Codex — one of the codices most important for the decoding of the Pre-Columbian civilizations, alongside the pottery in codex style dating from the 8<sup>th</sup> century BC, with a lot of thanatological scenes —, there are a lot of details concerning the Otherworld and the Mayan funeral vision. There we can easily identify the integrating symbols, for example, the sign for *limb* consisting of neighboring the pictograms for *up* and *down*, meaning that the forces and energies which climb up and down at the same time from these two levels, suggesting also the *tertium quid*, the resurrection, the returning of the soul on earth in the belly of a woman with the priests' help"<sup>6</sup>. At the same time, the *awaken dead* are looking at the living persons: "On their throats there is a sign which means *bound*: the dead and the living are connected"<sup>7</sup>.

The dying person is represented in the Parisian Codex having the brain box filled with the sign for *resurrection*.<sup>8</sup> The baptized inheritors of the Mayan people from nowadays' Yucatan still believe in the souls' reincarnation, in their returning to Earth.

The idea of life beyond death is suggested through the funeral vessel from which the leaves spring.<sup>9</sup> The same idea is illustrated on the Palenque Temple, where grass springs from a skull, meaning that death is followed by life, an idea reflected through the umbilical cord which appears out of a stone skeleton' belly in Izapa, Chiapas.

In the Pre-Columbian vision, the Sun dies every day, swallowed by the Earth deity, Tlaltecuhli, and accompanied by the souls of the warriors and the women who died in labor. For the Sun to raise again, sacrifices must be made. The soul of the dead fulfills the same scenario, where the deity of Earth is initially represented as a devouring matrix and then as one giving birth.

A. Vulpe gradates the translation into Romanian of paragraph IV, 93, from the *Histories* of Herodotus, concerning the Geto-Dacians' customs: "The Getes who make themselves [or, better said, "who know how to make themselves"] immortals"<sup>10</sup>, believe that the souls of the dead manage to get to Zalmoxis.

6. Paul Arnold, *Cartea mayașă a morților*, (*The Mayan Book of the Dead*), Oradea, Antet, 1996, p. 21.

7. *Ibidem*, p. 22.

8. *Ibidem*, p. 144.

9. *Ibidem*, p. 26.

10. *Istoria românilor (History of the Romanians)*, vol. I, Bucharest, Encyclopedic Publishing House, 2001, p. 430.

The Geto-Dacians used to send their god Zalmoxis, every five years, a messenger by throwing him onto javelins, carrying the message of the initiated people or being himself an initiate. In the fourth book of his *Histories*, Herodotus wrote about Zalmoxis' "dwelling, where he received the elite of his people and taught them that neither him, nor his guests, nor their successors were going to dye, but they would walk to a place where they would live forever and would have all the goods they need"; after a time, he asked to have an Otherworld dwelling built for him, where he descended for three years, while the Thracians "lamented and mourned for him as for a dead man" — but he returned in the fourth year.<sup>11</sup>

The Pre-Columbian civilizations believed that the access to the Otherworld was through "the realm of the dead"<sup>12</sup>, Lyoboa being the Zapotecs' and Mixtla, the Aztecs' name for it. The Zapotecs believed that they came into the world by leaving the caves, and the connection with the dead was created through returning to the same caves. The cave was, therefore, a representation of the *tertium quid*, as all the representations of life and death, as a matrix of integration and disintegration.

The sacrificing of the virgins in *cenote* by the Mayan culture or by the Mochicans, the contemporary culture in Peru, where they were thrown from the mountain, created a type of sacrifice that connected the worlds: the earth and the water, the depths and heights, people and their deities.

The deity of war was an ambivalent one in both cultures. In times of peace, he was the symbol of human renaissance, master and guardian of the richness of fields, but, during war, a master of destruction.

It is well-known that the Dacians adored some water sources: "The Dacians drink water from the Istru as a sacred wine, before going to war"<sup>13</sup>; they were fearless, they did not fear death: *ad mortem paratissimi Geto*, "the Getes are most prepared for death"<sup>14</sup>, Pomponius Mela wrote. The Olmecs' rituals from Teotihuacan, from the very beginning, implied sacrifices of "butterflies, doves, humming birds, hares, jaguars", accompanied by songs and "in the rhythm of a mysterious music from a *powerful water source*, whose springs have just been discovered by archaeologists in the undergrounds of the great pyramid"<sup>15</sup>.

---

11. Constantin C. Giurescu, *Istoria românilor (History of the Romanians)*, vol. I, Bucharest, All Educational, 2007, p. 96.

12. Miroslav Stingl, *Indienii precolumbieni (The Pre-Columbian Indians)*, Bucharest, Meridiane, 1979, p. 93.

13. *Istoria românilor*, ed. cit., p. 788; Vergil, *The Georgics*, III, p. 407, Ovid, *Epistulae*, III, 4, pp. 91-92.

14. C.C. Giurescu, *op. cit.*, p. 97.

15. Angelo Morretta, *Miturile vechilor civilizații mexicane (Myths of the Old Mexican Civilizations)*, Bucharest, Technical Publishing House, 1998, p. 100.

Deceneu imposed a change by setting up a new representation of the travel to the Otherworld, guided by the planetary spheres of the cosmic deities and through the constraint concerning the keeping of the relics, of the lack of animal offerings in cult centers.

In Pre-Columbian conceptions, varying with the way the person died, its soul could reach one of the nine levels of the Otherworld. In the same sense, Valeriu Sîrbu considers that the place where dead people were put and the type of offering depended to a great extent on the way the person had died and its social hierarchical importance within the community.<sup>16</sup> With the Pre-Columbians, those who had died of old age were incinerated and buried most of the time with a green stone in their mouths, and they were supposed to travel to Mictlan, the darkest and the most distant place, its name for the Mayans being Mitnal. The bodies of the dead children were put into the ground in the same way as the seeds, considered pure, their souls being expected to return to Earth. Unlike the Aztecs, the Mayans granted a privileged place to the persons who had killed themselves, as protégés of the suicidal deity, Ixtab.

The drowned men were buried with some seeds in their mouth and it was said that they went to Tlalocan, the name having to do with the deity of Rain, Tlaloc. The souls of the warriors and of woman who had died in labor went to a privileged realm, accompanying the Sun from dawn till dusk.<sup>17</sup> It was believed that the souls of the warriors were going to return to Earth as butterflies or humming birds.

Among the integrating symbols, *the bird* was an intermediary between the material and the immaterial, between what can be seen and what is hidden, between life and death. It appeared as a triple aspect: the Creator or the woman-bird, the resurrection goddess, the snake-deity, and the pregnant-deity, the “mother of the dead”<sup>18</sup>, after Ghimbutas. The relationship bird – water – snake is obvious in the representations from the sanctuary of Seimeni, where the cult of the Sun, the cult of the water, and the cult of the snake coexisted. As the symbol of the dead person’s soul, the bird was often related to the snake under different aspects: as opposable elements (the knee cover from Agighiol) or bicephalous (*Fetele Albe* — the White Faces), as wearing the snake in its beak (the sword from Medgidia). From the beginning of the iron age, with the Geto-Dacians,

16. Valeriu Sîrbu, *Arheologia funerară și sacrificiile: o terminologie unitară (Funeral Archaeology and Sacrifices. A Unitary Terminology)*, Brăila, Istros, 2003, p. 47.

17. Eduardo Matos Moctezuma, *Los rostros de la muerte*, in: *Arqueología mexicana. Rostros de México Antiguo*, Edición Especial (6), p. 17.

18. Marija Ghimbutas. *Civilizație și cultură (Civilisation and Culture)*, Bucharest, Meridiane, 1989, p. 93.

the soul's vehicle was the bird, and its companions were the dog and the horse. The Moan bird was the symbol of flying sorcerers and the paradisiacal projection for the civilizations of Old Mexico, Tamoanchan.

The statuette from Tuxtla stands out from the post-Olmec period, representing a man with a *bird mask*. The meaning of the *funeral mask* was related to the "annulment" or hiding of the person's face from this world, so it may be recognized in the Otherworld. The funeral mask is not so often present in the Geto-Dacians' graves; among the bronze masks, those from Ocnița stand out, and from the Zapotec "golden graves" from Monte Alban, in Grave no. 7, the mask of Xipe Totec, the deity of life – death – resurrection, the deity of excoriation, of human sacrifice, and of vegetation should be mentioned.

A special type of complex representation is the *composite animal*, with a great force of suggestion, as it is the head of the wolf and body of the snake, which integrate the third element, the bird by its position on the Dacian flag<sup>19</sup>, creating syntheses between the neo-eneolithic symbol and the Indo-European one, as V. Sârbu has observed.<sup>20</sup>

Montezuma used to wear on his mantle a butterfly with a golden body, and its wings suggested the green feathers of quetzal. At Chalcatzingo, a snake was represented eating a man and wearing in his teeth "the Olmec cross". This cross, known also as "Saint Andrew's cross" is an integrating symbol, a glyph in the form of an X, which appears in many places, a symbol related to the Snake-Jaguar.<sup>21</sup>

Just like Bacabs, the Voladores, through their rotary movement, sustain and reunify the four cardinal points and the ninth levels, each one having its own deity, to which the Mayan people added the fifth level<sup>22</sup>, the center, its image being identified in the structure of the pyramids.

Beyond the duality mentioned in a long series of studies of Pre-Columbian anthropology and philosophy, we identify a *tertium quid* which is the complete manifestation, the integrating one. *The face half rotten, half alive* of the duality mask discovered at Tlatilco implies a third level, integrating because otherwise it has the significance of a simple juxtaposition of forms: existing and non-existing, alive and dead.

---

19. Dan Oltean, *Religia dacilor (The Religion of the Dacians)*, Bucharest, Saeculum I.O., 2008, p. 7.

20. V. Sârbu, *Credințe și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor (Funeral, Religious, and Magic Beliefs and Practices in the Geto-Dacians' World)*, Galați, Porto-Franco, 1993, p. 134.

21. Jacques Soustelle, *Olmecii (The Olmecs)*, Bucharest, Meridiane, 1982, p. 69.

22. *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacralului (Sacred Architecture and Geography. Mircea Eliade and the Rediscovery of the Sacred)*, films made by Paul Barbăneagră, Iași, Polirom, 2000, p. 74.

Stéphane Lupasco's T-state, of tension, is here the waiting period for the resurrection moment and the living of passing ritual by the neophyte and in Pre-Christian Mexican space, it is the fifth level, the center of the pyramids, the space where the sacred is revealed. In the same way, the myth creates a breach "in the identity and homogeneity of the contents of conscience, introducing some differences of valence within this identity"<sup>23</sup>.

Ceiba, The Tree of Life, with its roots in the realm of the dead and its wreath in the upper thirteen skies<sup>24</sup>, is also an integrating symbol, venerated by the Mayan people, its glyph suggesting death or human sacrifices and was represented as a skeleton. Like Christ's birth, crucifixion, descendance to Hell, and resurrection, the tree of life and knowledge, symbol of death and permanent resurrection, created the connection between the three existing levels. The iconic representations of Christ in the Romanian space, separating the tree of life, suggest the letter of the unique and the dual, the letter Y. The Mayan people put the bird-snake in the peak of the Tree of Life Ceiba, where skulls are represented as souls returned to life. It is considered to be the "center of the universe"<sup>25</sup>, lengthways the souls of the dead were climbing till the level they deserved and it is also the place of deities and spirits of the Otherworld.

The funeral place, a special place created for putting the dead, was also a place for funeral offerings, accompanying the dead to the Otherworld. The offerings have varied in time, from the fertilization of the earth till the accompanying of dead people, from stone tools and bones of hunted animals to human or symbolic sacrifices.

In the case of the Olmecs' graves, as those from Tlatilco, in this funeral complex, empty earthenware statuettes have been discovered. Monte Alban, the sacred fortress and necropolis at the same time, from the end of the pre-classical period, has been "remodeled entirely by human hand and covered by graves"<sup>26</sup>. The old city of Teotihuacan, from the classical period, has developed important funeral rituals. The cremation ritual was applied to the elite, and the inhumation for the rest of the population. A great attention was paid to the elites in the Mayan civilization; one example is the grave from Calakmul (Campeche) of the ruler Jaguar Claw. The offering is rich, it includes among cloths, jade objects, funeral masks and also human sacrifices. Other two examples are the

---

23. Ernst Cassirer, *Filozofia formelor simbolice (The Philosophy of Symbolic Forms)*, vol. II, *Gândirea mitică (Mythical Thought)*, Pitești, Paralela 45, p. 110.

24. Morretta, *op. cit.*, p. 144.

25. *Ibidem*, p. 156.

26. Soustelle, *op. cit.*, p. 119.

graves of king Pakal and the Red Queen, named like this because she was covered with cinnabar, a fiery red mineral. Since the late Paleolithic, there are proves of burial with red ochre. The cinnabar was a very important substance in the pre-Christian times almost all around the world. Either it covered the floor in the temple before the king stepped in, or it covered the dead body in order for the soul to return; the cinnabar created the link between spaces of this world and the spaces of the otherworld.

The rite is consider to be a representation, because the selection of one or another type of burial (incineration, inhumation, dismemberment, exposure, abandonment), of a place (*e.g.*, the necropolis), the treatment of the human remains (putting them into urns, the ritual putting of the dead, its orientation in the grave), the significance of the accompanying offerings were based on some reasons and representations emerging from a specific funeral outlook.

The existence of buried skulls in separate places or exposed on the Dacians' fortress walls have been considered to be proves of a *skull cult*, and also the statuettes whose heads are receptacle shaped for the offerings seeds. Until the 1<sup>st</sup> century BC, the custom was to put three pieces of pottery as offerings: one for the human remains, one for the offerings, and the third purposefully broken. A special attention was paid to the selection of the pieces (from fibulas to helmets and the knee cover) and the material for creating the anthropomorphic and zoomorphic statuettes between the 5<sup>th</sup> century BC and the 3<sup>rd</sup> century AD for kings' graves, namely gold and silver.

The ritualistic burial of objects is present in both spaces: with the Olmecs and the Geto-Dacians. Ritualistic graves have been discovered with precious objects, well graves with clay pots. Their scope was related to the communication with the Otherworld. The Olmecs dug huge mounds, ritualistic graves that they used to fill with semi-precious stones and cover with earth. The ritualistic gesture resembles the burial of the mosaics, representing the jaguar mask made in serpentine. The materials used were serpentine, jadeite, nephrite, hematite, basalt, diorite, ilmenite, schist, brought from a long distance. The Geto-Dacians carried the blocks of chalk-stone from dozens of kilometers away for their sanctuaries. The religious feeling spurred the Olmecs to travel, to search for precious materials in order to represent their deities and create objects for their cult.

Alongside the pyramids there were built The Avenue of the Dead, Mixcoatli from Teotihuacan, it was mandatory to deviate the river, this way being an integrating symbol, a connection which made possible the way back to the matrix road.

Blood was considered the most precious offering brought to deities. More than that, this sacrifice presupposed the releasing of a great energy,

a fact that made possible the opening of the communication gateways between the persons who were responsible with the rituals for the offerings and the deity to whom the offerings were brought. In this way, the Totonacs built the two pyramids from Cempoala dedicated to sacrifices, the well-known temple of the skulls and the pyramid from Tajin. Stingl noticed the deep significance of the sacrifice, the “mystic kinship”<sup>27</sup> between the one who made a sacrifice and the person sacrificed. More than that, this kind of relationship was symbolically neophytic and was reflected in the sayings of both: “This is my beloved son” and “This is my beloved father”.

For the fulfillment of the phases, it was necessary to get the one to be sacrificed ready by painting him out in blue, by accompanying him with songs up to the top of the pyramid, where he was laid on a stone slab (*tichcatl*) by four priests who tore out the heart and threw the body down the pyramid stairs. The heart was devoted to the thirsty deity of War, Huitzlopochtli or Itzpapaotl. Chacmools are related to this sacrifice, those stone sculptures, carrying the blood of those sacrificed.

In the same way, the Getes dedicated sacrifices to Mars, the deity of War, the way Iordanes wrote in *Getica*, 41: “They have always put him to distance through a ferocious way (because their victims were prisoners killed), considering that the leader of the warriors must be conciliate with human bloodletting”<sup>28</sup>. The prisoners were sacrificed being incinerated or beheaded and their heads were put on the tips of javelins. The meaning of incineration was the separation of soul from body, unlike inhumation, where the soul was considered the image in the mirror of the body.

The Olmecs’ deity of Death was a skeleton-like representation, similar to Ah Puch, the Mayan deity of Death and similar to Michtlantecuhtli, the Aztec deity.<sup>29</sup> Alongside the Moan bird, watching over the souls of the dead, there was Lamat, The Great Star, the companion of the souls and the Otherworld deity, Balam, a god of the caves, similar to Tepeyotl. There was also a Mayan-Toltec deity of Suicide, Ixtab, being “represented hanging down the sky with a rope around her neck, with eyes closed, with a severe face and signs of body decomposition”<sup>30</sup>.

Among the initial Aztecs’ deities, there was Huitzilopochtli (the deity of War, to whom human sacrifices were dedicated and their patron) and Tezcatlipoca (“Smoking Mirror”, wearing the obsidian mirror where he could see past and future events; he was also the implacable destiny,

27. Stingl, *op. cit.*, p. 125.

28. V. Sîrbu, *op. cit.*, p. 34.

29. Soustelle, *op. cit.*, p. 204.

30. Morretta, *op. cit.*, p. 151.

more frightful than death). One of the Aztecs' feasts of great importance was dedicated to "the invisible deity", the "image of the underworld deity and of humanity searching for salvation", humanity waiting for incarnation.<sup>31</sup>

It is interesting to note Louis-Vincent Thomas' opinion from *The Anthropology of Death*, who says that "all Aztecs and the Pre-Columbians practiced thanatology for life"<sup>32</sup>. The etymological meaning of *koimeterion* is the "the place where they sleep", the same for *cemeterio* and for *cimitir*; *koimeterion* implies a strong connection between the living and the dead. The last mentioned were supposed to go to eternal rest, but continue to co-exist with the living in a common place, well-definite — the community. Nowadays, it is still an integrating space, where the living and the dead meet from time to time.

An important "character" is the shaman who could travel to the realm of the dead, using hallucinogenic plants. Corin Braga considers this descending as "exploring the collective unconscious. The population of the dead represents all the memories and those records preserved by the ancestor memory as sealed shadows in the underworld. (...) Plunging in the otherworld (...) is initiatory to life's mysteries, the chthonian matrix being at the same time cradle and grave, spring of water of life and water of death."<sup>33</sup>

Wearing special clothes, having skills of passing from one world to another, from one level of reality to another in order to see the intense vision of reality, the shaman is the sorcerer, the doctor, and the protector of the community.

Herodotus (V, 3) wrote about the Geto-Dacians' funeral ritual: "They lay out the body for three days, then they sacrifice all kinds of animals, and they mourn it, and after a great feast, they bury it either by incineration or inhumation"<sup>34</sup>. The same structure of the scenario is being preserved nowadays.

Although the amount of data related to the death representations in these two cultural spaces is unequal, we could identify some important integrating symbols and representations, which include a *tertium quid*, a third element for the decoding to be complete and it has the structure of the passing ritual presented at the beginning of the paper. The integrating symbols are: Quetzalcoatl, the Creator and the symbol of life and death; the old fire, the new fire, the travel to the Otherworld as a daedal,

---

31. *Arhitectura sacră, op. cit.*, p. 64.

32. Morretta, *op. cit.*, p. 195.

33. Corin Braga, *10 studii de arhetipologie*, Cluj-Napoca, Dacia, 2007, p. 53.

34. V. Sîrbu. *Credințele*, pp. 53-54.

the glyph of the limb, the throwing onto javelins — the suspending between earth and sky, the Otherworld dwelling — the cave, the deity of War — deity of both resurrection, and destruction; the Dacian flag, the water, the funeral mask, the bird, the composite animal, The Tree of Life, the ritualistic burial of objects, the mystic kinship of the sacrificer and the person to be sacrificed, the *intermundus* existence of the shaman.

## REFERENCES

- Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului: filme realizate de Paul Barbăneagră*, Iași, Polirom, 2000.
- ARNOLD, Paul — *Cartea mayașă a morților*, Oradea, Antet, 1996.
- BENOIST, Luc — *Semne, simboluri și mituri*, Bucharest, Humanitas.
- BRAGA, Corin — *10 studii de arhetipologie*, Cluj-Napoca, Dacia, 2007.
- CASSIRER, Ernst — *Filozofia formelor simbolice*, vol. I, *Limbajul*; vol. II, *Gândirea mitică*, Pitești, Paralela 45, 2008.
- ELIADE, Mircea — *Oceanografie*, Bucharest, Humanitas, 1991.
- GHIMBUTAS, Marija — *Civilizație și cultură*, Bucharest, Editura Meridiane, 1989.
- GIURESCU, Constantin C. — *Istoria românilor*, vol. I, Bucharest, All Educational, 2007.
- Istoria românilor*, vol. I, Academia Română. Secția de Științe Istorice și Arheologie, Bucharest, Encyclopedic Publishing House, 2001.
- MOCTEZUMA, Eduardo Matos — *Los rostros de la muerte*, in: *Arqueología mexicana. Rostros de México Antiguo*, Edición Especial (6), p. 17.
- MORRETTA, Angelo — *Miturile vechilor civilizații mexicane*, Bucharest, Technical Publishing House, 1998.
- NAVARETE, Federico Linares — *Vivir en el universo de los nahuas*, in: *Arqueología mexicana. Mitos de la creación*, vol.X, no. 56, p. 35.
- NICOLESCU, Basarab — *De la postmodernitate la cosmodernitate – o perspectivă transdisciplinară* (<http://www.phantasma.ro/dezbateri/text/text14.html>).
- OLTEAN, Dan — *Religia dacilor*, Bucharest, Saeculum I.O., 2008.
- SÎRBU, Valeriu — *Credințe și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Galați, Porto-Franco, 1993 • *Arheologia funerară și sacrificiile: o terminologie unitară (dicționar, lexis, arborescență)*, Brăila, Istros, 2003.
- SOUSTELLE, Jacques — *Olmecii*, Bucharest, Meridiane, 1982.
- STINGL, Miroslav — *Indienii precolumbieni*, Bucharest, Meridiane, 1979.

STUDIES / ÉTUDES



# LE PARADIS TERRESTRE CHEZ DANTE

**Corin Braga**

Doyen de la Faculté des Lettres, Univ. Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie  
corinbraga@yahoo.com

Dante est l'héritier et le point de récapitulation d'une longue tradition médiévale de visions et voyages dans l'au-delà.<sup>1</sup> Sa *Divine Comédie* organise d'une manière progressive tous les *topoi* de la conception eschatologique chrétienne. Le Paradis terrestre est une de ces locations surnaturelles, bien fixée autant par la théologie des Pères et des Docteurs de l'Église que par la mythologie populaire. Cependant, les caractéristiques que lui accorde Dante suscitent quelques questions par rapport non seulement à la mentalité moderne, mais aussi à la tradition patristique et médiévale. Dans cet exposé, je me propose de questionner quatre des solutions dantesques, parfois apparemment innovatrices sinon hétérodoxes : [i] la forme de la Terre ; [ii] la position australe et antipodique du Paradis terrestre ; [iii] son emplacement sur la cime d'une montagne cosmique ; [iv] sa contiguïté avec le Purgatoire.

## La forme de la Terre

Pendant le Moyen Âge, deux formes de cartes se sont disputé la vision des géographes : les cartes T-O (le type A dans la taxinomie moderne) et les cartes zodiacales (le type C<sup>2</sup>). Les cartes T-O reprenaient le modèle

---

1. Parmi une très riche bibliographie, voir H.R. Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge (Massachusetts), Harvard U.P., 1950; Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; Ioan Petru Culianu, *Psychanodia. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden, E.J. Brill, 1983 et *Expériences de l'extase*, Paris, Payot, 1984; Claude Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, École Française de Rome, 1994; Robert Easting, *Visions of the Other World in Middle English*, Rochester (New York), D.S. Brewer, 1997.

2. Voir Ivan Kupcik, *Cartes géographiques anciennes. Évolution de la représentation cartographique du monde : de l'Antiquité à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gründ, 1981.

mythologique de la terre en forme de disque. Au VI<sup>e</sup> siècle, dans ses *Étymologies*, Isidore de Séville avait mis au point un schéma mnémotechnique très facile, adaptant l'*oïkoumèné* à la forme circulaire. Au XIV<sup>e</sup> livre de sa somme, l'évêque espagnol donne une description *De terra et partibus*, qui est devenue classique. L'orbe terrestre (*orbis*) prend son nom de sa rotondité, qui le fait similaire à une roue. Il est circonscrit par le fleuve Océan, qui clôt la surface des terres. Les terres forment un cercle plus petit (*orbiculus*), qui se divise en trois parties : l'Asie, qui s'étend du Midi, par l'Orient, jusqu'au Septentrion ; l'Europe, qui va du Septentrion jusqu'à l'Occident ; et l'Afrique, de l'Occident au Midi. Les trois parties de l'orbe ne sont pas égales, l'Asie occupe la moitié (le demi-cercle) orientale, l'Europe et l'Afrique se partagent le nord et le sud de la moitié occidentale.<sup>3</sup> D'après la *Genèse*, Noé aurait partagé la terre entre ses trois fils, Cham (l'Afrique), Sem (l'Asie) et Japhet (l'Europe)<sup>4</sup>, ce qui a valu à ces cartes tripartites le qualificatif de « noachites ».

Les éditions ultérieures des *Étymologies* ont ajouté au texte une esquisse graphique simplifiée, une sorte de schéma mnémotechnique, qui constituera le patron de toutes cartes circulaires du Moyen Âge (*Planche 1* ↵). Ces cartes tripartites, sur lesquelles l'image du monde est partagée en trois secteurs de cercle (la moitié pour l'Asie et les deux autres quarts pour l'Europe et l'Afrique), ont été appelées cartes T-O (de *terrarum orbis*). Le O représente l'Océan circulaire, et les bras du T sont constitués par les eaux intérieures qui séparent les continents : le pied du T, c'est la Méditerranée,



3. *Sancti Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum libri XIX*, Liber XIV, caput II, 1-3, apud Migne, *Patrologiae latinae* tomus 82, col. 495-496.

4. La *Genèse* 9, 18 – 10, 32 attribue aux fils de Japhet l'Asie mineure et les îles de la Méditerranée, aux fils de Cham l'Égypte, l'Éthiopie, l'Arabie et le Canaan, et aux fils de Sem les pays du Moyen-Orient. Les Pères de l'Église ont étendu cette distribution aux trois continents, l'Europe, l'Afrique et l'Asie. On peut ajouter qu'à un certain moment de la tradition, les positions de Cham et de Sem ont été redistribuées entre l'Asie et l'Afrique.

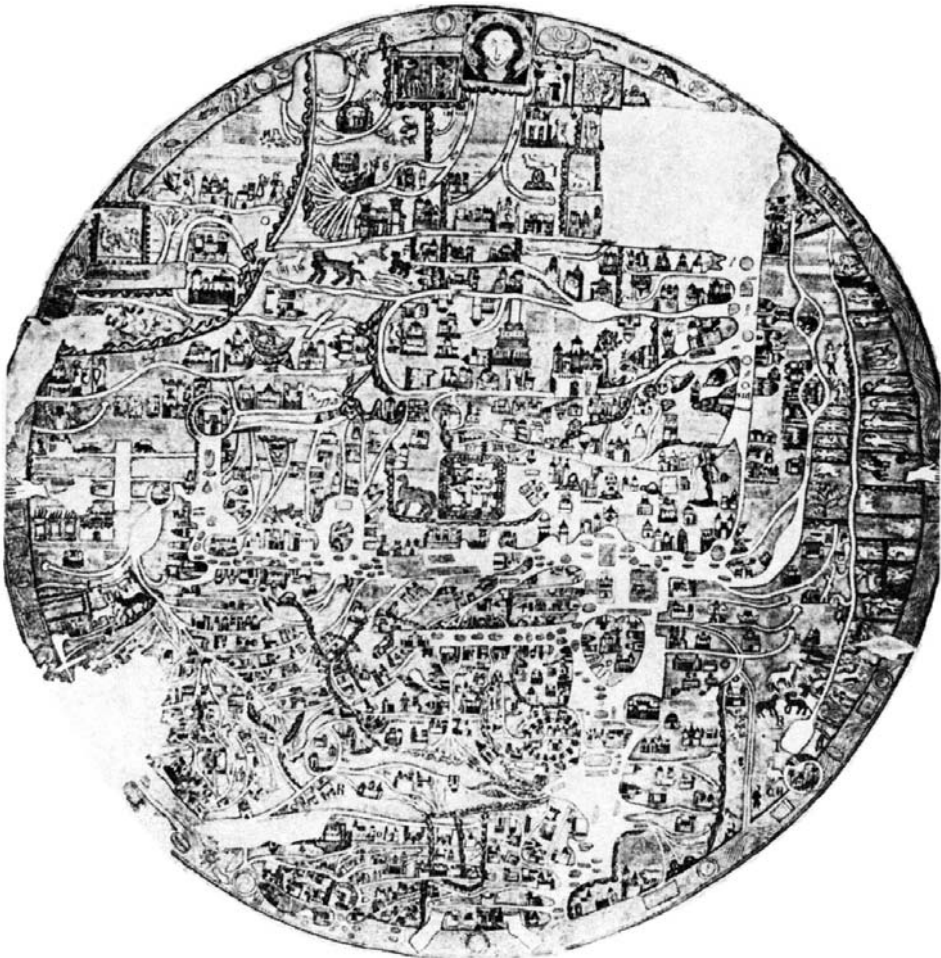
entre l'Europe et l'Afrique ; le bras gauche, c'est le Tanaïs (le Don) entre l'Europe et l'Asie ; et le bras droit, c'est le Nil, entre l'Afrique et l'Asie. Le point d'intersection entre le pied et les bras du T, qui est implicitement le centre du cercle Océan qui circonscrit la terre, tombe sur Jérusalem.

Le concept géographique d'Isidore de Séville a fonctionné comme un archétype générateur. Après lui, maint docteur et érudit a repris la même description sans rien y toucher. Au IX<sup>e</sup> siècle, Raban Maur, dans le chapitre sur l'orbe de son *De universo*, répète mot par mot tous les termes de l'effigie.<sup>5</sup> Pendant la petite Renaissance du XIII<sup>e</sup> siècle, Brunet Latin réitère dans le même esprit (voir *Planche 2*, ci-dessous) : *Toute la terre est devisée en .iiij. parties ; ce sont : Aisie, Aufrique et Europe ; mais ca n'est mie à droit, parce que l'une partie n'est igal à l'autre ; car Aisie tient bien l'une moitié*



5. Raban Maur, *De Universo libri viginti duo*, liber XII, caput II, apud Migne, *Patrologiae latinae* tomus 111, col. 333.

de toute la terre, dou leu où li fluns de Nile chiet en mer en Alixandre, et de celui où li fluns de Tanain chiet en mer au bras Saint George vers orient, tout jusqu'à la mer Océane et au paradis terrestre. Les autres .ij. parties sont le remanant de la terre vers occident partout jusqu'à la mer Océane ; mais elles sont devisées par la grant mer qui est entre .ij. Et cette partie qui est par delà vers midi jusque en occident est Aufrique ; et l'autre terre qui est par deçà vers tramontaine, ce est en septentrion vers soleil couchant, est Europe<sup>6</sup>. Tout le long du Moyen Âge, le schéma T-O a généré une riche bibliothèque de mappemondes circulaires, dont les plus fameux sont ceux de Hereford et Ebstorf (Planche 3 ↵).



6. Brunetto Latini, *Le Livre du Trésor*, livre I, quatrième partie, dans *Jeux et sapience du Moyen Âge*, texte établi et annoté par Albert Panphilet, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 762.

L'autre type cartographique est représenté par les cartes dans lesquelles la Terre apparaît sous la forme d'un globe. Ce sont des cartes d'inspiration néo-pythagoricienne, héritées de l'Antiquité tardive, appelées zodiacales (parce qu'elles sont construites suivant les cercles du Zodiaque), zonales (parce qu'elles délimitent cinq zones climatiques) ou macrobiennes (d'après un dessin cosmographique figurant dans *In somnium Scipionis* de Macrobie). S'appuyant sur des considérants de nature autant géométrique et mathématique que mystique et esthétique, le pythagorisme avait révolutionné la cosmographie mythique par l'idée que la Terre est une petite sphère située au centre de la grande sphère de l'univers. Empédocle, Platon et d'autres philosophes convertis à la cosmographie mathématique pensaient que la sphère est la forme géométrique parfaite pour soutenir l'harmonie de l'univers.

Par rapport aux cartes T-O, les cartes zodiacales changent d'orientation. Elles prennent comme axe de symétrie le méridien Nord-Sud, qui correspond sur la sphère aux axes magnétique et de rotation de la planète. Le point de repérage le plus important est le Soleil, dont le mouvement apparent sur le ciel (qui décrit en fait les inclinaisons de la terre sur son axe) permet de tracer les cinq cercles : polaires, tropicaux et équatorial. En projetant sur le globe les cercles du Zodiaque, les cosmographes délimitent cinq zones : deux zones froides, au-delà des cercles polaires, deux tempérées, entre les cercles polaires et les cercles tropicaux, et une zone torride, entre les cercles tropicaux, autour de l'équateur. Aristote, qui a introduit cette division, et ses successeurs pensaient que seules les zones tempérées étaient habitables, alors que les zones polaires et équatoriales étaient inhabitables, à cause du froid, respectivement de la chaleur insupportables.<sup>7</sup> L'équateur était même considéré comme infranchissable, le soleil faisant bouillir l'eau et brûler le bois et autres matières. Les zones étaient à leur tour divisées en franges parallèles, appelées climats, sur lesquelles les géographes s'efforçaient de regrouper les localités situées sur la même latitude et bénéficiant approximativement du même régime de chaleur. C'est ainsi que sont nées les cartes des zones ou zonales (voir *Planche 4*, page suivante).

---

7. « Il faut en effet poser en préalable que le ciel a cinq zones, cinq zones aussi la terre, et que les zones portent le même nom ici-bas qu'en haut [...]. Les zones seraient délimitées par des cercles parallèles à l'équateur, tracés de chaque côté de celui-ci, deux d'entre eux isolant la zone torride, deux autres à la suite formant à partir de la zone torride les deux zones tempérées, et à partir des zones tempérées les zones glaciales. Sous chacun des cercles célestes se projette son homonyme terrestre, et il en est de même pour les zones. On appelle tempérées les zones que l'on peut habiter, inhabitables les autres, l'une à cause de la chaleur, les autres à cause du froid » (Strabon, *Géographie*, II, 5, 3, texte établi et traduit par Germaine Aujac, Paris, « Les Belles Lettres », 1969, p. 81).

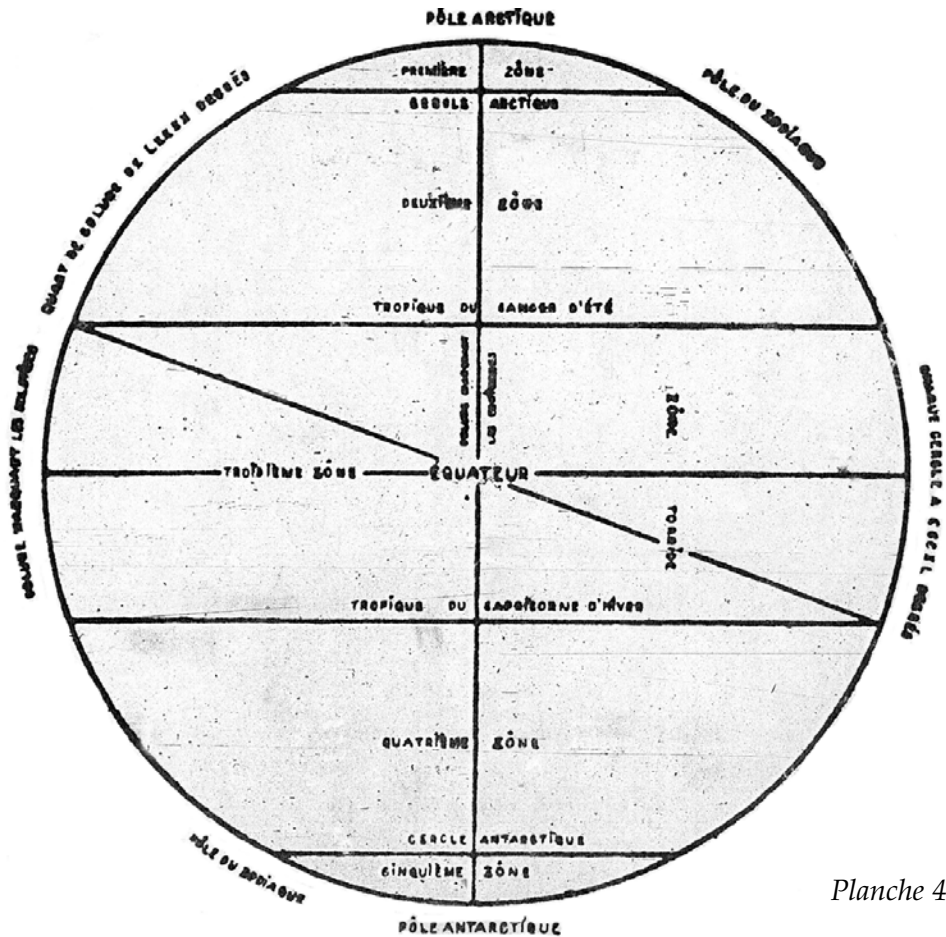


Planche 4

Bien que les cartes T-O aient dominé le Moyen Âge, les chercheurs des dix dernières années sont arrivés à la conclusion que la pensée médiévale n'a jamais effectivement abandonné la vision de l'Antiquité tardive du globe terrestre situé au centre de la sphère de l'univers. Jeffrey Burton Russell, par exemple, est d'avis que, à part Lactance et Cosmas Indicopleustus, la théorie de la terre plate n'est qu'une invention des recherches ultérieures, projetée sur une époque où elle n'a jamais été populaire.<sup>8</sup> Norman J.W. Thrower remarque à son tour qu'il n'y a pas de preuve que l'homme médiéval en général ait cru dans le modèle de la terre plate et que, par contre, nombre de témoignages montrent que la plupart des savants influents de l'époque acceptaient le modèle globulaire.<sup>9</sup>

8. Jeffrey Burton Russell, *Inventing the Flat Earth. Columbus and Modern Historians*, foreword by David Noble, New York, Westport, London, Praeger, 1991.

9. Norman J.W. Thrower, *Maps & Civilisation. Cartography in Culture and Society*, p. 41.

En toute probabilité, les deux types de cartes circulaient parallèlement, sans s'exclure, chaque typologie pourvoyant à des besoins cognitifs et représentationnels différents. Les cartes zodiacales offraient un cadre métrique qui permettait l'inclusion de la Terre dans la géométrie de l'univers, alors que les cartes T-O donnaient une image géographique globale de l'*oikoumène*, sur laquelle il était possible de visualiser toute l'histoire biblique de l'univers. Pendant les premiers siècles du second millénaire, l'effort des savants n'a pas visé la dislocation et le remplacement d'un modèle par l'autre, mais plutôt l'accommodation réciproque des deux paradigmes. Néanmoins, cette tentative de combinaison des deux modèles, l'un bi-, l'autre tri-dimensionnel, soulevait un problème technique : Comment déployer le disque des cartes T-O sur le globe des cartes zodiacales ? Et combien de la surface du globe occupe le disque de l'*oikoumène* ?

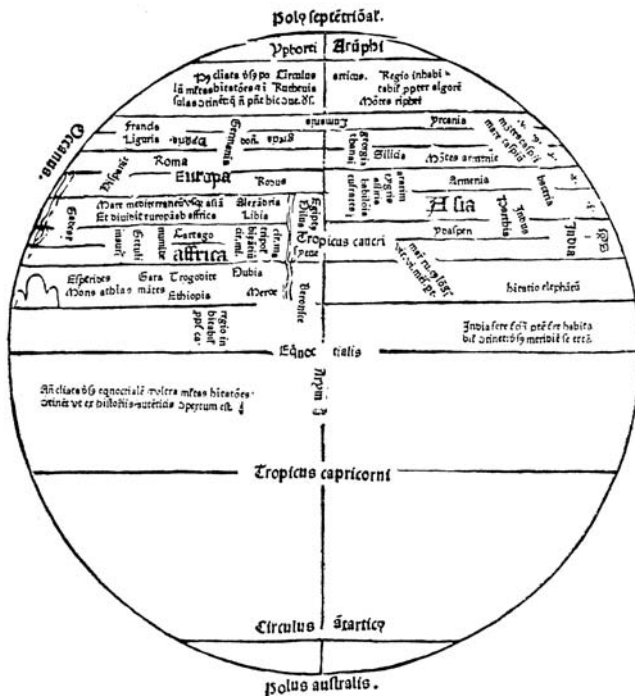
Deux solutions principales ont été envisagées :

a) L'*oikoumène* occupe la moitié du globe, donc une des hémisphères (de préférence celle visible, montrée sur la mappemonde — *Planche 5* ☞).

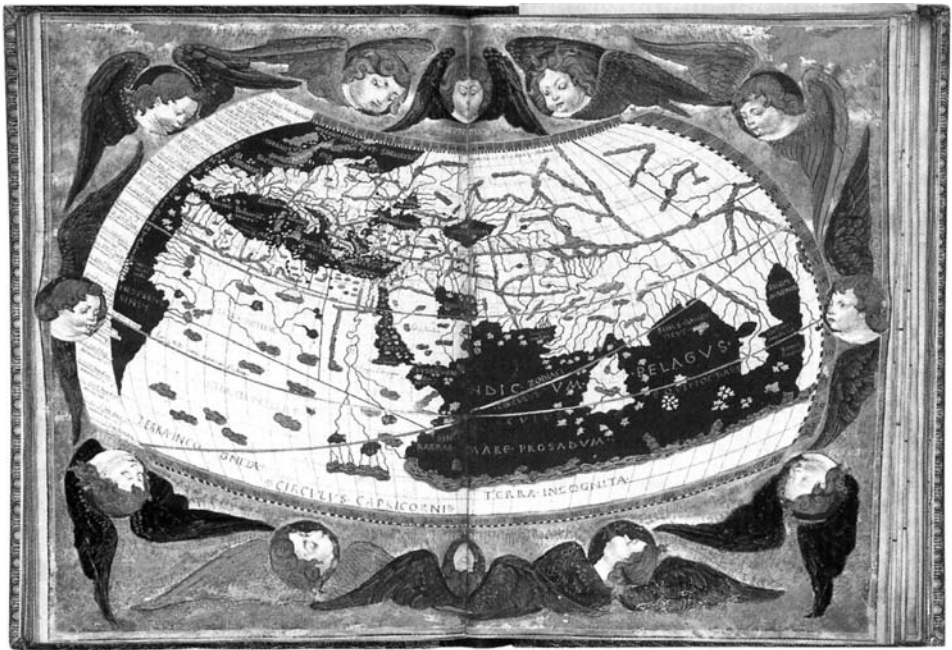


Une mappemonde anonyme de Leyde, de la fin du Moyen Âge, utilise une telle projection cartographique. Apparemment, on dirait qu'il s'agit d'une carte T-O, avec la différence qu'elle n'est pas orientée vers l'Est, mais vers le Nord, comme les cartes des zones. Mais la représentation n'est pas bidimensionnelle, la carte ne visualise pas un disque plat, elle est tridimensionnelle et suggère que l'*orbiculus* terrestre couvre l'hémisphère visible du globe. Pour le reste, elle combine la tradition classique à la géographie chrétienne. En accord avec les cartes T-O, à la périphérie droite de l'œcoumène, à l'extrémité orientale, est situé le Paradis terrestre. On le reconnaît grâce aux quatre fleuves qui, selon la tradition patristique, ont leurs origines dans la source qui arrose l'Éden : le Tigre, l'Euphrate, le Gange et le Nil. Pour les trois premiers fleuves, leurs trajets à travers toute l'Asie jusqu'à leurs sources connues sont, sinon faciles, du moins acceptables du point de vue cartographique.

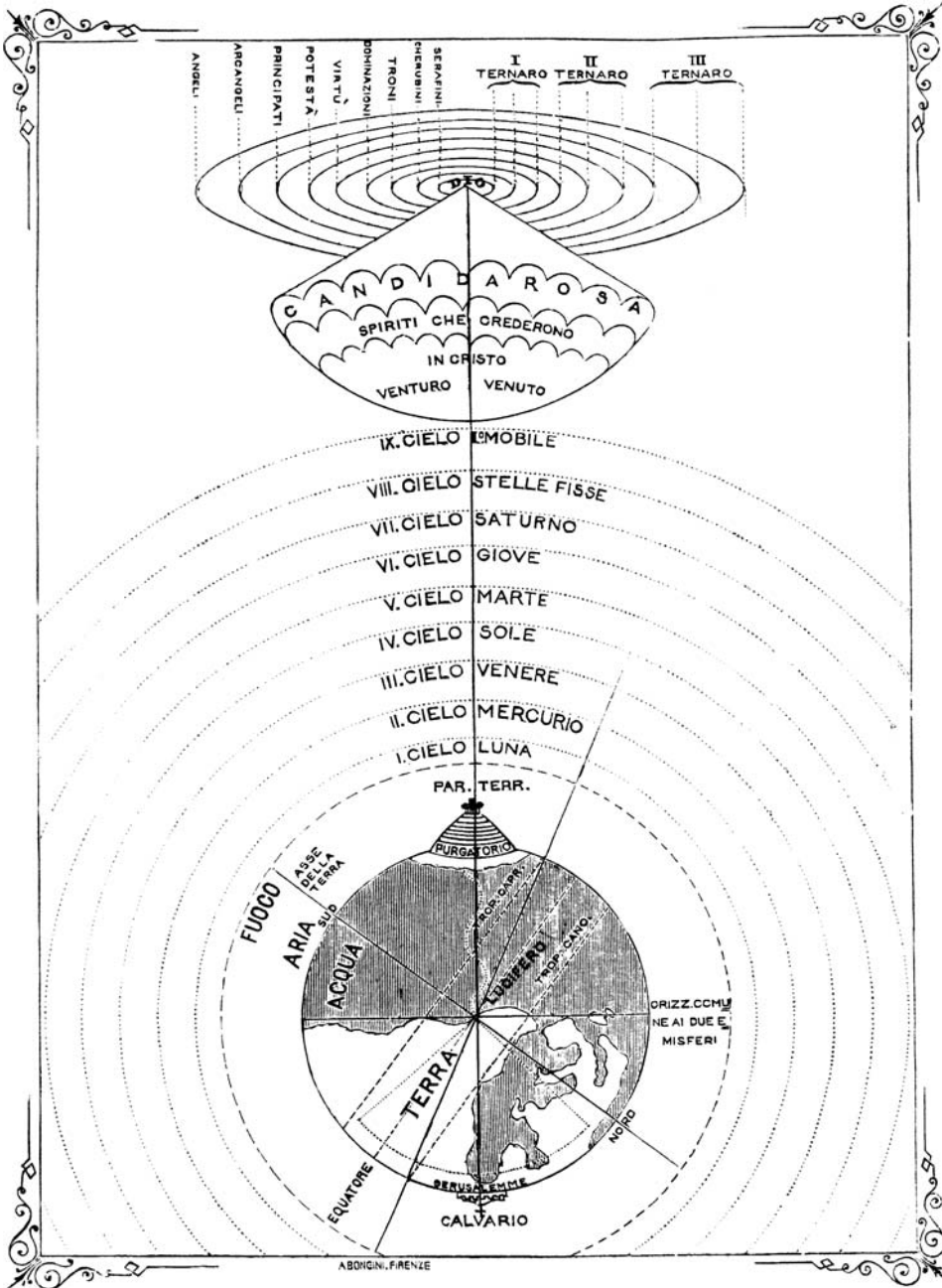
b) L'*oikoumène* occupe un quart du globe, plus précisément le quadrant nordique de l'hémisphère visible. Cette solution était redevable à la tradition antique, à Ptolémée en spécial, qui arrangeait la « chlamyde » du monde connu autour de la zone tempérée du Nord. Avec la redécouverte, au début de la Renaissance italienne, de ses traités de géographie, le problème du déploiement du disque terrestre sur la sphère est résolu d'une façon plus convaincante et plus proche de la réalité (Planche 6 ☞).



Dorénavant, les mappemondes d'inspiration ptolémaïque représenteront l'*oikoumène* comme la projection plane de la moitié (180 degrés de longitude) de l'hémisphère nordique de la sphère terrestre. Ce schéma a joué un rôle capital dans la reconfiguration de la géographie de la Renaissance. Apportée comme manuscrit dédié au Pape Alexandre V par Chrysoloras, traduite en latin, en 1409, par Jacopo d'Angelo, la *Géographie* de Ptolémée a été adoptée par les érudits florentins Strozzi, Brunni, Vespucci (l'oncle d'Americo), et par Toscanelli, Nicolli, Piccolomini, inspireurs de Colomb. Elle a connu la première édition imprimée en 1475, à Vicence, sous le Pape Sixte IV, puis, dans un rythme accéléré, ont suivi les éditions de 1477 (Bologne), 1478 (Rome, édition utilisée par Colomb), 1482 (Florence et Ulm), 1486 (Ulm), 1490 (Rome) et beaucoup d'autres en 1500, 1507, 1508, etc. (Planche 7 ♣).



Dans ce contexte, la vision cosmographique de Dante rentre dans la première solution. Elle combine les rigueurs du dogme chrétien, systématisé par un Thomas d'Aquin, avec l'harmonie et les symétries d'une vision autant esthétique, que mystique. L'univers a une structure sphérique : on y retrouve les sphères des quatre éléments aristotéliens, de la terre, de l'eau, de l'air et du feu. Plus haut tournent les sphères des sept planètes du modèle pythagoricien, auxquelles s'ajoutent le ciel des étoiles fixes et le ciel du premier mobile. Les mécanismes du mouvement astral sont subordonnés à la théodicée chrétienne, chaque ciel étant mû par une des



neuf hiérarchies angéliques de Pseudo-Dénis l'Aréopagite (Planche 8 ☩).  
 Le dixième ciel, en dehors du monde créé, est l'Empyrée, où se trouve le trône de Dieu, entouré en amphithéâtre par les cohortes d'anges et de

bienheureux, qui forment une rose mystique. Utilisant les critères de la même géométrie mystique que développera un Nicolas de Cuse, Dante rejoint, selon une logique non-contradictoire, le modèle cosmographique de l'univers géocentrique, et l'axiome théologique de la primauté ontologique de Dieu et, donc, de l'univers théocentrique. Cette topologie non-aristotelicienne, qui permet qu'autant Dieu et la terre se trouvent au centre de l'univers, est possible dans des définitions comme celle de Cusanus, selon lequel Dieu est le centre d'une sphère qui a le centre partout et la circonférence nulle part.

En ce qui concerne la mappemonde, Dante partage le globe terrestre en deux hémisphères, un hémisphère des terres fermes et l'autre des eaux. Le poète italien résout le problème de l'adaptation des cartes T-O à la sphère zodiacale en déployant l'*oïkoumèné* sur la moitié du globe, précisément sur l'hémisphère terrestre. En accord avec les cartes T-O, le centre de l'hémisphère des terres se trouve à Jérusalem. Sur la circonférence qui suit les contours de l'ancien Océan homérique, l'Espagne se trouve aux antipodes de l'Inde et l'Afrique aux antipodes du pays de Gog et Magog (identifiés quelques décennies plus tard, lors des invasions mongoles, aux Tartares). Du côté opposé à la Jérusalem se trouve, au centre de l'hémisphère des eaux, le mont du Purgatoire, le plus haut mont de la planète, que les eaux du déluge n'ont pas atteint et qui touche par son sommet, où se trouve le Jardin d'Éden, à la sphère du feu. Comme on le sait, Dante imagine le Purgatoire comme la copie exacte, en repoussé, du cône de l'Enfer, excavé par la chute de Lucifer. Invisible sur la carte, ce cratère infernal, divisé à son tour en cercles, s'enfonce jusqu'au centre de la terre, où Lucifer est maintenu prisonnier dans la glace du Cocyte.

Dante surimpose au globe pythagoricien, qui est orienté par l'axe de rotation des cieux (c'est-à-dire, de la Terre), l'axe sacré de la religion chrétienne. Sur ce même axe se trouvent le trône de Dieu et la prison de Lucifer, le Paradis, le Purgatoire, la terre et l'Enfer, le Jardin d'Éden et la Jérusalem. Le jeu de symétries est remarquable. Dieu et Lucifer se partagent les deux extrémités de l'axe cosmique, ils se trouvent aux bouts d'une échelle ontologique qui va de Dieu, l'être absolu (*ens a se*, dans la terminologie scolastique), au révolté qui, par sa rupture de la source de l'être, est tombé dans le néant absolu (*non ens*). L'influence de Dieu sur sa création s'exerce d'une manière descendante, presque néoplatonicienne : en tant que « moteur » immobile, Dieu transmet son action au ciel du premier mobile, qui tourne à la plus grande vitesse et transmet sa rotation, par degrés toujours amoindris, aux cieux des planètes inférieures ; la rotation (donc l'irradiation de Dieu) s'arrête juste au centre de la Terre, où Lucifer enchaîné se trouve aux antipodes de l'immobilité de l'être, dans l'immobilité du non-être.

D'une manière tout aussi intelligente, le modèle dantesque réussit non moins à conserver et à adapter la tripartition mythique entre les trois étages du monde, le ciel, la terre et l'enfer, faisant élégamment place sur le schéma au mont du Purgatoire. Enfin, la mappemonde n'oublie pas de visualiser l'axe, importé des cartes T-O, de l'histoire sacrée de l'humanité. Le jardin d'Éden, où Adam a compromis la nature humaine, se trouve à l'opposé du mont du Calvaire, où Jésus a racheté le péché originare. Comme sur les icônes qui représentent les crânes des morts aux pieds de la croix, sous le Golgotha de Jérusalem s'ouvre en souterrain le grand entonnoir de l'Enfer, dont le Christ a brisé les portes. Et toujours sur le même axe, on retrouve le doublet ascendant du Paradis terrestre et du Paradis céleste, aussi bien que l'image johannite, dédoublée comme en un miroir, de la Jérusalem terrestre et de la Jérusalem céleste. Dante démontre, avec une force créatrice exceptionnelle, que les critères religieux peuvent être appliqués, d'une façon tout aussi convaincante, non seulement aux cartes T-O, mais aussi aux sphères zodiacales.

### La position australe du Paradis terrestre

Bien que très élégantes du point de vue géométrique et très suggestives du point de vue mystique (une mystique des nombres), ces symétries ne manquent pas pourtant de prendre à revers la plus importante tradition patristique concernant la location du Paradis terrestre.

Il est vrai que l'Ancien Testament fournissait des informations bien fragiles sur ce sujet, ne permettant pas une localisation effective du Paradis terrestre : « Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient ». Avec une origine sumérienne, le mot *éden* est un toponyme impossible à identifier et qui pourrait signifier plaine, steppe, désert. Il s'agirait donc d'un jardin divin acclimaté au milieu d'une région dénudée, inhabitable. Cette région est située *mikedem*, mot hébreu qui a été traduit de deux manières différentes. In *Quaestiones super Genesim*, Bède le Vénérable présente les deux variantes.<sup>10</sup> Selon un nombre limité d'exégètes, *mikedem* devrait être rendu par *apo archés*, *ek protes*, *a principio*, au début, au commencement, d'où la déduction que ce que voulait dire le texte génésique, c'est que Dieu créa le Paradis avant le reste du monde, avant le ciel et la terre. Selon la majorité écrasante des commentateurs, *mikedem* signifie *contra orientem* ou *ad orientem*, à l'Orient, le lever du Soleil connotant l'idée de principe autant dans le sens temporel, que dans le sens spatial. L'Orient est le principe du monde, le point d'où a commencé la création.

10. Bede, *Quaestiones super Genesim*, in PL 93, col. 267-268.

Pierre Comestor donne l'équivalence textuelle de cette idée : le Paradis a été créé *a principio, id est a prima orbis parte*. [...] *Sed a principio, idem est quod ad orientem*<sup>11</sup>. Sur cette base, les Pères et les géographes du Moyen Âge ont décidé de placer le Paradis terrestre à l'extrémité orientale de l'Asie, à la fin des Indes fabuleuses. Les mappemondes T-O ne manquent pas de marquer cet positionnement, même quand il doivent résoudre un problème assez important, celui de faire dériver du jardin divin les quatre fleuves bibliques, identifiés par les Pères aux Tigre, Euphrate, Ganges et Nil.

Or, dans la cosmographie de Dante, le Paradis terrestre se trouve complètement en dehors de l'*oikoumènê*, aux antipodes de son centre, la Jérusalem. Pour ce faire, Dante pouvait s'appuyer sur une tradition alternative et minoritaire, néanmoins importante, soutenue par quelques Pères plus imaginatifs. Cosmas Indicopleustes, un des premiers cosmographes chrétiens, commente que le manque de relations de voyages sur le Paradis terrestre est un indice qu'il ne fait pas partie de notre monde. Selon lui, le jardin de Dieu se trouve sur une terre au-delà du fleuve Océan, séparée du monde connu par une étendue d'eau réputée infranchissable. Cette terre est circulaire et entoure, à son tour, l'Océan et tout l'orbe terrestre.<sup>12</sup> Dans le même sens, influencé par les théories néo-pythagoriciennes sur les antipodes, Moses Bar Cepha affirme que le monde se divise en deux parties gigantesques. L'une, c'est la terre que nous habitons, matérielle, impure et confuse ; l'autre, c'est la terre du Paradis, subtile, sincère, pure, isolée du contact avec l'humanité déchue.<sup>13</sup> Dans son *Commentaire sur le Paradis*, le moine syrien est de l'opinion que « la mer océane entoure tout l'œcoumène habitable autant qu'il y en a, comme une couronne entoure la tête, ou une ceinture entoure le corps, et cependant que, au-delà de l'extrême rivage de l'Océan, subsiste cette terre où fut établi le paradis »<sup>14</sup>.

En essayant d'identifier cette terre « au-delà de l'extrême rivage de l'Océan », les Docteurs de l'Église tombaient sur ce que les mappemondes zodiacales définissaient comme les antipodes. Le concept rigoureux d'Antipodes, appliqué à la sphère, dans une approche tridimensionnelle, a été établi par Crates de Mellos, géographe du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Celui-ci a conçu un globe divisé en quatre quarts (dont un est occupé par l'*oikoumènê*) par les bras se croisant en forme de croix de l'Océan (Planche 9 ♣). Les véritables *Antipodes* (les hommes qui marchent avec les pieds contre



11. Pierre Comestor, *Historia scholastica*, XIII, in PL 198, col. 1075.

12. Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, II, 24, pp. 326-328.

13. *Apud* Marmaduke Carver, *A Discourse of the Terrestrial Paradise*, p. 22.

14. *Apud* W.G.L. Randles, 1980, p. 75.

les pieds des Européens) se trouvent de l'autre côté du globe, suivant un axe de symétrie tridimensionnel qui passe par le centre de la sphère. Les deux autres continents, des *Antiokoi* (en l'hémisphère du Sud, du même côté, visible, du globe) et des *Periokoi* (en l'hémisphère du Nord, mais du côté opposé, invisible sur les cartes de projection plane) ne peuvent être définis comme antipodaux que selon un axe de symétrie bidimensionnel.<sup>15</sup> À la fin de l'Antiquité, dans un traité sur les Sept Arts Libéraux, très influent tout le cours du Moyen Âge, Martianus Capella reprend, dans le VI<sup>e</sup> Livre, dédié à la Géométrie, le même modèle sphérique qui oppose aux habitants de l'*oïkoumènê* les *antipodes*, les *antéciens* (ou *Antoikoi*) et, respectivement, les *antichtones* (ou *Periokoi*).<sup>16</sup> Au XV<sup>e</sup> siècle, au début des grandes « reconnaissances », passant en revue les théories cosmographiques qui se confrontaient de son temps, Aeneas Silvio Piccolomini (le futur Pape Pie II) n'oublie pas de citer l'hypothèse des quatre « portions de terre » qui émergent sur le globe, séparées par deux grands fleuves (ou bras) de l'Océan, qui suivent l'Équateur respectivement un méridien Est-Ouest.<sup>17</sup>

Mais la majorité des cosmographes ne se donnaient pas la peine de travailler avec les subtilités de la géométrie spatiale. Sans ignorer les distinctions en fonction des axes de symétrie, beaucoup préféraient utiliser un modèle simplifié où les terres extérieures à l'*oïkoumènê* étaient appelées d'une façon générique Antipodes. Dans son *De Situ Orbis*, Pomponius Mela, géographe romain du I<sup>er</sup> siècle, décrit la « division du monde » de la manière suivante : « La terre, élevée au centre de ce grand univers, est environnée de tous côtés par la mer qui la coupe encore, du

15. Norman J.W. Thrower, *Maps & Civilisation. Cartography in Culture and Society*, p. 22.

16. "You must know that the Earth is divided into two distinct parts, or hemispheres: there is an upper hemisphere, which we inhabit and which Oceanus encircles; and there is a lower hemisphere. The upper one begins at the place of the Sun's rising, the lower one at the place of its setting. The Greeks have given the name horizon to the circle of demarcation. Now, inasmuch as the five zones encompass both parts, upper and lower, they actually form ten regions. The one inhabited by us extends northward. Another, tending southward, is believed to be inhabited by men called Anteciens. Correspondingly, there are two habitable regions in the lower hemisphere. Those diametrically opposite us are called Antipodes and those who are diametrically opposite our Anteciens are called Antichtones" (*Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, translated by William Harris Stahl and Richard Johnson with E.L. Burge, New York, Columbia U.P., 1977, pp. 225-226).

17. *Sunt qui arbitrantur quatuor eius plagas apparere, quas magnus interfecet Oceanus: duobus amplissimus fluminibus eas ambiens, quorum alterum zodiaco subjiciatur; alterum ab aurora dextra levaque per polus defluens extra columnas herculeas coniugantur; atque in hunc modum totius terrae quatuor portiones velut ingentes insulas emergere. Quas celo subiectae benigno mortalium habitationes admittunt* (Eneas Silvio Piccolomini, *Historia Rerum Ubique Gestarum*, apud Valerie I.J. Flint, *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, Princeton [New Jersey], Princeton U.P., 1992, p. 58).



levant au couchant, en deux parties appelées hémisphères, et distribuées en cinq zones. Celle du milieu est brûlée par une chaleur dévorante, tandis que celles qui sont aux extrémités éprouvent les rigueurs d'un froid excessif ; les deux autres sont habitables et ont les mêmes saisons, mais dans des temps opposés. Nos antipodes sont placés dans l'une, et nous dans l'autre. Celle-là nous étant inconnue, à cause de l'extrême chaleur du climat qui nous en sépare, je ne m'occuperai que de la nôtre. »<sup>18</sup> À la fin de l'Antiquité, ce type de mappemondes a été résumé dans le *In somnium Scipionis* du néo-pythagoricien Ambrosius Macrobius (Planche 10 ☞).

18. Pomponius Mela, *De Situ Orbis* [Description de la Terre], Livre I, chapitre I, traduit du français sur l'édition d'Abraham Gronovius. Le texte vis-à-vis la traduction. Avec des Notes critiques, géographiques et historiques [...] par C.-P. Fradin, À Paris, chez Ch. Pougens, À Poitiers, chez E.-P.-J. Cateineau, 1804, pp. 7-8.

Les cartes macrobiennes ont été reproduites et ont circulé pendant tout le Moyen Âge, transmettant le rêve des Antipodes à la Renaissance.

Les cosmographes du Moyen Âge, qui, influencés par le modèle des cartes T-O, avaient tendance à se représenter la sphère plutôt comme un disque, ont continué, sur les cartes dites « macrobiennes », de réduire les antipodes à un continent austral, symétrique à l'*oikoumène*. Au VIII<sup>e</sup> siècle, Beatus de Liebana, dans ses *Commentaires sur le Livre des Révélations*, imagine une carte T-O où, aux trois continents connus, est adjoint un quatrième continent austral, sur lequel est représenté un *sciapode*, donc un spécimen des races monstrueuses dont les hommes du Moyen Âge peuplaient les régions inconnues. Sur une mappemonde de Lambert de Saint-Omer, du XIII<sup>e</sup> siècle, on retrouve un globe divisé en deux parties, septentrionale et australe. La vision planigraphique de Saint-Omer essaye de concilier le patron T-O avec le patron zodiacal. Sur le modèle des cartes T-O, elle dispose l'Est en haut, mais, selon la pratique des cartes macrobiennes, elle accorde à l'*oikoumène* seulement la moitié nordique de l'orbe. Le diamètre qui descend de l'Est à l'Ouest ne passe donc plus par Jérusalem, il coïncide avec l'Équateur et distribue, à gauche, les continents connus, et à droite, une *terra incognita* antipodale. En plus, une importante lignée d'érudits et de philosophes ont soutenu non seulement que les antipodes existent, mais aussi qu'ils sont habitables et même habités. C'est par exemple le cas d'Albert le Grand, dans son *De Natura Locorum* écrit vers 1250<sup>19</sup>, ou celui de Roger Bacon, dans son *Opus Majus* de 1264<sup>20</sup>.

C'est justement une telle vision qui sous-tend le « dernier voyage d'Ulysse ». L'âme du héros grec raconte à Dante :

*Nous étions vieux et lents, mes compagnons et moi,  
quand nous arrivâmes à ce passage étroit  
où Hercule plaça, en signe, ses deux bornes  
afin que l'homme plus outre ne passât ;  
à main droite je laissai Séville,  
à gauche j'avais déjà laissé Ceuta.  
« O frères, dis-je, qui par cent mille  
périls avez atteint l'Occident,  
à cette si petite veille  
de nos sens qui encore nous reste,  
ne veuillez refuser, en suivant le soleil,  
l'expérience du monde sans habitants. [...]*

19. Albert le Grand, *De Natura Locorum*, in *Opera Omnia*, éditée par Auguste Borgnet, Paris, 1891, p. 543.

20. Roger Bacon, *Opus Majus*, vol. I, éd. J.H. Bridges, Oxford-London, 1900, pp. 305 *sqq.*

ayant alors tourné notre poupe au matin,  
 des rames fines des ailes pour le vol insensé,  
 toujours gagnant du côté gauche.  
 Toutes les étoiles déjà de l'autre pôle  
 la nuit les voyait, et le nôtre si bas,  
 qu'il n'apparaissait hors de la plaine marine.  
 Cinq fois rallumée et cinq fois éteinte  
 fut la lumière au-dessous de la lune,  
 depuis que nous étions entrés dans la haute mer,  
 quand nous apparut une montagne, sombre  
 dans le lointain, et me parut si haute  
 que tant n'en avais vu aucune ».

(*Enfer*, Chant XXVI, vv. 106-117, 124-135).<sup>21</sup>

Dépassant les bornes d'Hercule (le détroit Gibraltar), sorti dans l'Atlantique, en « haute mer », naviguant toujours vers l'Occident, « en suivant le soleil », mais cinglant vers le sud (« toujours gagnant du côté gauche »), après cinq mois de voyage (« cinq fois rallumée et cinq fois éteinte / fut la lumière au-dessous de la lune »), voilà qu'Ulysse arrive en vue d'une île, une montagne « si haute que tant n'en avais vu aucune », qui s'avérera être le Purgatoire avec le Paradis terrestre sur son cime. Dante à son tour, quand il sortira de l'Enfer, découvrira les étoiles de l'autre pôle qui patronnent cette terre australe, « étoiles jamais vues sinon par les premiers parents » (*Purgatoire*, Chant I, vv. 23-23). En effet, après qu'Adam et Ève fussent chassés du Paradis, la terre antipodale est restée déserte, « monde sans habitants » du temps d'Ulysse, qui ne fût peuplée par les repentants qu'après le désenchaînement par le Christ des portes de l'Enfer. Selon les précisions du poète, le Purgatoire se trouve sur le même « cercle méridien » que la Jérusalem (*Purgatoire*, Chant II, vv. 1-6). Comme le Soleil se couche pour la Jérusalem au même moment quand il se lève pour le Purgatoire, il résulte que la Jérusalem est au « point le plus haut » du méridien et le Purgatoire au point le plus bas, donc aux antipodes de la Cité sainte. Enfin, comme Jérusalem est le centre géométrique de l'hémisphère des terres, il résulte que le Purgatoire, son complément, est situé au juste milieu de l'hémisphère des eaux.

21. Dante Alighieri, *La Divine Comédie*, traduction par Lucienne Portier, Paris, Cerf, 1987.

## La montagne cosmique

Le Paradis terrestre se trouve donc loin en dehors de l'*oïkoumèné*, aux antipodes de Jérusalem. Mais pourquoi sur la cime d'une montagne la plus grande de la terre ? Pourquoi pas tout simplement sur une île ou un continent austral ? D'autant plus que *Genèse* II suggère que l'Éden où Dieu a planté son jardin est une région plate. Comme nous l'avons montré, le nom Éden a été expliqué étymologiquement comme dérivant du sumérien *edin*, « champ, terrain fertile », devenu en akkadien *edinu*, « vallée, jardin, lieu cultivé et florissant ». <sup>22</sup> Chez les Bédouins, nomades venus du désert de même que les premières tribus sémitiques, *djanna* signifie jardin. La racine hébraïque *dn* signifie délice, luxure, de sorte que le jardin d'Éden a longtemps été interprété comme « jardin des délices ». Une autre racine hébraïque contiguë, *ed*, « source, fontaine », a été rapportée au sumérien *id*, « rivière », qui a donné en akkadien *edu*, « flot ». C'est pourquoi, par homologie avec les jardins sumériens, akkadiens, assyro-babyloniens et cananéens, du jardin biblique surgit la source de fertilité qui arrose toute la terre, en se divisant en quatre fleuves : le Pishon qui contourne le pays de Havila, riche en or de bonne qualité, en onix et en bdellium, le Gihon qui côtoie le pays de Kush, le Tigre qui coule à l'est de l'Assyrie, et l'Euphrate. L'autre mot qui désigne le jardin des dieux, le grec *paradeisos*, traduit le mot hébraïque *gan*, « jardin », de *Gan Eden*, « le jardin d'Éden ». Le nom grec du Paradis provient lui aussi du fonds oriental du mot mède *pari-daeza* (*pari* « autour » et *daeza* « mur ») et du mot ancien persan *paridaida*, « enceinte délimitant un jardin ». <sup>23</sup>

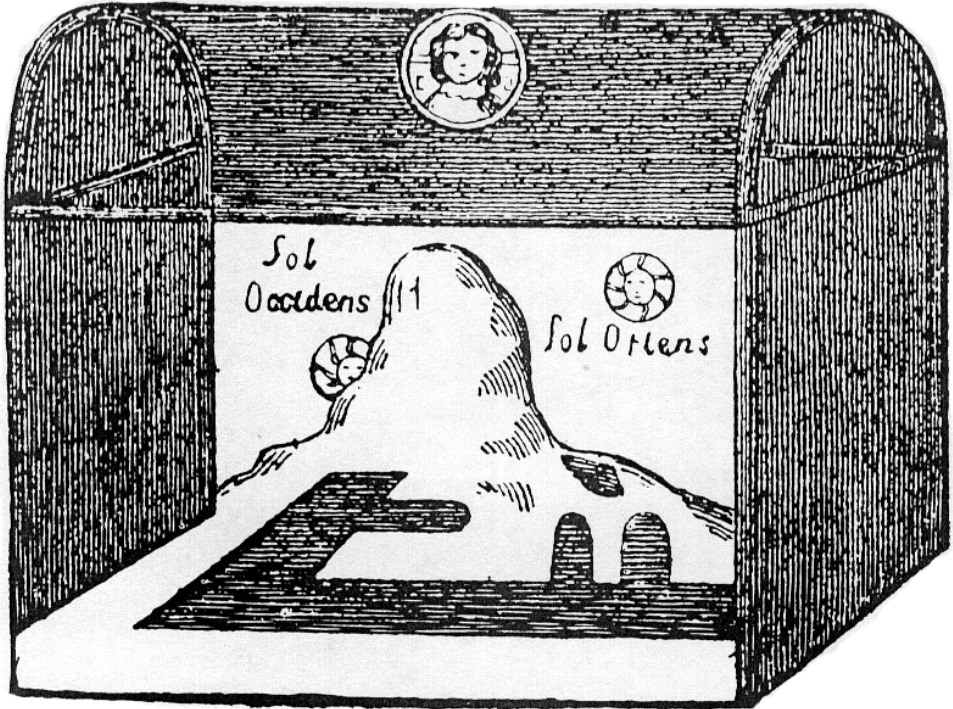
Toutefois, la Bible a transmis aussi une autre tradition concernant la topographie du Paradis terrestre. Isaïe, Ézéchiël et le psalmiste, qui paraissent utiliser des sources indépendantes, situent le jardin « sur la sainte montagne de Dieu » (*Ézéchiël*, 28, 14-16) ou sur le « mont sacré » (*Psaumes*, 48, 2), « aux confins du septentrion » (*Isaïe*, 14, 13). Cette vision recoupe le grand archétype de la montagne sacrée, qui fait la liaison entre les niveaux de l'univers, entre la terre et les cieux, et abrite le palais des dieux. <sup>24</sup> À partir de la mythologie sumérienne et babylonienne, toutes les

22. Toutefois cette dérivation populaire de l'akkadien *edinu*, désignant plutôt « désert », devrait être écartée, selon Ed Noort, *Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible*, in Gerard P. Luttihuisen (éd.), *Paradise Interpreted: Representations of the Biblical Paradise in Judaism and Christianity (Themes in Biblical Narrative)*, 1999, p. 21.

23. Voir l'érudite analyse étymologique et historique de Jan N. Bremmer, *Paradise: From Persia, via Greece, into the Septuagint*, in Gerard P. Luttihuisen, *Paradise Interpreted*, 1999.

24. Voir Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucarest, Humanitas, 1992, par. 31 et 143.

religions du Proche Orient, celle de Yahvé incluse, ont hérité de cette conception de la montagne cosmique qui sépare les eaux d'en bas des eaux d'en haut.<sup>25</sup> Nous la retrouvons encore dans le christianisme, chez des Pères comme Cosmas Indicopleustes qui, dans sa *Topographia christiana*, imagine que l'*oikoumènè* est dominée par un grand mont situé dans le Nord (Planche 11 ☞). L'effet de jour et de nuit est dû à la rotation du Soleil autour de cette montagne cosmique : chaque fois qu'il passe derrière la montagne, le Soleil « se couche » pour notre monde habité.



Situé au «centre du monde», le mont cosmique est le point le plus haut de la terre. La Palestine, avec les monts Tabor et Gerizim, serait, selon un texte rabbinique, la place la plus haute du monde et, de ce fait, n'aurait pas été atteinte pas le déluge.<sup>26</sup> Cette idée a été reprise par les Pères chrétiens, pour expliquer ce qui est arrivé du Paradis terrestre après le bannissement d'Adam et Ève. Ainsi que l'indiquaient les prophéties d'Ézéchiel, le jardin d'Éden serait placé sur une montagne infranchissable,

25. Corin Braga, "From the Aquatic to the Terrestrial Model of the Earth", in Csiki Boglárka, Bartos-Elekes Zsombor (éd.), *Descriptio Transylvaniae*, Cluj-Napoca, Cholonky Jenö Geographic Society, 2009, pp. 27-38.

26. A.J. Wensinck, *The Navel of the Earth*, p. 15.

la plus haute de la terre. C'est la seule place qui n'aurait pas été atteinte par les eaux du Déluge, idée qui apparaît déjà dans les commentaires apocryphes du *Livre des Jubilés* (4, 24). C'est ce que dit Raban Maur : du fait que l'antique traduction de *a principio* était *ad orientem*, beaucoup ont tiré la conclusion que le Paradis se trouve dans la part orientale du monde. Il est éloigné du reste des régions par de longues distances, soit terrestres, soit maritimes, ce qui fait qu'il est resté secret au genre humain. Il est si haut que les flots du Déluge, qui ont couvert toutes les hauteurs de la surface de notre monde, n'ont pas pu l'atteindre.<sup>27</sup>

Jean Damascène, qui plaide pour la double nature, sensorielle et spirituelle du Paradis, dit que son siège est situé à l'Est et qu'il est plus haut que le reste de la terre. Il jouit d'un climat tempéré et d'un air des plus purs ; il est submergé par la lumière ; des plantes toujours vertes l'ornent ; de douces fragrances y abondent. Sa fraîcheur et sa beauté dépassent l'imagination, c'est une place vraiment divine, une demeure construite pour celui qui a été fait d'après l'image de Dieu.<sup>28</sup> Une description identique revient chez le Père Nicéas Stéthatos qui, sur le fond d'une distinction plus tranchante entre le Paradis sensible et le Paradis intelligible, déclare que le jardin connu par les sens a été planté par Dieu en Éden, en notre monde visible ; il est situé à l'Orient ; il est plus haut que le reste de la terre ; il a été conçu pour le délice d'Adam, puisqu'Éden se traduit par délices. Il est enveloppé d'un air diaphane, tempéré et très pur, il est riche d'une végétation qui donne des fruits tout le long de l'année, il est rempli d'une lumière et d'un parfum sans égal et il surpasse toute l'harmonie que nous avons pu connaître par les sens et toute la beauté que nous avons pu imaginer, en tant que le logis de celui créé d'après l'image de Dieu.<sup>29</sup>

La montagne du jardin d'Éden est, d'après certains commentateurs, si haute qu'elle touche à la sphère de la lune. D'après Pierre Comestor, c'est une place d'une extraordinaire aménité, inconnue à notre zone habitable, dont elle est séparée par d'immenses surfaces de terre et d'eau, très élevée, atteignant jusqu'au globe de la Lune, de sorte que les eaux du Déluge n'ont pas pu la toucher.<sup>30</sup> La même idée se trouve chez Pierre Lombard : le Paradis se trouve dans la part orientale du monde, isolé de nous par des longues distances d'eau et de terre, dans une place haute, qui touche au cercle de la Lune et n'a pas été atteinte par les flots du Déluge.<sup>31</sup>

27. Raban Maur, *Commentariorum in Genesim libri quator*, XII, in PL 107, col. 476.

28. Jean Damascène, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith [De fide orthodoxa]*, XI, in CCEL, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II.

29. Nicetas Stéthatos, *Contemplation du paradis*, chap. 3, pp. 157-159.

30. Pierre Comestor, *Historia scholastica*, XIII, in PL 198, col. 1075.

31. Pierre Lombard, *Sententiarum libri quator*, lib. II, distinctio XVII, 5, in PL 192, col. 686.

Saint Thomas, qui combat systématiquement les opinions qui vont à l'encontre du dogme de la double interprétation, littérale et figurative, du Paradis, se montre plus prudent en ce qui concerne l'altitude lunaire du jardin d'Éden. Se fondant sur la théorie aristotélicienne des sphères concentriques superposées des éléments (terre, eau, air et feu) et des cieux planétaires, il objecte qu'aucune place sur terre ne peut atteindre le cercle de la Lune, parce que la physique s'oppose à ce que la terre monte aussi haut et parce que, sous la Lune, se trouve le cercle de feu qui consumerait la terre.<sup>32</sup>

Dante trouvera une solution très ingénieuse à ce problème : il identifiera la sphère du feu, qui sépare le monde terrestre du premier ciel (et le mont du Purgatoire de sa cime où est situé le Paradis terrestre), au glaive de feu de l'archange gardien. Ainsi, la base du Purgatoire correspond au cercle de l'eau, qui comprend le ciel atmosphérique (les pluies, les orages, etc.) aussi, ce qui explique pourquoi le déluge n'a pas pu atteindre la cime de la montagne. Les sept terrasses correspondant aux sept péchés purgés se trouvent dans la sphère de l'air. La sphère de feu constitue comme un barrage, qui sépare la dernière terrasse du sommet du mont. Ce passage par le feu correspond à une purification finale, qui achève la destruction des sept penchants ou péchés. Le Paradis terrestre est littéralement la plus haute place de la Terre, puisqu'il est par delà les quatre éléments qui constituent la matière sublunaire et en immédiate contiguïté avec le premier ciel planétaire, celui de la Lune.

### L'association Purgatoire – Paradis terrestre

Dans le corpus médiéval de visions et de voyages dans l'au-delà, le Paradis terrestre n'est pas toujours et pas nécessairement associé au Purgatoire. Dans les apocalypses judéo-chrétiennes surtout, dont la plus influente a été *l'Apocalypse de Paul*, il n'y avait pas d'ordre rigide concernant le positionnement réciproque des places eschatologiques. Saint Paul visite, d'une manière presque chaotique, successivement, plusieurs *loci* paradisiaques dont les images se recourent et se calquent les unes sur les autres : le troisième ciel, où sont hébergés pour le moment Hénoch et Élie, préparé pour les justes après l'apocalypse ; la Terre des promesses, identifiée au Royaume millénaire du Christ, où les élus attendent la résurrection ; la Cité du Christ, identifiée à la Jérusalem messianique, où les élus seront admis après la résurrection ; la terre des ténèbres, où se trouvent

---

32. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1984, I, Q. 102, a. 1, obj. 1 et sol. 1, pp. 833-834.

les demeures sombres de l'Enfer et aussi les places de répit (le *refrigerium*) des damnés ; enfin le Paradis qui correspond au jardin d'Éden et où, dans une vision post-apocalyptique, Saint Paul contemple les élus de Dieu.<sup>33</sup>

Les visions médiévales d'avant Dante<sup>34</sup> ont fini par ordonner le voyage de l'âme dans l'au-delà sur un schéma plus ou moins stéréotypé. L'idée conductrice est que la révélation anticipe le voyage de l'âme après la mort. Le trajet conduit donc le visionnaire au Ciel, devant le trône de Dieu, où il assiste au jugement. Les sentences partagent les âmes en deux catégories, les damnés et les élus, et dessinent donc deux directions opposés : une descente aux Enfers, pour que le visionnaire contemple le sort des premiers, et une (re)montée aux cieux, pour qu'il participe aux réjouissances des justifiés. Ce schéma est composé de plusieurs motifs, qui parfois peuvent changer d'ordre, mais en général donnent une topographie systématique de l'au-delà : 1. la sortie de l'âme (*raptus animae*) ; 2. l'ascension de l'âme ; 3. l'ordalie et les épreuves ; 4. le trône de Dieu et le Jugement ; 5. le pont ; 6. la terre déserte des douleurs (l'Enfer supérieur) ; 7. l'abîme de feu (l'Enfer inférieur) ; 8. la terre des élus (le Paradis terrestre) ; 9. le Royaume de Dieu (le Paradis céleste) ; 10. le retour de l'âme dans le corps.<sup>35</sup>

La *Divine Comédie* ne partage pourtant pas très exactement ce scénario. Dante suit un trajet moins compliqué, linéaire pourrait-on dire : Enfer – Purgatoire – Paradis Terrestre – Paradis céleste. Cette topographie se retrouve dans un autre corpus de textes du Moyen Âge, les descentes dans la Cave de Saint Patrice.<sup>36</sup> À la différence des visions eschatologiques,

33. *Apocalypse de Paul*, in François Bovon, Pierre Geoltrain (éd.), 1997. Et aussi Cristian Bădiliță (éd.) *Apocalipsa lui Pavel*, édition bilingue, Iași, Polirom, 1997. Voir les systématisations de Claude Carozzi, 1994, p. 317, et A. Hillhorst, *A Visit to Paradise: Apocalypse of Paul 45 and Its Background*, in Gerard P. Luttikhuisen, *Paradise Interpreted*, 1999.

34. Voir *La vision de Fursa* et *The Vision of Drythelm* (reportées par Bède dans *Historia ecclesiastica*), *La vision du moine de Wenlock* (reproduite par saint Boniface dans sa Dixième Épître), *La vision de Laisrén*, *La vision de Adamnán* (dans le *Livre de Dun Cow*), *La vision de Tnugdale* (inclue par Vincent de Beauvais dans son *Speculum Historialis*), *La vision du moine d'Eynsham*, *La vision de Thurchill* (narrées par le Cistercien Ralph de Coggeshall et reproduites par Roger de Wendover dans sa *Chronica sive Flores Historiarum* et par Matthieu Paris dans *Chronica Majora*).

35. Corin Braga, "Fisi. Ecstatic Voyages to the Afterworld in Irish Mythology", conférence tenue au Congrès "The Cosmography of Paradise. The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe", Londres, Warburg Institute, 5-6 mai 2009.

36. Michael Haren et Yolande de Pontfarcy ont réuni ces histoires dans *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory*. Le corpus comprend le *Tractatus* de H. de Saltrey, la *Narracio de milite et Gulino* de Peter de Cornwall, l'aventure de Nicolas rapportée dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, l'histoire d'un certain Lodovico de Franza de la cita de Auchisodia, les *Visiones quas in Purgatorio sancti Patricii vidit Georgius miles de Ungaria*, le *Roman de Perellós*, la *Vision de William de Stranton* et le pèlerinage de Laurence Rathold de Pászthó.

les expéditions dans la Cave de Lough Derg, en Irlande, ne sont pas des raptus extatiques, des voyages de l'âme, mais des raids physiques, des voyages dans la condition corporelle de l'individu ; dans les termes de Moshe Idel, ils ne sont pas des *psychanodies*, mais des *somanodies*<sup>37</sup> (on se rappelle que Dante fait son voyage dans sa condition physique). Plus important encore est l'ordre dans lequel sont parcourues les places eschatologiques : par l'entrée de l'île de Lough Derg, le visiteur descend d'abord dans une sorte de limbe, où des moines (ou des anges) habitant un monastère lui donnent des conseils ; il continue en traversant un territoire des tourments, où les diables torturent et purifient les pécheurs ; il passe par un pont par-dessus l'abîme infernal où gisent les damnés (s'il est irrémédiablement pécheur, il risque d'y tomber) ; en delà du pont, il arrive dans une plaine des plaisirs, qui correspond au Paradis terrestre ; enfin, il conclut en montant au palais de Dieu, dans le Paradis céleste.

Le trajet de Dante est plus proche du schéma des descentes dans la Cave de Saint Patrice que des visions extatiques du Moyen Âge, ce qui explique pourquoi, d'un point de vue topologique, le Purgatoire et le Paradis terrestre sont enchaînés dans une progression éthique et sotériologique ascendante. Aidé par la morale (Virgile) et la théologie ou la grâce (Béatrice), Dante arrive à se libérer des penchants véniels, des effets du péché originel, et retrouve ainsi la condition d'Adam en Éden.

En guise de conclusion, pour construire sa vision arithmologique et organiser les axes de symétrie mystique et esthétique de son univers, Dante contourne quelques-unes des traditions les plus autoritaires et fait appel à des solutions minoritaires, mais non pas hétérodoxes. En ce qui concerne la conception du globe terrestre, il déploie l'*oïkoumèné* sur une hémisphère, et non sur un quadrant de la sphère ; il situe le Paradis terrestre non pas en Orient, dans l'extrémité du monde habité, mais en dehors de celui-ci, sur une île aux antipodes de Jérusalem ; il place le jardin divin non dans une plaine, mais sur la cime d'une montagne cosmique, non-atteinte par la sphère des eaux et donc par le Déluge ; enfin, le mont qui sert de base au Paradis terrestre est celui du Purgatoire, dans un enchaînement symbolique, où la purification des péchés adamiques permet la rentrée dans le jardin de Dieu.

---

37. Moshe Idel, *Ascension on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest, Central University Press, 2005.



## DE L'EXIL AU TRANSLINGUISME DANS L'ŒUVRE DE NANCY HUSTON

**Aliteea Turtureanu**

Chargée de Cours à la Faculté des Lettres, Université de Nord, Baia Mare  
et Doctorande à l'Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie

aliteeabianca@yahoo.fr

Romancière, essayiste et musicienne, Nancy Huston est née en 1953 à Calgary, dans la province anglophone Alberta de l'Ouest du Canada. Après avoir étudié un temps au Canada et aux États-Unis, elle s'établit définitivement à Paris, où elle vit et écrit depuis 1973. C'est en France qu'elle rencontra le célèbre linguiste d'origine bulgare, Tzvetan Todorov, avec qui elle fonda une famille. Partagée entre deux langues (*l'anglais*, sa langue maternelle, et *le français*, la langue de son pays d'adoption, d'exil, la France) et plusieurs cultures, divisée territorialement et linguistiquement, Nancy Huston est un transfuge linguistique à cause de son histoire personnelle et de son enfance blessée, marquée par les nombreux déménagements de sa famille, par le divorce de ses parents et par l'abandon de sa mère. Ses écrits racontent cette traversée des langues, des cultures et des frontières, cet exil linguistique, ces mouvances identitaires qu'implique l'exil. Les thèmes qui nourrissent l'univers de sa création trouveront dans notre recherche de nouvelles explorations *translinguistiques*. Il s'agit du temps, de la vie, de l'exil, de l'identité, du poids moral de la création, de la transgression du tabou. Nancy Huston figure parmi les rares écrivains qui se sont auto-traduits (dans les deux sens). Cette spécificité d'arriver à pratiquer l'auto-translation, elle la partage avec ses illustres prédécesseurs — Samuel Beckett (« le vieux Sam ») et Romain Gary, dont elle se sent si proche. Cette remarquable double écriture, qui est une caractéristique unique de son œuvre, permet d'exploiter toutes les ressources de deux imaginaires différents. Il s'agit d'un exercice complexe et passionnant qui comporte ses pensées et ses hésitations. Dans des textes d'une exquise beauté, Huston a créé un monde d'âmes transplantées,

vivant comme elle dans un exil permanent, n'étant jamais vraiment ni d'ici, ni d'ailleurs. Souvent jumeaux, bilingues, biculturels, séparés d'un alter ego par le temps ou la distance, les personnages de Huston connaissent une crise d'identité aggravée par un sentiment de dédoublement, étant scindés en deux personnalités distinctes.

Notre travail cherche à révéler ce qu'il y a entre, à travers et au-delà du rapport de l'écrivaine à sa langue maternelle (l'anglais) et à sa langue d'exil (d'adoption, le français), en passant par la *traversée des cultures*, par la *juxtaposition d'espaces langagiers* et par le *processus de la création*.

Le but de cette *démarche transdisciplinaire* ne peut être atteint qu'à l'aide des connaissances apportées par des disciplines telles que : la linguistique, la traductologie, la théorie narrative, la critique littéraire, la psychologie féminine, la sociologie ou la sémiotique culturelle.

La méthodologie transdisciplinaire féconde ces disciplines, en les enrichissant avec de nouveaux sens, indispensables et originaux, qui ne sont pas produits par la méthodologie disciplinaire. Dépassant le cadre de la recherche disciplinaire, la *transdisciplinarité* se détache de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité par sa finalité : *la compréhension du monde présent et l'unité de la connaissance*. Notre intérêt se dirige tout particulièrement vers la présence de la perspective transdisciplinaire dans la littérature et plus particulièrement dans l'œuvre de Nancy Huston. Dans ce domaine agit un autre degré de transdisciplinarité : celui qui *structure* les disciplines — non seulement les traverse.

Des œuvres de Nancy Huston, nous pouvons affirmer que *Lettres parisiennes. Histoires d'exil* (en collaboration avec Leïla Sebbar), *Cantique des plaines / Plainsong*, *Nord perdu / Losing North*, *Instruments des ténèbres / Instruments of Darkness*, *Limbes / Limbo. Un hommage à Samuel Beckett*, *Le Chant du bocage* soulèvent de nombreuses questions au sujet du rapport qui existe entre les deux langues utilisées par l'auteure. Ces interrogations pourraient être formulées comme suit : comment vivre et créer en exil ? Qu'y a-t-il dans cet espace qui se crée entre les deux langues utilisées par l'auteure ? Pourquoi s'auto-traduire ? L'entre-deux-langues est-il douloureux ? Quels sont les choix lexicaux, syntaxiques de la réécriture, de l'auto-translation ?

Le thème qui traverse le recueil *Lettres parisiennes. Histoires d'exil* (correspondance avec l'écrivaine franco-algérienne Leïla Sebbar) est l'exil avec ses conséquences et ses effets : l'identité, la langue, la différence, la marginalité, le sentiment d'appartenance que les écrivains retrouvent dans le processus de la création. Sa *venue à l'écriture* a coïncidé, d'une part, avec les débuts de sa vie en France et, d'autre part, avec les débuts du mouvement des femmes, qui représentait à l'époque une manière de critiquer leurs mères. Elle avoue dans une lettre à son amie, Léïla Sebbar :

« Ma venue à l'écriture est intrinsèquement liée à la langue française » (Huston & Sebbar [1986], p. 18). Pendant quelques années, les deux écrivaines se sont écrites trente lettres en français, de Paris à Paris. La première vient du Canada, la seconde, d'Algérie. Dans cette ville cosmopolite, étrangères en exil, Nancy et Leïla ont choisi de travailler, de créer, d'aimer et d'avoir des enfants. Elles ne sont ni d'ici, ni de là-bas et leur pays est celui du verbe. Il faut dire que chacune des deux a quitté son pays natal vers les vingt ans pour la France — la langue, la culture et les universités françaises. Pour l'une, c'est une rupture radicale ; pour l'autre, à peine un déplacement géographique... jusqu'au moment où elles se demandent si elles sont vraiment en exil, dix ou quinze années plus tard. La première dit que non, la seconde dit que oui. Écrire à une femme qui est à Paris, comme elle, et qui vient d'outre-Atlantique l'oblige à sortir de son asile et de traduire au lecteur son expérience *transculturelle* : « Vivre à l'étranger m'a permis d'avoir, vis-à-vis du pays d'origine et du pays d'adoption, un petit recul critique : je perçois l'un et l'autre des deux pays comme des cultures. Je n'aspire pas à être vraiment naturalisée. Ce qui m'importe et m'intéresse, c'est le culturel et non le naturel » (*ibidem*, p. 16) L'exil représente le *moteur* qui leur a permis de vivre cette expérience *transculturelle*. Nous pouvons identifier ici la présence du *tiers inclus* (appelé par le philosophe Stéphane Lupasco *l'état T* (« T » étant l'initiale du *tiers inclus*). Selon Lupasco, *Le tiers inclus* est le troisième type de dynamique antagoniste, qui coexiste avec celle de l'*hétérogénéisation* et avec celle de l'*homogénéisation*. Ces trois types de dynamique antagoniste forment ensemble la structure ternaire de la Réalité. Chez Nancy Huston, c'est l'exil qui a créé les conditions de la présence du tiers inclus. Il existe dans les différences entre les variantes française et anglaise de ses livres. Nancy Huston a choisi elle-même de s'exiler : « mon exil volontaire » (*ibidem*, p. 38) ; « mon exil est doré comme pilule » (*ibidem*, p. 39). Chez Nancy Huston, il y a un rapport évident entre culture et identité, dont la langue est un premier indice. Elle a appris le français trop longtemps après sa langue maternelle, et son accent, elle y tient en tant que signe identitaire : « Il traduit la friction entre moi-même et la société qui m'entoure, et cette friction m'est plus que précieuse, indispensable » (*ibidem*, p. 40). Nancy Huston ne veut pas se « dissoudre » dans la société qui l'entoure, elle veut rester distincte, parce que l'uniformité ne représente pas le propre d'un monde, mais c'est la diversité qui le caractérise. Elle ressent l'absence de la stabilité : « Pour moi, il y a eu une bonne dizaine d'exils successifs » (*ibidem*, p. 47) ; bien qu'enrichissante et créatrice, cette expérience est pour elle « insécurisante ». Dans une de ces *Lettres parisiennes*, Huston offre une définition simple et convaincante de l'exil : « L'exil n'est que le fantasme qui nous permet de fonctionner et, notamment, d'écrire. Un fantôme.

C'est-à-dire, un mort qu'on a eu besoin de ressusciter afin de l'interroger, l'ausculter... Notre correspondance ne serait-elle pas, en quelque sorte, l'autopsie de ce cadavre ? Parce que très certainement nous avons toujours connu ce sentiment auquel nous avons donné le nom d'exil. Le sentiment d'être dedans / dehors, d'appartenir sans appartenir. Est-ce vrai pour toi ? » (*ibidem*, p. 112) Car l'exilé qui connaît deux langues connaît deux cultures aussi et vit le passage difficile de l'une à l'autre. Il a toutes les chances de devenir quelqu'un de plus fin, de plus « civilisé », d'être plus ouvert, plus attentif à tout ce qui l'entoure. Les langues ne représentent pas seulement des systèmes de signes ; ce sont aussi des *worldviews*, c'est-à-dire des façons de voir et de comprendre le monde, ce qui serait intraduisible.

*Nord perdu / Losing North* est un essai qui traite de son déracinement culturel en passant par les étapes : l'exil, la traversée des cultures, le bilinguisme, le faux-bilinguisme. Il a d'abord été écrit en français, en 1999, puis ré-écrit en anglais sous le titre *Losing North. Nord perdu* propose une réflexion, que l'auteure illustre de son expérience et de ses lectures, sur la difficile — et parfois douloureuse — perception de soi à laquelle est confronté tout exilé : ni enraciné, ni déraciné, multiple à jamais, mais en perpétuelle quête d'une nouvelle identité : « les exilés, eux, ils sont riches. Riches de leurs identités accumulées et contradictoires » (Huston [1999], p. 17). L'essai est suivi de *Douze France*, un portrait ludique et amoureux en douze tableaux, des plus sympathiques aux plus agaçants, du pays d'élection de la romancière. Le titre de l'essai est une allusion à l'expression française « perdre le nord » qui, comme l'auteure l'explique, signifie « oublier ce que l'on avait l'intention de dire », mais aussi « ne plus savoir où l'on en est. Perdre la tête » (*ibidem*, p. 15). *Perdre le nord / To be all abroad* — expression qui signifie, mot-à-mot, « être complètement à l'étranger ». Elle nous explique à quel point il est difficile de traduire cette expression, évoquant « l'effrayant magma de l'entre-deux-langues, là où les mots ne veulent pas dire » (*ibidem*, p. 16). L'idée de « perdre le nord » associe l'action, l'idée de « perdre » à la notion floue, abstraite du « nord ». Selon David Bond, il s'agit d'une perte d'équilibre, « résultat d'une multiplicité de personnalités » (Bond [2001], p. 45). Perdre le nord, c'est donc aussi perdre l'est, être désorienté, ne plus savoir ni d'où l'on vient, ni où l'on va. En français, elle lui attribue un participe passé qui suggère un fait accompli, une action terminée : le nord est perdu. En anglais, dans la réécriture de l'essai, Huston a traduit le titre par *Losing North*, remplaçant le participe passé par un participe présent *losing*, évoquant un processus non-terminé. En réalité, il semble que, dans cet espace indicible de l'entre-deux-langues, Huston conçoit son monde différemment, selon si elle s'exprime en anglais, la langue du Canada de son enfance, ou en français, la langue de son pays d'adoption, la France. *Le Nord / the North* a chez elle

une connotation temporelle qui s'établit en parallèle de la langue. Lorsque l'auteure parle français, le Nord appartient au passé : « L'exil géographique veut dire que l'enfance est loin : qu'entre l'avant et le maintenant, il y a une rupture » (Huston [1999], p. 22). « Le Nord » est aussi une façon de parler. En fait, Calgary, sa ville natale, est située à la même latitude peu ou prou que Paris, sa ville adoptive. Le Nord est une image. Une image pour dire qu'il y fait froid et qu'il n'y a personne.

Dans *Nord perdu*, l'auteure transmet au lecteur ses réflexions concernant le rapport entre l'exil, la langue maternelle (l'anglais) et la langue acquise (le français). L'écrivaine souligne que l'acquisition d'une seconde langue annule le caractère naturel de la langue d'origine. Huston devait savoir, sans doute, que son salut passait par le changement de langue. Langue étrangère, nouvelle identité, l'autre, ancienne, rejetée dans les ténèbres du passé. L'exil dans la langue française a eu sur elle un effet positif, bénéfique, polysémique : « L'exil me maternait mieux que ne l'avait jamais fait ma langue maternelle » (Huston [1995], p. 67).

Changer de langue, s'exiler dans une langue, c'est faire l'expérience du mystère premier de la parole, c'est porter un regard neuf sur l'étrangeté fondamentale du langage : « Je remercie la langue française de tout ce qu'elle a fait pour moi. Je la remercie, comme on dit *remercier* une bonne... mais dans l'espoir que nous nous retrouverons bientôt sur d'autres termes : je ne veux plus qu'elle soit ma servante, ni ma mère imaginaire, j'espère que nous deviendrons amies, amantes, que sève et sang circuleront désormais entre nous. Les choses bougent, changent de place dans votre for intérieur, sans que vous ayez à vous en occuper. L'exotique devient familier, voire familial et vice-versa. L'étrangère devient maternelle et la maternelle, adoptive » (Huston [1995], p. 71).

Les préoccupations des écrivaines polyglottes à l'égard de la langue maternelle sont semblables aux questionnements des exilés face à la terre natale. Multiples paradoxes déchirent les exilés. Ils sont à jamais prisonniers d'un *entre-deux* douloureux. Jamais tout à fait ici, jamais pleinement ailleurs, une cassure intérieure les trahit.

*Cantique des plaines / Plainsong* (1993) représente le premier roman qu'elle a *traduit / ré-écrit* dans l'autre langue. La version anglaise et primitive du roman marque la réconciliation de l'auteure avec sa langue maternelle et sa culture d'origine. Dans *Plainsong*, l'association de la langue anglaise avec le contexte spatio-temporel Canada – enfance – mère est très évidente. Le souvenir de la langue-mère ne se fait pas sans douleur. L'écrivaine se rend compte qu'elle l'a négligée trop longtemps et l'anglais ne la reconnaît plus comme *sa fille*. Mais elle réussit enfin à surmonter cet obstacle et à l'écrire en anglais : « Avec ce livre, mes racines ont pris de l'intérêt pour moi. J'avais toujours dit à tout le monde que je

venais d'un pays plat, avec une histoire inexistante, une culture zéro. Et peu à peu, je me suis aperçue qu'il pouvait y avoir de la passion, de la magie et de la matière littéraire dans mes racines. Et ça m'est venu en anglais. J'entendais la musique de l'anglais. Des cantiques, des chansons de *cowboys*, des Indiens et des travailleurs des chemins de fer. Il fallait que ce soit en anglais » (Huston [1995] p. 65). Le titre de ce roman autobiographique est harmonieux et complexe en même temps, parce que les deux éléments semblent s'annuler. Le mot *plaines* évoque le bucolique de la terre ouest canadienne, alors que le mot *cantique* incite à l'élévation. C'est le roman des racines récupérées, l'histoire mnémotechnique d'un homme, Paddon, reconstituée par sa nièce. L'enfance, l'adolescence et la maturité de Paddon entrecoupées, syncopées comme dans un morceau musical. Malgré cette magnifique création anglo-française, elle se définit elle-même comme une *fausse bilingue*. Elle affirmait que les deux langues n'occupaient la même place ni dans son cerveau, ni dans son histoire. Son bilinguisme n'est pas égalitaire et ne cherche pas à l'être. La différence que nous pouvons relever entre les langues qu'elle utilise est celle des registres. Là où le français est familier ou argotique, l'anglais devient standard. Chacune des deux langues de Huston se démarque de l'autre, s'affirme par rapport à l'autre, mais, finalement, ne peut survivre qu'en présence de l'autre, toujours dans un contexte signifiant l'exil, l'altérité. Huston a expliqué dans une lettre adressée au Conseil des Arts au Canada que le roman *Cantique des plaines* n'est pas une simple traduction de *Plainsong*, mais une deuxième version originelle du même livre.

*Nord perdu / Losing North* et *Cantique des plaines / Plainsong* reflètent à la fois l'écriture discoursivement et stylistiquement double de Huston. Même si le terme d'auto-traduction est souvent utilisé à son égard, Huston n'est pas traductrice, ni de formation, ni d'intention. Si l'auteure ne traduit pas, elle écrit deux fois en deux langues, vue la connaissance intime qu'elle a de ces deux langues. Elle évoque le statut langagier qu'avait pris l'anglais dans sa situation d'exilée : « Entre temps, l'anglais était presque devenu langue étrangère pour moi, et c'était analogue à ce qui s'était passé il y a vingt ans, quand j'avais commencé à écrire en français, langue étrangère » (Huston & Sebbar [1986], p. 123). Autrement dit, les deux écrits, *Nord Perdu / Losing North* et *Cantique des plaines / Plainsong*, représentent chacun une écriture de l'altérité, un emprunt dans la langue de l'autre. Réunies dans le processus *translinguistique*, ils sont indissociables l'un de l'autre. D'une manière pratique, cela signifie que Huston écrit dans une langue d'abord, puis reprend le chapitre ou le texte entier et le *traduit*, le transpose, l'adapte dans l'autre langue — c'est ce que les linguistes appellent « la réécriture traduisante » ou bien « l'auto-traduction créatrice ». L'auto-traduction ou la création parallèle peut

apparaître comme une façon de transcender le clivage, de réconcilier les deux moitiés de l'être intérieurement déchiré, en faisant cohabiter les deux langues d'une manière harmonieuse.

*Instruments des ténèbres / Instruments of Darkness* (écrit en 1994-1995 en bilingue, alternant chapitres en anglais et en français) met en scène une romancière qui écrit un roman. L'écrivaine passe au-delà des conventions d'écriture : les deux textes, *Le Carnet scordatura* et *La Sonate de la résurrection*, s'insèrent en parallèle dans le roman. Ce faisant, Huston subvertit les normes en matière d'écriture et fait entrer son propre *translinguisme* dans le texte, tout en réconciliant ses identités linguistiques scindées. Il ne faudrait donc pas assimiler la réécriture dont témoignent *Cantique des plaines*, *Instruments des ténèbres* ou *Nord perdu* à des simples traductions : dans ces textes viennent s'abolir les mythes de l'original et de la mimésis, du texte intérieur et de sa traduction. Ainsi, *l'auto-traduction* fait disparaître l'univocité de la langue pour imbiber le texte d'une polysémie ludique nouvelle : ré-écrire une œuvre, c'est *écrire plus, écrire en son intérieur*, créer au-delà des mots, puisque dans le processus même du dedoublement parallèle de l'œuvre dans une langue seconde, l'écrivain peut raconter son exil avec ses blessures secrètes.

Le texte bilingue *Limbo / Limbes* comprend, lui aussi, deux versions différentes et personnalisées. Soustitré *Un hommage à Samuel Beckett*, l'essai démontre la polarité des visions linguistiques utilisées par l'auteure. C'est un monologue d'une quarantaine de pages écrit en février 1997, qui ne s'inscrit pas dans la lignée des autres œuvres de Nancy Huston et qu'elle n'avait pas l'intention de publier. *Limbes*, écrira-t-elle, « est un texte de détresse identitaire totale entre les langues. C'est là que je me rends compte que Beckett prive ses personnages de toute identité réelle, parce qu'il est entre l'Irlande et la France, l'anglais et le français » (Huston [1995], p. 167). Il s'agit de la matérialisation, ou bien de la transcription du flot de conscience émanant d'un esprit qui n'est totalement investi ni par le français, ni par l'anglais, comme l'était l'énigmatique Beckett : « How it is? Comment c'est ? Feeling so close to old Beckett these days. Me sens (sale mot, sentir) si proche du vieux Sam ces jours-ci. Close the way Miss Muffet is close to the spider. Proche... comme le petit Chaperon rouge est proche du loup » (Huston [2000], p. 5). Ce petit volume bilingue permet de cerner au plus près la démarche linguistique de notre auteure : comment un texte en langue no. 1 est-il traduit en langue no. 2 ? Comment et en quoi la langue no. 1 influe-t-elle sur la langue no. 2 ? Comment la langue no. 2 pèse-t-elle sur la langue no. 1 ? Autant de questions qui stimulent la curiosité des spécialistes. Dans la version originelle du texte, il y a un étonnant va-et-vient entre l'anglais et le français. L'auteure semble ne s'être fixée aucune règle concernant la langue de départ et la langue

d'arrivée : certains mots lui viennent à l'esprit plus facilement dans une langue que dans l'autre. Les changements de langue ne coïncident pas avec les changements de locuteurs ou de chapitres, comme dans le cas des œuvres précédentes (prenons l'exemple des *Instruments des ténèbres / Instruments of Darkness*, qui alterne les chapitres rédigés en anglais par Nada et ceux en français, qui concernent Barbe Durand), mais ils surviennent en début de paragraphe ou de phrase et parfois au milieu d'une phrase : "To épater les bourgeois or to give them pause for thought or to help them pass the time? Lead them down the garden path, the little red lane, thirty-six white horses and why get up one's horse if it's only words, words, words, as the price of Denmark says, or even actions, cela aussi revient au même, a man of words, a man of action, how believe in him here if he could have been there, how take him seriously when he's nothing but laughable assemblage of members and muscles and mucous and mealy-mouthed preconceptions?" (Huston [2000], p. 8). La lecture du manuscrit, aux trois quarts rédigés en anglais, est un peu déstabilisante pour le lecteur monolingue anglais ou français. Pour la publication, Huston a rationalisé son travail. Elle réorganisa la matière et répartit harmonieusement le texte anglais sur les feuillets pairs et le texte français sur les feuillets impairs, non sans qu'il y ait une *contamination entre les langues* lors de l'écriture ou de la traduction. Comme dans l'illustration suivante : Anglais : "It's nothing to laugh about. If you keep on laughing, we'll rip you we'll rip out your spleen, anyhow. I smell a rat" (*ibidem* p. 24). Français : « Fini de rire. Si vous riez, c'est la rate que l'on arrachera. Que l'on arrachera. Où elle est d'ailleurs, la rate ? Il y a un os, os » (*ibidem*, p. 25). L'écriture des deux extraits s'éclaire à la lumière de la version originale du texte : « Remonter de l'effet à la cause. Sérieux, maintenant. Fini de rire. Si vous riez, c'est la rate qu'on va arracher. Où se trouve d'ailleurs la rate ? I smell a rate » (*ibidem*, p. 26). Le mot français *rate* est l'équivalent de l'anglais *spleen*, dans son acception anatomique. C'est la ressemblance du mot français avec l'anglais *rat* qui conduit Huston à utiliser l'expression anglaise "I smell a rat". On notera que la version originale orthographierait *rat* à la française, avec un *e* final. La version française publiée propose l'expression française « Il y a un os », qui est l'équivalent sémantique de "I smell a rat". Le texte se crée ainsi par association de mots et d'idées entre les langues. Cette œuvre constitue le témoignage de son *translinguisme* (la manière dont elle partage les deux langues, la prise de conscience des bénéfices que le français retire de l'anglais, et réciproquement). « Je suis celui qui est, et ça fait deux » (*ibidem*, p. 49) — voilà une vérité qu'elle assume en faisant preuve de savoir-vivre. Nancy Huston accepte sa condition de Canadienne anglaise et de citoyenne française.

Diviser l'unité ne signifie pas perdre la raison. Les drames de l'enfance servent non seulement à créer une œuvre, mais à positiver la vie.

Étant la création d'un espace double et bilingue, l'œuvre de Nancy Huston ne peut pas se définir selon les paramètres des lois de la traductologie ou selon celles d'une collectivité linguistique restreinte. Pour Nancy Huston, le *translinguisme* représente l'issue d'un parcours qui n'est pas contraint de choisir entre anglais et français, mais de dépasser les deux.

## RÉFÉRENCES

### *Œuvres de Nancy Huston*

- Âmes et corps*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 2004.  
*Cantique des plaines*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 2002.  
*Désirs et réalités. Textes choisis 1978-1994*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 1995.  
*L'Empreinte de l'ange*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 1998.  
*Instruments des ténèbres*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 1996.  
*Journal de la création*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.  
*Limbes/Limbo. Un hommage à Samuel Beckett*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 2000.  
*Nord perdu*, suivi de *Douze France*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 1999.  
*Prodige*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 1998.  
*Professeurs de désespoir*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 2004.  
*La Virevolte*, Montréal, Éditions Actes Sud / Léméac, 1994.

### *Ouvrages en collaboration*

- SEBBAR, Leïla, Nancy HUSTON — *Lettres parisiennes. Histoires d'exil*, Paris, Éditions Bernard Barrault, 1986.  
TODOROV, Tzvetan, Nancy HUSTON — *Le chant du bocage*, photographies de Jean-Jacques Cournut, Montréal, Éditions Actes Sud/Léméac, 2005.

### *Ouvrages consultés*

- BOND, David — *Nancy Huston : identité et dédoublement dans le texte*, dans *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, Université de Montréal, 2001.

- DANBY, Nicola — “The Space Between : Self-translator Nancy Huston’s *Limbes / Limbo*”, dans *La linguistique*, 1/2004 (vol. 40).
- DURAND, Monique, Nancy HUSTON — *La constance de la fugue*, entrevue de Monique Durand avec Nancy Huston, Montréal, Société Radio-Canada, 1995.
- GAUVIN, Lise — *L’écrivain francophone à la croisée des langues*, Paris, Karthala, 1997.
- LEMMENS, Kateri — *L’ivresse des marges : exil et identité dans l’œuvre de Nancy Huston*, dans *Identité et altérité dans la littérature canadienne*, Cluj-Napoca, Edit Risoprint, 2003.
- KLEIN-LATAUD, Christine — *Les voix parallèles de Nancy Huston*, dans la revue *Traduction, Terminologie, Rédaction*, Vol. 9, Montréal, 1996.
- KRISTEVA, Julia — *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Éditions Fayard, 1988.
- MARGA, Andrei — *Cotitura culturală. Consecințe filosofice ale tranziției*, Cluj-Napoca, Cluj University Press, 2004.
- NICOLESCU, Basarab — *La transdisciplinarité – Manifeste*, Monaco, Éditions du Rocher, 1996.
- NICOLESCU, Basarab, Michel CAMUS — *Rădăcinile libertății*, Bucarest, Éditions Curtea Veche, 2004.
- OUSTINOFF, Michaël — *La Traduction*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, collection “ Que sais-je ? », 2009.
- RICOEUR, Paul — *Despre traducere*, Bucarest, Polirom, 2005.
- SASU, Voichița-Maria — *Lectures québécoises*, Cluj-Napoca, Limes, 2005.

# STAGES IN THE CONFIGURATION OF BASARAB NICOLESCU'S TRANSDISCIPLINARY PROJECT

**Irina Dincă**

PhD Student, West University of Timișoara, Romania

iryrose@yahoo.com

## **Introduction. Dissemination of the Transdisciplinary Project**

Over the last twenty-five years, transdisciplinarity has developed as a revolutionary model of thinking, a visionary reconfiguration of Reality, a universal methodology applicable to all fields of knowledge, a practical guide for the assimilation of an open mentality adapted to the challenges of our present world, a new humanism restoring the dignity of the human being, and an ethical code based on rigor, openness, and tolerance. Since it has been launched by Basarab Nicolescu as a revolutionary approach to knowledge, aiming at what is, at the same time, *across* disciplines, *between* disciplines and *beyond* any discipline, transdisciplinarity has turned into a rigorous and flexible project, adaptable to the stringent requirements of the present society, proposing a unifying methodology bringing together hyper-specialized and dispersed human activities from various fields and braches. The theoretical platform of transdisciplinarity has been constantly doubled by relevant tangible achievements which confirmed and stimulated the further development of the transdisciplinary project, enlarging its initial goals and prefiguring a continuous and endless multiplication of its aims and ambitions.

The first step after the proposal of the concept in 1985 was the proper institutionalization of transdisciplinarity through the creation in 1987 of the International Centre of Transdisciplinary Research and Studies (in French: CIRET — Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires), a worldwide organization gathering 165 transdisciplinary researchers from 26 countries. Furthermore, Basarab Nicolescu founded, together with René Berger, the Reflection Group on Transdisciplinarity

within UNESCO, involving 16 scientific or cultural personalities in an international strategy of implementation of the transdisciplinary methodology in various fields of knowledge and research. Several conferences have been organized worldwide, such as the First World Congress of Transdisciplinarity, which took place between November 2<sup>nd</sup> and 7<sup>th</sup>, 1994, at Convento da Arrábida, in Portugal, where the *Charter of Transdisciplinarity*, conceived by Lima de Freitas, Edgar Morin, and Basarab Nicolescu was adopted.

One of the main aims of transdisciplinarity is the implementation of its principles in education and one of its major achievements in this direction has been the CIRET – UNESCO project *Transdisciplinary Evolution of the University*, materialized in the International Congress *What University for Tomorrow? Towards a Transdisciplinary Evolution of the University*, organized between April 30<sup>th</sup> and May 2<sup>nd</sup>, 1997, at Locarno in Switzerland, in a Declaration and a set of Recommendations applied later in several transdisciplinary programs in Venezuela, Argentina, Brazil, Canada, and France. Slowly, but decisively, transdisciplinarity has gained an international impact especially in superior education, as prestigious universities from all over the world proved open to transdisciplinary programs, activities, and conferences. Moreover, the University Babeş-Bolyai in Cluj-Napoca, Romania, and the Stellenbosch University in South Africa have developed transdisciplinary doctoral programs involving competent specialists from various fields of knowledge.

Another important step in the dissemination of the transdisciplinary principles has been made by the elaboration of a corpus of books, collective writings, or publications initiating an extending series of transdisciplinary studies. In this sense, Basarab Nicolescu has founded and directed several transdisciplinary collections, two in French, the “Transdisciplinary” series at Éditions du Rocher in Monaco and the “Romanians of Paris” series at the Oxus Publishing in Paris, and two in Romanian, “Science and Religion” and “Science, Spirituality, Society” at the Curtea Veche Publishing House in Bucharest. The studies selected by Basarab Nicolescu focus on the collaboration between science, religion, art, poetry, philosophy, psychology, or politics in the reconstruction of the lost unity of knowledge and creating the basis of a transdisciplinary hermeneutics.

The institutions, conferences, programs, and studies impregnated by the principles of transdisciplinarity have configured a worldwide movement embraced by researchers, scientists, and cultural personalities from all continents, a project with twenty-five years of fertile history and a promising future ahead. The brain and soul of the transdisciplinary project is undoubtedly Basarab Nicolescu and the recapitulation of the essential stages in the configuration of the transdisciplinary project in his

writings enlightens its surprising potentialities and reverberations, revealing its multidimensional profile.

### **The Embryonic Phase:**

#### *Ion Barbu. The Cosmology of the "Second Play"*

The transdisciplinary project can be found in an embryonic form in the first study elaborated by Basarab Nicolescu in 1968, *Ion Barbu. The Cosmology of the "Second Play"*, a dense monographic approach to the literary works of the Romanian poet Ion Barbu, pseudonym of the mathematician Dan Barbilian, where the young physicist discovered, on the osmotic grounds of literary studies, the surprising marriage between science and poetry. The impact of the study in the cultural media of the time was due to its revolutionary premise, venturing to propose a totally new perspective of the refined writings of Ion Barbu: it aimed to decipher his poetry in terms of the implications of the scientific theories assimilated by the mathematician, a method which proved to be an excellent key for understanding the cosmology of the poet. The thesis of the study was to demonstrate that the poetry written by Ion Barbu, far from being based on a confusing hermetic scheme, as it had been interpreted on various occasions by the literary critics of the time, proved to be an axiomatically elaborated synthesis of the intellect and the affect implying the same rigor as a scientific theory. For this purpose, Basarab Nicolescu selected some unexpected hermeneutic keys from the mathematical field in order to reveal the subtle conversion of the mathematical terms into poetical suggestions.

Basarab Nicolescu's approach went beyond the interdisciplinary boundaries, as the fertile collaboration between science and poetry discovered in Ion Barbu's literary writings is not reduced to the simple juxtaposition of notions selected from the two linguistic spheres, as was implied by Tudor Vianu in the first monographic approach to the poetry written by Ion Barbu (Vianu [1970], p. 80). On the contrary, the study elaborated by Basarab Nicolescu anticipated the transdisciplinary methodology, as it focused on the penetration of human understanding beyond the strict boundaries of mathematics and poetry and on revealing that the concepts poetized by Ion Barbu suffer through the semantic transfer an essential metamorphosis which actualizes the poetical potentialities of the mathematical notions, "transforming the 'definite' into the 'indefinite'" (Nicolescu [2004 a], p. 44), converting them into symbols of a trans-language capturing the vibrations of the ineffable.

### The Birth Certificate of Transdisciplinarity: *We, the Particle, and the World*

The second study written by Basarab Nicolescu was published in 1985, seventeen years after his Romanian debut, implying an enlarged perspective, incorporating various fields of analysis open to a transdisciplinary approach, which brought the theoretical physicist at the Pierre and Marie Curie University of Paris, researcher in the fascinating field of elementary particles, an international notoriety granted by the prestigious French Academy Award in 1986. Although it swerves from literary to scientific hermeneutics, with extensive illustrations from the latest discoveries in elementary physics, this study subtly avoids the trap of using sophisticated specialized formulas hermetically inclosing the message. On the contrary, Basarab Nicolescu aims at mediating a deeper understanding of the complex visions of the contemporary scientific theories, attained with the help of a trans-linguistic lexicon which incorporates poetized concepts similar to those earlier discovered in the “lyrical theorems” conceived by the Romanian poet Ion Barbu.

The starting point of *We, the Particle, and the World* can be found in the attempt to analyze the *quantum revolution* and its impact on the most relevant spheres of knowledge, from sciences to arts and spiritualities. The opening chapters of the study expose the corpus of principles and operational concepts which stand at the basis of quantum mechanics — discontinuity, global causality, non-separability, indeterminism — in an attempt to synthesize the breakthroughs of the 20<sup>th</sup> century scientific paradigm, from the revolutionary theories elaborated by Max Planck and Werner Heisenberg to those concerning, for example, the *full vacuum* (an oxymoronic notion which refers to the fluctuations between being and non-being, which occur at the sudden apparition and annihilation of particles and antiparticles), the *quarks* (constituents of the hadron whose denomination was borrowed from the experimental novel of James Joyce, *Finnegan's Wake*, where *quark* was invented as a rhyme for *mark* and *bark*), or the *bootstrap* (term which literally means “laces”, a scientific metaphor for the interdependency of all levels of Reality, from quanta to the macro-physical world, which implies that any infinitesimal change at any level irremediably disturbs the entire Universe). All these theories gravitate around the central notion of the study, which will eventually become one of the three pillars of transdisciplinarity, that of “levels of Reality”, meaning a “set of systems which are invariant under certain laws” no longer valid when they are applied to other levels of Reality (Nicolescu [2007 a], p. 142).

This vision of a stratified Reality implies several layers of discontinuity that radically separate each level of Reality from the previous or the next one, the transgression being possible only by means of the principle of the Included Middle, another one of the three pillars of transdisciplinarity. The idea of levels of Reality developed by Basarab Nicolescu goes beyond the simplistic positivist theories based on the classical logic principle of the excluded middle and incorporates the changes in our perspective of the world implied by the amazing scientific discoveries of the last century, which certify the stringent need for the acceptance of complexity, the third pillar of transdisciplinarity. Furthermore, the implications of the theories exposed reach further than the techno-sciences, as recent scientific experiments, such as quantum cryptology, quantum computers, or even quantum teleportation, are related to areas of research apparently unrelated to the hard sciences, such as Gilbert Durand's thrilling studies of the imaginary, Stéphane Lupasco's revolutionary logical formalizations or Charles Sanders Peirce's surprising semiotic approach, perspectives demolishing the malignant prejudice of the impassable gap between science and culture.

In this way, *We, the Particle, and the World* has played a major role not only in theorizing the main concepts of transdisciplinarity, but also in putting in practice its principles, extending the analysis to various fields of research, daring to cross the boundaries of disciplines in order to reach the thesaurus of knowledge hidden *across, in between, and especially beyond* any specialization. In fact, this study represents the birth certificate of transdisciplinarity — a term previously introduced by Jean Piaget in 1970, but fully developed by Basarab Nicolescu, who has added to its former meanings that of “beyond any discipline” as a valid and rigorous way of reaching the understanding of our present world and fulfilling the imperative of the “unity of human knowledge”, an objective first formulated by Niels Bohr in 1961. In this way, Basarab Nicolescu is a descendent and a continuator of what he considers the “Bohr program” (Nicolescu [2007 a], pp. 314-318), an orientation towards the unification of all comprehensive endeavors belonging to different fields of knowledge in an *in vivo* way of understanding as a better alternative for the unilateral *in vitro* research typical for the hyper-specialized disciplines of our (post)modern world. The last chapter of the study, enriched with up-to-date information in an improved edition in 2002, provides a synthetic chronology of transdisciplinarity and essential information about its main principles and goals further developed in *The Manifesto of Transdisciplinarity*, as well as a brief definition and a necessary clarification of the sharp distinction between *interdisciplinarity, multidisciplinarity, and transdisciplinarity* (Nicolescu [2007 a], pp. 320-321). While *interdisciplinarity* — the transfer

of methods from one discipline to another, eventually creating new disciplines — and *multidisciplinarity* — the study of an object belonging to one discipline by various disciplines at the same time — remain locked within discipline boundaries, *transdisciplinarity* transgresses any disciplinary boundary, aiming at what is, in the same time, *across* disciplines, *between* disciplines, and *beyond* any discipline.

### **A Case Study of Transdisciplinarity: *Science, Meaning and Evolution. The Cosmology of Jakob Böhme***

The next writing elaborated by Basarab Nicolescu, *Science, Meaning and Evolution. The Cosmology of Jakob Böhme*, published in 1988, can be read as a case study and a corollary of the theoretical system developed in *We, the Particle, and the World*, discovering the principles of transdisciplinarity at the basis of both modern science, and modern philosophy, in a fundamental work for both fields of knowledge: the writings of Jakob Böhme, considered to be “the first modern philosopher” (G.W.F. Hegel, *apud* Nicolescu [2007 b], p. 18). This monographic study by Basarab Nicolescu combines, in the opinion of Ioana Pârvulescu, two types of interpretation: the cool analytical perspective of the scientist and the empathic identifying approach of the humanist (Pârvulescu [1997]). Indeed, Basarab Nicolescu confirms this double perspective, both scientific and empathic, when he finds the roots of his research at the crossroads of “a passion” and “a question”: the fascination of the humanist for the complex cosmology of Jakob Böhme, sharing surprising affinities with the transdisciplinary vision, and the intriguing question of the physicist: “Why modern science was born in the West?”, whose answer is closely related to the emergence of the effervescent cultural and spiritual atmosphere which stimulated Jakob Böhme and created the proper conditions for the birth of modern science.

Basarab Nicolescu’s choice for Jakob Böhme is not random, as the highly symbolic cosmology configured in *The Aurora* (Böhme [1993]) prefigures some of the most relevant principles adopted four hundred years later by transdisciplinarity, such as the ternary structure of Reality or sacredness and the Hidden Third. Basarab Nicolescu discovers in Böhme’s cosmology a “crucial defiance: to reconcile without shading their specificity the rational and the irrational, matter and spirit, finality and non-finality, good and evil, freedom and law, determinism and indeterminism, the imaginary and the reality” (Nicolescu [2007 b], p. 32), prefiguring an enriched understanding which surpasses the mainstream mentality based on a binary logic. Basarab Nicolescu proposes a valid

interpretation of Jakob Böhme's cosmology, revealing the subtle links between the ternary of the three worlds — the world of fire, the world of light, and the outer world — with the septenary of the seven qualities which govern them, in fact a virtual nonary, hiding three ternaries, incorporating a symbolic configuration of a veritable thinker of the Third. Basarab Nicolescu's interpretation is integrated in a solid argumentation which continues the ideas of *We, the Particle, and the World*, such as the revelations of the imaginary, the collaboration between science and Tradition, and the consequences of the discovery of the levels of Reality. Actually, the coherence of the study is given by the transdisciplinary methodology applied in the interpretation of the ideational system conceived by Jakob Böhme, which proves to be not only compatible with the principles of the transdisciplinary project, but also an unexpected anticipation of this innovating vision, infirming any suspicion of obsolete thinking or inadequacy to the challenges of the present world. Furthermore, the rereading of *The Aurora* can offer an amazing lesson of how "the multiple splendor of Being is reflected into the mirror of Nature" (Nicolescu [2007 b], p. 191), creating the premises for formulating a new Philosophy of Nature, a reliable mediator between science and sense, the imperative task of the transdisciplinary project and the aim of Basarab Nicolescu's following writings.

### **The Potential Program of Transdisciplinarity: *Poetical Theorems***

Basarab Nicolescu's next writing has a special history, as it was conceived under auspicious circumstances, as a result of two fundamental experiences recalled by the author in several confessions. The first one took place on November 19<sup>th</sup>, 1989, in Paris, near Notre-Dame Cathedral, and is considered by Basarab Nicolescu to be his "true birth" (Nicolescu, [2004 b], p. 7), as it provoked a profound process of self-transformation. This epiphany, which was never repeated, consisted in a short but sharp intensification of perceptions, especially of a bright fluid light that haloed all objects and beings, illumination which revealed the sacred beauty of the world around, as well as a revelation that "everything is false", including the radical relativism of postmodern thinking, which apparently sustains this assertion, but refuses instead to recognize its own error. Basarab Nicolescu recalls that after this revelation he was confronted with unexpected "waves of information" transcribed as in a trance in hundreds of flashes of condensed wisdom, later arranged in the thirteen chapters of *Poetical Theorems*. The same impression that "Great creation is like a

possession: something speaks through us" (Nicolescu, [1996], p. 95), as it is noted in a poetical theorem, can also be detected in the other experience that led to the writing of the book: a special meeting with two other transdisciplinary thinkers, Michel Camus and Roberto Juarroz, which took place on February 9<sup>th</sup>, 1991, when the three astonished friends witnessed the emergence of totally new ideas conceived outright in their interaction as in a trance, as, *e.g.*, that of the term "the Secretly Included Middle", one of the key words of transdisciplinarity, which will eventually become the Hidden Third.

The *Poetical Theorems*, published in 1994, closed the circle started in 1968 in the monographic study dedicated to Ion Barbu, where Basarab Nicolescu used an almost identical term, "lyrical theorem", and opened a spiral towards an enlarged Philosophy of Nature, incorporating both the scientific, and the poetic spirit. The *poetical theorems* are not a new literary or philosophical genre, as they are defined as being "neither theorems, nor poems and even less aphorisms or philosophical meditations", but simply a "converging point of quantum physics, Philosophy of Nature and inner experience" (Nicolescu, [1996], p. 13). This condensed formula has been preferred because the *poetical theorems* unsystematically transcribe concepts and ideas which concentrate in a few pages potential theories which would have taken years to be exposed in tens of volumes of scientific and academic discourse. In this way, the potential program of transdisciplinarity can be found in this compendium, with its roots, its principles, its objectives, and its values, the poetical theorems functioning as percussive shortcuts to an enlarged understanding mediated by the poetical suggestions of trans-linguistic formulas. The thirteen chapters of the volume, each gathering tens of poetical theorems, focus on some turning points which have transfigured the present way of understanding Reality, such as the discovery of the levels of Reality, the emergence of a vivid rationality which incorporates both the rational, and the irrational, the fertile marriage between science and Tradition, or the astonishing isomorphism between quantum and poetical knowledge.

A group of poetical theorems deal with the controversial distinction between modernity seen as an "anti-alchemy transforming gold into garbage" (Nicolescu, [1996], p. 112) and postmodernity perceived as a morbid attraction towards the apocalyptic "black sun of the end" (Nicolescu, [1996], p. 109), a dilemma solved by including into the equation a third concept, that of "cosmodernity — a brilliant proof of the modernity of tradition" (Nicolescu, [1996], p. 119), which promises a revolutionary adjustment of our retrogressive mentalities to the scientific discoveries of the last century and to the challenges of the present world. This vision implies a resurrection of the Subject, which was ignored or even repressed

for centuries in an obstinate search for objectivity, as Basarab Nicolescu's cosmomodernity — or “transmodernity” in the terminological adjustment proposed by Pompiliu Crăciunescu (Crăciunescu [2003], p. 75) — surpasses the binary separation of the Object and the Subject by their ternary unification into what will later become the Hidden Third, the Secretly Included Middle, the subtle interaction between the Subject and the Object in the ineffable zone of sacredness. In fact, this focalization on the complexity of the human Subject represents Basarab Nicolescu's solution to the “crisis of the category of the individual” discovered in the core of the modernist paradigm by another potential transdisciplinary thinker, Ioana Em. Petrescu (Petrescu [2003], pp. 25-36). In his cosmology, Basarab Nicolescu reserves a special position for the human being that can be seen simultaneously as a privileged being, “infinitely more complex than a galaxy” (Nicolescu [1996], p. 149), crossing all the levels of Reality, and a limited creature, submitted to the laws that govern Reality, as the forewarning message of transdisciplinarity encodes a Pascalian urge for humbleness and for an imperative awakening of consciousness. Far from being aphoristic, the *Poetical Theorems* reveal an amazing coherence, as the dispersed fragments of wisdom gather into a hidden network of potential meanings silent clues of the unity of knowledge, the ultimate aim of transdisciplinarity.

### **An Axiomatic Synopsis: *The Manifesto of Transdisciplinarity***

**A**fter more than a decade since it has been conceptualized in the book *We, the Particle, and the World*, transdisciplinarity needed, in order to gain the necessary planetary impact, a synthetic overview in a synoptic recapitulation of its theoretical foundation and practical goals. If *Poetical Theorems* can be taken to be the virtual program of transdisciplinarity — a network of potentialities whose visible knots, the poetical theorems, vibrate in a hidden web of interconnections —, its manifested form is, as the title confirms, the *Manifesto of Transdisciplinarity*, an axiomatic presentation of the concepts, principles, and objectives of this innovative project. Actually, *The Manifesto of Transdisciplinarity*, published in 1996, is an attempt to systemize the intuitive flashes of wisdom gathered in *Poetical Theorems* on the theoretical basis configured in *We, the Particle, and the World* in order to give an alternative to the “mortifying” (post)modern proclamation of an endless chain of deaths (of God, of the human, of history): a “recovery of hope” in a “manifesto for the return to history” (Spiridon [2006], p. 20), for a bold confrontation with the challenging crises

of the present world. Indeed, there are two possible attitudes towards the severe “poly-crisis” of the present, materialized in the two alternatives described by Edgar Morin, another transdisciplinary thinker (Morin, [1999], pp. 150-151): either we chose to remain prisoners *inside* the “double-binds” of the simplifying binary thinking, the comfortable inertia that can lead to self-destruction, or we dare to convert the crisis into an opportunity to go *beyond* the frustrating contradictions and double-binds and to discover the marvelous complexity of our Reality. In total consent with this second alternative, Basarab Nicolescu is one of the few temerarious Seekers after Truth who accept the challenge to go *beyond*: he assumes the present crisis as both a spectrum of a triple self-destruction — material, biological, and spiritual — and a privilege to discover tolerance and wisdom. The present society is at a crossroads at equal distance from the catastrophic extremes of utopian totalitarianism and the dystopia of relativism and the only way to go beyond this double-bind is an imperative awakening of consciousness, one of the main goals of transdisciplinarity.

Like every manifesto, the study starts with the rejection of a retrograde paradigm, in this case that of the simplifying scientism based on the binary logic of the excluded middle, and proposes instead an innovative model of thinking, establishing a new idea of Reality more adequate to the complexity of the present world and advancing a ternary logic integrating the Included Middle. The first part of the manifesto is a resumption of the theoretical ground of transdisciplinarity, focusing on its three pillars: the logical axiom of the Included Middle, previously conceptualized by Stéphane Lupasco in his *dynamic logic of the contradictory* (Lupasco [1956]), the ontological axiom of the levels of Reality, the key-concept developed by Basarab Nicolescu in *We, the Particle and the World*, and the epistemological axiom of complexity, which reveals an open gödelian structure of Reality. Basarab Nicolescu establishes a distinction between the Reality, understood as an ideational construct, which “resists to our experiences, representations, descriptions, images, and mathematical formalizations” and the Real, defined as “what it is”, the veiled ontic which cannot be totally penetrated by reason. The Real interposes a “transcendent censorship”, in the formula of Lucian Blaga (Blaga [2003 a]), which assures the incomprehensibility of the zone of total transparency “which does not resist to our experiences, representations, descriptions, images and mathematical formalizations” (Nicolescu [1999], p. 64). This zone of non-resistance plays an essential role in the interaction of the Transdisciplinary Object, “the ensemble of the levels of Reality and its complementary zone of non-resistance” and the Transdisciplinary Subject,

“the ensemble of the levels of perception”, using a concept proposed by Edmund Husserl in *Cartesian Meditations* (Husserl [1994]), “and its complementary zone of non-resistance”, as it forms the third term of this fundamental ternary, the Hidden Third, the guardian of our sacred irreducible mystery, the guarantor of our “freedom and responsibility” and the “source of our ultimate values” (Nicolescu [1999], p. 150).

This theoretical preamble opens towards a large palette of practical applications of transdisciplinarity, systemized too in the *Charter of Transdisciplinarity*, adopted on November 6<sup>th</sup>, 1994, at Convento da Arrábida and annexed at the end of *Manifesto of Transdisciplinarity*. The essential mission of transdisciplinarity is the metamorphosis of the most important human activities according to the principles of this revolutionary paradigm, based on the three axiomatic pillars of the levels of Reality, the Included Middle and the complexity of the world. Its efforts are focused on the implementation of a *transdisciplinary education*, founded on the four “Pillars of Learning” of the Delors Report to UNESCO: “Learning to know, learning to do, learning to live together and learning to be” (Nicolescu [1999], p. 154), a *transdisciplinary economy* “in the service of the human being and not the other way around” (Nicolescu [1999], p. 175) and a *transdisciplinary ethics* based on the mutual respect of our individual and collective diversities. Transdisciplinarity promotes the *trans-cultural*, the opening of all cultures towards what can be found across and beyond them, the *trans-national* which guarantees that every human being belongs both to a nation and to humanity, the *trans-religious*, which encourages the recognition of sacredness in every religion and, in this way, the dismantling of tensional religious conflicts by cultivating mutual respect and tolerance. Transdisciplinarity discovers *trans-language* — which sees the words as quanta, a universal language which goes beyond words, incorporating both the silence between words, and the infinite silence hidden in the meaning of a word, *trans-history* — that focuses on the vivid time of the present instant “potentially containing both the past and the future” (Nicolescu [1999], p. 128) and *trans-humanism* — that restores the inherent dignity to the human being seen as *homo sui transcendentalis*, free to explore the potentialities of both the exterior and the interior transcendence. The ultimate aim of the transdisciplinary project is the emergence of a *transdisciplinary attitude*, term proposed by Roberto Juarroz meaning a “constant orientation, unchanged” in any circumstance, a behavioral model based on rigor, open-mindedness and tolerance, or, in other words, those of Ionuț Isac, the configuration of a transdisciplinary ethos, “a unitary morality of thought, feeling and action in agreement with the transdisciplinary principles” (Isac [2007], p. 128).

### A Trans-temporal Dialogue: *What Is Reality? Reflections on the Work of Stéphane Lupasco*

A new monographic approach can be found in Basarab Nicolescu's recent study *What Is Reality?*, this time concerning the complex ideational system constructed by the visionary philosopher Stéphane Lupasco, perfectly integrated in the transdisciplinary paradigm and entirely revealed in the light of the key-concept of *level of Reality* firstly developed in *We, the Particle, and the World*. In fact, the study can be read as a subtle trans-temporal dialogue, as Stéphane Lupasco's ontological model of *the three matters* — macro-physical, biological and psychical — and tri-dialectic formula of the *dynamic logic of the contradictory* — A, non-A and the T-state or the Included Middle — are constantly reflected in Basarab Nicolescu's model of *Transreality*, including various levels of Reality separated by successive layers of discontinuity and unified by the logic of the Included Middle, assuring the daring leap from one level of Reality to another. The three pillars of transdisciplinarity — the levels of Reality, the Included Middle and complexity — are interconnected in a trans-vision gravitating around the core of Transreality: the Hidden Third, the marvelous discontinuity between the Object and the Subject which mediates their interaction and the source of sacredness revealing the amazing auto-consistency of the universe. This participation to the sacred zone of non-resistance to rationalization unifies the Included Middle and the Hidden Third, despite their obvious differences — the first one is a logical operator, belonging to the Reality, while the second one is a-logical, entirely hidden by the veil of the Real. In fact, they constantly reflect one into the other, subtly "nurturing" one another, assuring a continuously re-enchantment of the world, as the Included Middle proves to be, as Pompiliu Crăciunescu sharply intuits (Crăciunescu [2010], p. 85), the "onto-logical incorporation of the Hidden Third", its "revealed energy", its plain manifestation into the Reality.

The panoramic synthesis of Stéphane Lupasco's vision is followed by a comparative and integrative quest for rendering the affinities and reverberations of the revolutionary ideational system developed by the philosopher in order to emphasize its major impact upon the present understanding of our complex Reality. Stéphane Lupasco's vision irradiates in various directions of the 20<sup>th</sup> century scientific and artistic culture, exercising a magnetic fascination and a fertile catalytic influence over innovative artists and thinkers like André Breton, Salvador Dalí, Eugène Ionesco, Benjamin Fondane, or Emil Cioran. Stéphane Lupasco's vision is integrated in the same reconciliatory paradigm with those of C.G. Jung

and Wolfgang Pauli, a paradigm based on the logic of the Included Middle, which should not be confused with the “hermetic irrationalism” defined by Umberto Eco (Eco [2007], p. 55) as a hermeneutic drift with the roots in the *coincidentia oppositorum* principle which links everything in a linguistic net suspending the classical principles of identity and non-contradiction as every word can be substituted with any other in an infinite semiosis. Basarab Nicolescu rectifies Umberto Eco’s seducing theory, clarifying that only the third principle of the classical logic of Aristotle, that of the excluded middle, is declined by the logic developed by Stéphane Lupasco, and implicitly by the logical axiom of transdisciplinarity, while the other two principles, those of identity and of non-contradiction, are not only preserved, but also strengthened. Basarab Nicolescu returns to this essential clarification in the chapter *The Interrupted Dialogue: Fondane, Lupasco and Cioran*, where he focuses on the main reproach formulated by Benjamin Fondane in his essay dedicated to Stéphane Lupasco (Fondane [2000]), that of the metamorphosis, for the sake of formalization, of the innovative contradiction into the traditional non-contradiction. If Fondane interprets this fidelity for the principle of non-contradiction as an impedimental retraction, a cautious bridge over the meta-logical gap which Lupasco himself dared to open (Fondane [2000], p. 86), Basarab Nicolescu sees it as the guarantor of the compulsory coherence of an alternative logical system resistant to formalization. On these bases, the transdisciplinary answer to the question formulated by Charles Sanders Peirce that inspired the title of the study — “What Is Reality?” (*apud* Nicolescu [2009 a], p. 127) — implies a daring reconfiguration of the idea of reality compatible with the complexity of the universe, open to diversity, but rigorously submitted to a rational unifying Sense: a Transreality which proves to be “plastic” and “multifaceted”, simultaneously rational and trans-rational, cognoscible and mysterious, exterior and interior, a reflected image of our thoughts, feelings, and actions we are entirely responsible for.

### **The Unwritten History of Transdisciplinarity: *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays***

The unifying transdisciplinary vision is reaffirmed in Basarab Nicolescu’s latest book, *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays*, a sum of articles, studies, and interviews published in the foreign and Romanian press configuring the spiritual profile of the author in the light of some transfiguring experiences. Furthermore, Basarab Nicolescu’s attraction for “confessional literature” detected by Emanuela Ilie in her

monographic study (Ilie [2008], p. 11), gains a transdisciplinary significance, as this collection of “autobiographical essays” (an oxymoronic phrase suggested by Eugen Simion) proves to be an “Included Middle which reveals the path to an interior unification, transgressing the boundaries between the quantum physicist, the transdisciplinary researcher and the truth searcher of the secret of his interior life” (Nicolescu [2009 b], p. 138). At the same time, the book can be placed under the revealing motto “In the long way towards yourself, you should rather explore the Other with the infinite of his being” (Nicolescu [2009 b], p. 364). This double encounter, with his Self and with the Other, is placed under the sign of the Mirror, a true *obsessive metaphor*, in the terms of Charles Maurron (Maurron [2001]), configuring the *personal myth* of Basarab Nicolescu. The focalization on the interior is doubled by a constant reflection into Otherness, as self-knowledge implies marvelous reflections into the Mirror through exemplary encounters, revealing dialogues, spiritual affinities and resonant friendships. These catalytic reflections have a decisive role in the crystallization of the transdisciplinary vision, *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays* being at the same time a synthesis of the former theoretical studies and the beginning of a new cycle which transposes onto a superior level the methodology from the manifesto of transdisciplinarity in the applicative field of transdisciplinary hermeneutics.

The first part of *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays, The Founders*, is dedicated to the tutelary figures of Basarab Nicolescu’s personality and the precursors of transdisciplinarity — Lucian Blaga, Ion Barbu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Emil Cioran, Benjamin Fondane, Stéphane Lupasco — who had overcome the Romanian complex of the linguistic and cultural marginality reaching through their innovative vision a universal destiny, becoming authentic “models of transgression” and anticipators of transdisciplinarity defined as “generalized transgression”. While the essays about Ion Barbu or Stéphane Lupasco can be read as extensions of the monographic studies dedicated to their writings, the chapter evoking the first founder, Lucian Blaga, reveals an amazing affinity with another “thinker of the Third”, a true “precursor of transdisciplinarity”. The cognitive pattern of the “dogmatic paradox” theorized by the Romanian philosopher (Blaga [2003 b], pp. 69-70), implying a synthesis of the two opposites of an antinomy “in discord with the concrete” and “postulated in the transcendence” resembles the transdisciplinary triangular model of the Included Middle and Lucian Blaga’s “transfigured antinomy” can be integrated in the same paradigmatic chain as Stéphane Lupasco’s logical Included Middle and Basarab Nicolescu’s onto-logical Included Middle. If Lucian Blaga’s starting point constituted the dogmas established by the early Christian Church, which offered the prototype of

a laic model for a paradoxical methodology, Basarab Nicolescu's trajectory has been contrariwise traced: firstly, he configured a transdisciplinary methodology for investigating the Reality based on the Included Middle, which eventually led him to the ineffable transparency of sacredness governed by the Hidden Third.

The second part of *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays* is dedicated to *The Mentors* who contributed to Basarab Nicolescu's "initiation through culture" — Mircea Eliade's emblematic phrase converted into a leitmotif of the essays. The first one, the teacher of Mathematics Ion Grigore, discovered the two complementary dimensions of his eminent student's personality: the openness to diversity expressed in an "obsession for multiple solutions" and the unifying tendency for totality defining a "structure of a Renaissance thinker" adherent to a new Humanism in "search of the links between various fields of knowledge", eventually found in transdisciplinarity (Nicolescu [2009 b], p. 78). The second one, Alexandru Rosetti, the editor of Ion Barbu's literary writings, stimulated the young physicist to think about the *mathematical humanism* implied in the "lyrical theorems" of the poet which prefigured the transdisciplinary efforts of reuniting science and culture, mathematics and poetry. The set of essays gathered under the title *The Marvelous Miracle of Friendship* is subtly linked with the last part of *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays, Spiritual Interferences*, intercalating the portraits of some co-participants at the revolutionary project of transdisciplinarity, like Adonis, André Chouraqui, Roberto Juarroz, or Michel Camus, with those of other Romanians from the exile and other poets, artists, or scientists with strong affinities with Basarab Nicolescu's complex personality, revealing the vivid unwritten history of the birth and development of the transdisciplinary project. The strong core of the volume remains the section of essays and interviews, *The Endless Way*, a retrospective synthesis of the transdisciplinary project and a reinforcement of its goals and motivations for further development, focusing especially on the axiological dimension of transdisciplinarity, on its ethical resources and promises of spiritual revival.

## Conclusions

This study focuses on the configuration and development of the transdisciplinary project of Basarab Nicolescu, from its embryonic phase in his first study, *Ion Barbu. The Cosmology of the "Second Play"* (1968) to its revelation in the scientific approach of *We, the Particle, and the World* (1985), which can be considered the birth certificate of transdisciplinarity

and to the case study that applies the transdisciplinary principles to the philosophical field in *Science, Meaning and Evolution. The Cosmology of Jakob Böhme* (1988), to its potential program captured in *Poetical Theorems* (1994) and its axiomatic synopsis compressed in a systematical manner in *The Manifesto of Transdisciplinarity* (1996) and, finally, to its connections to its roots in the trans-temporal dialogue of the monographic perspective of *What is Reality? Reflections on the Work of Stéphane Lupasco* (2009) and its integration to its paradigmatic net of interconnections, influences, and affinities in the synthetic volume of essays and interviews *In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays* (2009). The transdisciplinary project, based on the logical axiom of the Included Middle, the ontological axiom of the levels of Reality and the epistemological axiom of complexity, has augmented through each study conceived by Basarab Nicolescu, generating a revolution of human understanding with a worldwide impact in all cultural fields which promises a re-enchantment of our Reality and a resurrection of our humanity.

#### REFERENCES

- BLAGA, Lucian — *Cenzura transcendentă (The Transcendent Censorship)*, Bucharest, Humanitas, 2003 [a] (first edition: Bucharest, Cartea Românească, 1934) • *Eonul dogmatic (The Dogmatic Aeon)*, Bucharest, Humanitas, 2003 [b] (first edition: Bucharest, Cartea Românească, 1931).
- BÖHME, Jakob — *Aurora sau răsăritul care se întrezărește (The Aurora)*, Bucharest, Scientific Publishing House, 1993 (translated into Romanian by Gheorghe I. Ciorogariu).
- CRĂCIUNESCU, Pompiliu — *Strategiile fractale (The Fractal Strategies)*, Iași, Junimea, 2003 • „Terțul ascuns” (“The Hidden Third”), in *Convorbiri literare*, no. 9, September 2010, pp. 85-88.
- ECO, Umberto — *Limitele interpretării (The Limits of Interpretation)*, Iași, Polirom, 2007 (translated into Romanian by Ștefania Mincu and Daniela Crăciun).
- FONDANE, Benjamin — *Ființa și cunoașterea. Încercare asupra lui Lupașcu (Being and Knowledge. Essay on Lupasco)*, Iași, “Ștefan Lupașcu” Publishing House, 2000 (foreword by Michael Finkenthal, translation into Romanian, notes, and afterword by Vasile Sporici).
- HUSSERL, Edmund — *Meditații carteziene (Cartesian Meditations)*, Bucharest, Humanitas, 1994 (translation into Romanian, foreword, and notes by Aurelian Crăiuțu).
- ILIE, Emanuela — *Basarab Nicolescu. Eseu monografic (Basarab Nicolescu. Monographic Essay)*, Iași, Timpul, 2008 (second edition: Bucharest, Curtea Veche, 2009).

- ISAC, Ionuț — *Repere și configurări în filosofia științei (Landmarks and Configurations in the Philosophy of Science)*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2007.
- LUPASCO, Stéphane — *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (The Principle of Antagonism and the Logic of Energy)*, Paris, Hermann, series « Actualités scientifiques et industrielles », no. 1133, 1951 ; second edition: Monaco, Éditions du Rocher, series « L'esprit et la matière », 1987 (foreword by Basarab Nicolescu).
- MAURRON, Charles — *De la metaforele obsedante la mitul personal (From the Obsessive Metaphors to the Personal Myth)*, Cluj-Napoca, Dacia, 2001 (translated into Romanian by Ioana Bot).
- MORIN, Edgar — *Paradigma pierdută: natura umană (The Lost Paradigm: Human Nature)*, Iași, "A.I. Cuza" University Press, 1999 (translated into Romanian by Iulian Popescu).
- NICOLESCU, Basarab — *Teoreme poetice (Poetical Theorems)*, Bucharest, Cartea Românească, 1996 (translated into Romanian by L.M. Arcade, foreword by Michel Camus; other Romanian editions: Iași, Junimea, 2007 and Bucharest, Metropolitan Library, 2009, bibliophile bilingual edition, with a graphical vision and 13 illustrations by Mircia Dumitrescu) • *Transdisciplinaritatea. Manifest (The Manifesto of Transdisciplinarity)*, Iași, Polirom, 1999 (translated into Romanian by Horia Mihail Vasilescu; second Romanian edition: Iași, Junimea, 2007) • *Ion Barbu. Cosmologia „Jocului secund” (Ion Barbu. The Cosmology of the “Second Play”)*, Bucharest, Univers Enciclopedic Publishing House, 2004 (foreword by Eugen Simion, afterword by Pompiliu Crăciunescu; first edition: Bucharest, Literature Publishing House, 1968) • *Noi, particula și lumea (We, the Particle, and the World)*, Iași, Junimea, 2007 [a] (translated into Romanian by Vasile Sporic; first Romanian edition: Iași, Polirom, 2002) • *Știința, sensul și evoluția. Eseu asupra lui Jakob Böhme (Science, Meaning and Evolution. The Cosmology of Jakob Böhme)*, Cartea Românească Publishing, Bucharest, 2007 [b] (foreword by Antoine Faivre, translated into Romanian by Aurelia Batali; other Romanian editions: Bucharest, Eminescu, 1992 and Bucharest, Vitruviu, 2000) • *Ce este realitatea? Reflecții în jurul operei lui Stéphane Lupasco (What Is Reality? Reflections on the Work of Stéphane Lupasco)*, Iași, Junimea, 2009 [a] (translated into Romanian by Simona Modreanu) • *În oglinda destinului. Eseuri autobiografice (In the Mirror of Destiny. Autobiographical Essays)*, Bucharest, Ideea Europeană Publishing House, 2009 [b].
- NICOLESCU, Basarab, Michel CAMUS — *Rădăcinile libertății (The Roots of Freedom)*, Bucharest, Curtea Veche, 2004 [b] (translated into Romanian by Carmen Lucaci).
- PÂRVULESCU, Ioana — “Philosophus teutonicus” in *România literară*, 19 March 1997.
- PETRESCU, Ioana Em. — *Modernism / Postmodernism. O ipoteză (Modernism / Postmodernism. A Hypothesis)*, Cluj-Napoca, 2003 (edition, introductory study and afterword by Ioana Bot).

SPIRIDON, Cassian Maria — *Aventurile terțului (The Adventures of the Third)*, Iași, Junimea, 2006.

VIANU, Tudor — *Ion Barbu*, Bucharest, Minerva, 1970 (first edition: Bucharest, National Culture Publishing House, 1935).

# LA VOCATION DE L'ART EN DIALOGUE AVEC LA THÉOLOGIE APOPHATIQUE

**Axia Marinescu**

Étudiante en piano au Conservatoire Royal de Bruxelles  
et en philosophie à l'Université de Paris X  
axia.marinescu@gmail.com

**L'***amour de la vie ou le fait d'être vivant, ce qui est la même chose, exprime forcément aussi l'amour de Dieu. C'est à partir de cette affirmation capitale que la théologie apophatique se constitue en tant que philosophie de la vie, de l'amour et essentiellement de la relation incassable entre Dieu et ses créatures, qui sommes nous, les êtres humains.*

*Qu'est-ce qu'être créé ? Être créé, c'est recevoir la possibilité et le don d'animer par nous-mêmes ce que notre Créateur nous a faits. La vie est créée par une force étrangère à notre nature et à notre essence et nous n'existons que si nous devenons cette force étrangère. Étrangère, en effet, puisque cette force est le mouvement, c'est-à-dire l'Infini. Pourtant, si nous voulons exister, nous devons devenir l'Infini, car en lui se trouve notre être et non pas notre nature.*

Le fait d'exister, y compris la conscience et la connaissance, est en essence un lien ou, mieux dit, une relation existentielle intégrale, qui est établie entre Dieu et ses créatures.

Cette relation ne se limite pas à déterminer intellectuellement l'existence de l'essence ou de la nature de Dieu, mais chercher à instaurer un dialogue qui puisse nous révéler Dieu dans la réalité de notre existence. Mais tous dialogues et rapports existentiels ne peuvent se constituer qu'à partir d'un élément irréfutable et hors toute définition : *L'amour*.

L'amour, c'est la sensation, la perception, le sentiment de l'Infini, il n'en est pas la conception, car l'amour ne peut guère être conçu. Il est impossible d'aimer quoi que ce soit si on le conçoit dans le fini. De même qu'il est impossible d'imaginer quoi que ce soit dans l'Infini, car aimer, c'est rendre éternel et nier le fini dans ce qu'on aime, c'est aspirer soi-même à l'Infini pour ce que l'on aime. Par là, il est clair que c'est toujours aimer

notre propre existence, car notre existence se place dans l'Infini. Il n'est pas dans la nature de l'amour de nous permettre d'aimer autre chose que notre propre existence, car l'amour est toujours, sans exception, l'amour de l'Infini. De là, aimer notre propre existence signifie aimer Dieu, car notre existence est dans l'Infini et l'Infini représente une des plusieurs hypostases de Dieu.

Nous sommes incités à aimer certaines choses ou certains êtres et à les préférer à d'autres, pour la simple et seule raison que ces choses ou ces êtres nous paraissent plus existants que les autres. Quand nous aimons donc un être plus que le reste du monde, ce n'est pas à cause de la particularisation (qu'on appelle souvent très superficiellement « personnalité ») mais à cause de l'existence qu'il manifeste plus que tout autre. Donc, nous aimons les choses et les êtres pour leur existence et rien que pour cela. C'est ainsi qu'on doit comprendre l'amour de Dieu envers l'homme, comme un rapport strictement ontologique.

Denys l'Aréopagite (un des fondateurs de la théologie apophatique) dit que « On existe en tant qu'êtres, en aimant et pour la seule et unique raison qu'on aime ». Cette humble phrase nous éclaire d'une simplicité foudroyante le mystère de la vie.

Il faut, tout de même, préciser ici la différence très importante qui existe entre le concept d'amour de la théologie apophatique et celui qui s'est développé ces derniers temps, à partir du siècle des Lumières surtout. Depuis l'époque cartésienne, le concept d'amour a évolué vers une signification utilitariste et individualiste. La relation personnelle et dynamique qui auparavant désignait le rapport d'amour entre Dieu et l'homme s'est transformée (surtout dans l'Occident rationaliste et intellectuel) en un rapport strictement psychologique, sans aucune connotation de dynamisme existentiel. On pourrait parler là d'un apophatisme de l'essence, c'est-à-dire qu'on arrive à penser l'existence de l'Essence divine, mais on ne connaît pas sa réalité. L'individu se trouve dans un rapport avec un objet du désir (dans notre cas, Dieu) inaccessible du point de vue de l'Essence. Il est forcé donc à construire les possibilités de vie, en fonction de la raison qui cherche à saisir l'Essence divine, non pas en fonction de l'existence de l'être et de Dieu. Il en résulte que la relation avec la Divinité n'est plus vécue comme une possibilité existentielle, mais comme une construction intellectuelle et individuelle qui limite les possibilités de la réalité de notre existence, réalité qui se définit en tant que relation dynamique.

Certes, ce qu'on appelle l'Essence divine nous restera pour toujours inconnue, nous ne pourrons jamais la connaître directement, sans intermédiaire, car Dieu est au-delà de toute connaissance ou toute approche intellectuelle. Nos facultés mentales ne possèdent pas la capacité intrinsèque de pouvoir accéder à l'Essence divine. Et ça tout simplement parce

que nous sommes des créatures, faites en parfaite ressemblance avec la Divinité, mais de nature différente. On ne peut pas concevoir d'une manière intelligible l'Être de Dieu, car toute comparaison, qu'elle soit de l'ordre de la logique, de la sémantique ou de l'essence de Dieu et des êtres humains est impossible, car il n'y a pas de facteurs pertinents qui puissent assurer l'enchaînement d'une analogie cohérente. Ça veut dire que le seul moyen qui nous reste pour pouvoir accéder à la connaissance de Dieu, c'est de renoncer à toute prétention de connaissance intellectuelle exhaustive et d'accepter le fait que seulement la défaite d'un rationalisme sec et verrouillé peut nous conduire vers le droit chemin de la connaissance de Dieu.

Reste à savoir comment cela pourrait-il se faire ? L'être humain a la possibilité de connaître Dieu à travers ses manifestations existentielles et actives dans nos vies. Ces manifestations sont appelées par Denys l'Aréopagite « les Énergies divines ». Ce terme ne signifie pas la même chose que l'essence ou la nature divine, mais représente la diversité hypostatique de Dieu, qui se manifeste dans le monde. Donc, à l'aide des énergies divines, Dieu nous fait comprendre son œuvre, en dehors de lui-même. Cette diversité de l'hypostase divine entre en directe relation avec l'homme, pour lui donner la possibilité de comprendre son existence humaine et strictement personnelle.

L'Apophatisme nous conduit à une dynamique ontologique de la personne, car il livre tant au sujet qu'à la réalité objective un sens qui n'est pas dépendant d'aucune nécessité *a priori*, d'aucune fausse liaison du type cause – effet.

Cette capacité d'instaurer une relation directe entre l'homme et Dieu fait la différence entre l'apophatisme et les autres formes de mysticisme, qui essaient de dépasser la conscience personnelle de l'individu et de fondre celle-là dans l'« Absolu », niant de cette manière l'existence de l'hypostase personnelle d'un Dieu qui est capable de dialoguer et d'être en relation avec ses créatures.

L'être humain est créé par amour. Dieu nous délivre de son mouvement (car une des énergies divines de Dieu est le mouvement perpétuel), de son pouvoir, par le don de notre mouvement propre, par lequel il nous crée et nous crée libres. Car le mouvement de Dieu se manifeste uniquement sur ce qui n'existe pas et sur ce qui existera. Par conséquent, notre création n'est pas un état fatal que nous subissons et auquel nous devons nous soumettre, mais le don d'un pouvoir, d'une possibilité : être créé, c'est recevoir la possibilité de vivre. Il appartient à nous seuls de choisir si nous voulons ou pas animer le mouvement infini qui nous est donné et par lequel nous sommes créés. Plus clairement, Dieu nous offre la possibilité de devenir vivants et cela par nous-mêmes. Ceci fait que la création soit pour le Créateur, comme pour la créature, un état de liberté absolue.

Puisque être vivant, c'est animer par son propre mouvement, il en découle que l'être vivant, du fait même qu'il vit, a déjà choisi de vivre : or, qu'est-ce qui peut déterminer un pareil choix, sinon l'amour, l'amour de la vie, plus précisément ? En effet, quelle raison aurions-nous de vivre si nous n'aimions pas la vie ? C'est donc forcément l'amour qui nous pousse à vivre et c'est par amour que nous vivons. Or, l'amour est un sentiment propre à celui qui le conçoit et ne peut être conçu en dehors de celui qui l'éprouve, de même qu'il ne peut lui être imposé.

L'amour de la vie ou le fait d'être vivant exprime forcément aussi l'amour de Dieu, parce qu'en aimant la vie, nous aimons dans la création la dernière chose que nous ayons directement subie de lui. *Cela en révèle, alors, que vivre et glorifier Dieu sont tout naturellement une même chose.*

Il faut dire que créer la vie dans une forme n'est pas dans le fait d'animer cette forme, mais de créer en elle le désir et le pouvoir qui puissent se métamorphoser dans la capacité de s'animer par elle-même. Ainsi, nous sommes créés parfaitement autonomes de notre Créateur, auquel nous ne sommes rattachés que par l'instant où nous avons été créés et l'amour de cet instant.

Si Dieu est le mouvement infini, il apparaît dans une suite logique que nous aussi, en tant que créatures faites à son image, possédons notre propre mouvement. Ce mouvement à nous est infini par sa nature et infiniment dans notre pouvoir, à condition, tout de même, que nous l'animions. On voit clairement par ceci que la mort n'est pas l'arrêt du mouvement. L'unique cause de notre mort est la perte de l'amour que nous portons à notre existence, et par conséquent à Dieu. Nous cessons d'animer le mouvement infini dont nous sommes créés. De ce fait, on peut affirmer que la mort est la conséquence légitime de la propre volonté de l'homme.

Nous voyons ainsi que Dieu, l'Être absolument infini, existe, sans aucun doute, infiniment dans les choses finies, qui possèdent une forme et une étendue. Cela paraît une contradiction de penser que l'Infini puisse nécessiter le fini, mais cette contradiction n'est qu'apparente. En effet, Dieu étant le mouvement et en même temps au-delà du mouvement, ce qu'il anime est forcément déterminé.

Intervient ici une problématique qui a donné naissance à beaucoup de polémiques entre les théologiens au fil du temps. Cette problématique consiste en le rapport entre Dieu et les choses finies (qui possèdent forme et étendue et dont fait partie l'individu). D'après l'héritage aristotélicien, c'est la Forme qui porte en elle-même la finalité des choses. Cela nous amène à conclure que seule la cause matérielle s'avère être irréductible à la finalité. Mais, une fois la finalité réduite à la forme et à la matière, le rapport entre Dieu et ses créatures change. Ce rapport aristotélicien

était fort présent chez les grands théologiens du Moyen Âge catholique, comme Thomas d'Aquin, Ignace de Loyola, Luis de Molina, etc., qui postulaient que l'âme rationnelle était l'unique forme substantielle de l'individu et que la seule possibilité pour l'homme de saisir l'existence de Dieu était de contempler les choses visibles.

On voit très clairement qu'une relation ontologique dynamique, c'est-à-dire entre les deux personnes qui sont Dieu et l'homme, n'est guère envisagée. Le rapport entre le Créateur et ses créatures reste statique et l'homme doit se contenter de vivre « parmi les hommes » à l'idée de pouvoir saisir d'une manière rationnelle et restrictive quelques aspects de l'existence divine, sans pouvoir émettre aucune prétention de lier une relation personnelle avec Dieu.

La théologie apophasique offre à ce problème un point de vue totalement opposé. Prenons en question le thème du mouvement infini, qu'on a déjà évoqué plus haut, qui représente une des « Énergies divines » et les choses finies dans lesquelles il se détermine et manifeste son existence par voie de conséquence.

Si le mouvement animait ce qui est indéterminé, cela reviendrait à dire qu'il anime l'Infini en tant qu'Infini (l'Infini étant considéré comme n'ayant ni forme, ni étendue), ce qui est impossible, car alors le mouvement étant lui-même infini, il s'animerait par lui-même ; et cela équivaudrait à attribuer à l'Infini une forme ou une étendue, ce qui constituerait un paradoxe inacceptable. Il est donc évident que la conséquence nécessaire du mouvement est d'animer toutes choses dans le fini, autrement dit, le mouvement se détermine infiniment dans le fini.

Le fini (dans notre cas l'homme) devient ainsi le résultat direct et éternel de l'Infini. De là, le fini conditionne l'existence de Dieu et c'est ici toute la beauté et la finesse de la pensée apophasique. Dieu et l'homme ne sont guère séparables par les bornes infranchissables ni de la raison, ni de la causalité, ni d'aucune prédétermination de l'individualité objective naturelle. Cette merveilleuse réciprocité personnelle entre le Créateur et les créatures nous délivre du danger de l'absurde existentiel.

Cela dit en passant, de nos jours, les sciences « exactes » sont arrivées à la même conclusion. Depuis la découverte des principes fondateurs de la physique quantique, avec Heisenberg, Pauli, Bohr, etc., il s'est avéré que la structure et « la vie » (dans notre cas, le mouvement) du petit Infini détermine l'ensemble du grand Infini, même s'il y a une rupture évidente au niveau des lois générales, qui constituent les ensembles du petit Infini et du grand Infini. À partir de ces principes fondateurs de la physique quantique, de nombreuses découvertes qui soutiennent et font la preuve de ce point de vue se sont produites dans les autres disciplines qui étudient la vie, telles que la biologie, la physiologie, la génétique, etc.

De ce qui est la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, le physicien et philosophe roumain Stéphane Lupasco a reconsidéré la relation entre les principes d'une logique binaire, qui ne fait qu'exclure les possibilités d'un rapport direct entre Dieu et l'homme en développant une logique du ternaire, qui permet de créer un pont entre les natures distinctes de point de vue essentiel entre Dieu et l'individu. Par sa transdisciplinarité, Basarab Nicolescu a introduit le concept fondamental de niveaux de réalité, qui nous amène à comprendre l'interdépendance universelle. Les « Divines Énergies » de la théologie apophatique comme moyen de réalisation de l'œuvre de Dieu dans le monde sont fortement éclaircies par le concept de niveaux de réalité.

Dans ce cas, on pourrait procéder par analogie et mettre un signe d'équivalence entre le petit Infini et l'être humain et le grand Infini et la Divinité. Il en résulte la même conclusion que ci-dessus, c'est-à-dire : *Le fini (l'être humain) conditionne l'existence de la Divinité*, et cette affirmation ne fait que renforcer une fois de plus le rapport étroit et actif entre Dieu et l'homme.

Par ce qui précède, on s'aperçoit très clairement que la nature humaine subit un changement d'état au niveau ontologique (et non pas un changement d'essence). Le fait de vivre est donc un état qui nous permet d'aspirer à l'Existence ; par conséquent, il apparaît que nous ne pouvons être que dans la mesure où nous espérons ÊTRE. Mais l'Être Immuable nous est étranger de par sa nature et ceci parce qu'il est éternel. Vivre est alors la possession du mouvement, de l'élément infini étranger. Il est clair que le mouvement provoque en nous l'état d'existence et non pas l'être.

Le mouvement est donc ce qui est. Le malheur des hommes, c'est de n'avoir pas perçu ce statut d'aspiration à l'existence de la forme et d'avoir constamment, au fil du temps, attribué leur existence à la forme, de telle façon qu'ils ont cherché à être dans leur nature intrinsèque, qui contient la finalité de la vie (la forme) et non pas dans le mouvement.

Cela explique les paroles du Christ, quand il dit : « Celui qui aime sa vie (seulement en tant que forme, sans qu'elle contienne le mouvement), la perdra, mais celui qui la haïra, gardera la vie éternelle ».

La téléologie de l'existence humaine est donc dans le mouvement, dans la relation dynamique entre l'homme — qui est une garantie de prendre part au mouvement éternel — et Dieu.

Que faut-il alors faire pour atteindre le mouvement et, par voie de conséquence, se définir comme existence ? Tout simplement, que faut-il faire pour vivre ?

Comme on l'a vu plus haut, c'est le fait de participer en tant que récepteur et émetteur à l'Amour, car celui qui aime l'existence aime

quelque chose qu'il ne peut concevoir, ni définir, mais dont il ressent la présence et l'investissement continu dans sa nature humaine.

Ceci nous amène à conclure que, l'amour étant le créateur de la vie, vivre est donc une création continue et infinie, puisque l'amour crée la vie et que la vie inspire l'amour. En réalité, nous sommes créés créateurs au même titre que notre propre Créateur. Il n'y a pas d'existence si l'individu ne possède pas le pouvoir de créer, semblable à celui qui a pu le créer lui-même. Cela explique encore l'Écriture, selon laquelle Dieu a créé l'homme à son image.

En arrivant à ce point, où on a démontré que l'individu doit être un créateur à son tour, pour pouvoir manifester son existence dans le monde et se définir en tant que créature, il me semble propice d'introduire dans ces conditions le rôle de l'art et de l'artiste dans la relation particulière entre Dieu et l'être humain.

Comment pourrait-on définir l'art de nos jours ? Certes, au fil du temps, plusieurs définitions ont été élaborées pour exprimer ce concept, qui est inséparable de l'existence en tant que hypostase de la nature humaine. On peut même dire que le concept d'art est inséparable de l'individu au même titre que de Dieu, qui se révèle à nous tout d'abord en tant que Créateur.

L'art est un concept qui devrait s'articuler, avant toute chose, en partant d'un élément qui lui est définitoire, *sine qua non*. Cet élément, c'est la conscience. Sans un rapport strict et irréfutable entre la conscience et la manifestation artistique, il n'y a aucun moyen d'envisager l'art sans lui contester sa genèse. Puisque, en effet, ce qui se trouve à la base de toute démarche artistique, ce n'est pas le besoin d'exprimer quoi que ce soit, de révéler une image quelconque ou une attitude (tout ça ne se passe que pour de la description, plus ou moins raffinée, mais quand-même, seulement une description), mais au contraire, c'est notre conscience qui nous pousse à créer, à instaurer un dialogue personnel — qui nous définit en tant qu'êtres — avec les autres êtres.

Le trajet de l'art depuis ses premiers commencements jusqu'à nos jours et le processus de cristallisation du rapport entre l'art, en tant que manifestation irréductible à l'être, et l'artiste, en tant que créateur, est très mouvementé et avant d'essayer de mettre en valeur le lien absolu qu'il y a entre l'artiste et la théologie apophatique, il est fort souhaitable de se pencher un peu sur l'évolution de l'art au fil du temps.

Les premières manifestations vraiment artistiques, on pourrait les compter à partir de l'Antiquité. Il y a eu à cette époque, grâce à plusieurs facettes du développement de l'individu (historiques, culturelles, etc.) une ouverture de l'esprit qui a fait que l'homme ait atteint un certain niveau de « conscience de sa propre conscience ».

Pour en revenir, parlons d'Aristote (parce que, encore une fois, sa conception sur l'Art a fortement influencé celle qu'on a connue dans la culture occidentale au fur et à mesure). Dans son célèbre ouvrage *La Poétique*, Aristote décrivait l'Art comme un processus mimétique. Le « Mimésis » était le principe générateur de la manifestation artistique, qui était ensuite complétée par le « catharsis ». Le Mimésis comprenait trois modes de réalisation : imiter les choses comme elles sont, imiter les choses comme on les perçoit et imiter les choses comme elles devraient être. Dans cette façon de concevoir l'art, il n'y a rien de mal, au contraire, la contribution d'Aristote reste très importante, car il saisit très pertinemment que l'homme doit extraire de la nature, respectivement, des choses telles quelles, l'Idée (surtout conformément au troisième degré du Mimésis). Et pour que l'intellect, après avoir extraite l'Idée des choses, puisse exprimer celle-ci, à travers le Mimésis, il doit recourir au symbole. En possédant tous ces éléments, on peut exprimer la façon dont les choses devraient être, pour être ainsi capables d'atteindre l'état de catharsis.

Mais l'état de catharsis, atteint après avoir extraite l'Idée des choses, peut-il garantir une transcendance de la conscience de telle sorte que celle-ci puisse subir une métamorphose permanente (et non pas limitée par la durée de l'état cathartique) ? L'intellect, certes, saisit qu'au delà de la réalité que nous percevons, il y a l'Idée, selon laquelle on voit comment les choses devraient être, mais à lui seul, il ne peut pas conduire celle-ci à sa dimension de transcendance.

De là, il y aura seulement quelques pas à faire, pour arriver à dériver l'art et la théologie de l'éthique, comme c'était le cas dans la philosophie occidentale surtout à partir du siècle des Lumières, avec des racines profondes tout de même dans la Renaissance, époque qui a eu un apport considérable dans la redécouverte et la réinterprétation des modes de pensée de l'Antiquité grecque. (Pour le moment, on laissera de côté le Moyen Âge, qui représente une période à part dans l'évolution de la conscience et de l'Art en général.)

Considérons d'abord, tout en passant, les implications de cette période dans la théologie, car celle-ci représente le côté qui détermine le plus et qui a l'impact le plus fort sur la manifestation artistique au sein de la société.

Avec Descartes, le fait d'exister devient, sans aucun droit d'appel, irréductible à la pensée, au *cogito* (d'après la fameuse citation de Descartes, « Je pense, donc je suis »). Dieu, de même, existe, tant que notre raison est capable d'en faire la preuve. Et pour pouvoir ramasser toutes les données qui puissent nous fournir au final la preuve de l'existence de Dieu, on recourt bien évidemment à une « méthode » fondée sur les principes de la raison.

Avec Kant, Dieu devient un simple concept, un jugement synthétique, qui représente l'idée personnifiée du « Bien Universel ». Cette notion du « Bien Universel » est un héritage direct de la pensée platonicienne. En passant par le piétisme (qui est une forme cachée de l'agnosticisme), on arrive à transformer le Dieu personnel, investi dans la réalité de la vie, dans un idéal d'efficacité pour la bonne et correcte organisation de la société.

Toutes ces conceptions ont comme aboutissement l'*anthropocentrisme* (avec des racines, comme on l'a vu plus haut, dans la Renaissance, où l'homme était déjà « la mesure de toute chose »). Cet anthropocentrisme prend encore de l'ampleur avec Fichte et Hegel, qui arrivent à contester l'existence d'un Dieu en tant que réalité absolue, au-delà de la conscience de soi du « Je ». D'après Hegel, c'est dans l'activité cognitive de sujet que l'identité de la Divinité se révèle en soi. Dans le fameux concept de Thèse – Antithèse – Synthèse, l'esprit détermine l'existence des êtres et des faits objectifs, mais en même temps il s'autodétermine, en s'opposant à eux. L'Esprit arrive à se manifester alors dans le devenir historique du monde. Mais la validité empirique et historique regarde l'utilité de ce qui existe. Il en résulte alors que Dieu reste encore une nécessité de l'éthique sociale et que l'ontologie reste, au même titre que la religion, anthropocentrique (et subjectiviste).

Au XX<sup>e</sup> siècle, comme dérivation de la philosophie hégélienne, on connaît l'existentialisme qui, par rapport à la philosophie kantienne et hégélienne, reconnaît une différence d'essence entre Dieu et l'homme et aussi le fait que la Divinité se situe en dehors du processus cognitif de l'être humain, mais il n'empêche qu'il réduise la réalité essentielle de Dieu au *Néant* (en situant le Néant en dehors de Dieu et, surtout, indépendamment de Dieu). Mais on a vu que, selon l'apophasisme, Dieu est la cause même du Néant et il se situe au-delà de celui-ci, en tant que sa cause.

Même si l'existentialisme met l'accent sur la personne humaine, en tant qu'être qui existe (et non pas en tant que sujet rationnel, comme c'était le cas chez Descartes, Kant, etc.) et même s'il reconnaît l'existence de la Divinité, il ignore totalement le côté dynamique de la relation personnelle entre l'être et son Créateur, ce qui conduit souvent chez les philosophes existentialistes, à envisager la vie, comme une manifestation de l'Absurde.

De nos jours, le rapport entre la religion et la philosophie se transforme souvent dans un combat. L'homme s'est abandonné de plus en plus à l'indifférence envers la relation qu'il devrait entretenir avec la Divinité. Et cette indifférence est même pire qu'un athéisme pur, car elle montre combien l'ignorance et la décadence de nos facultés spirituelles ont pris d'ampleur.

Dans ce cas, quel rôle devrait-on attribuer à l'art et à l'artiste dans la société et dans la pensée humaine actuelle ?

Il faudrait reconsidérer ce rôle, à partir de ces profondeurs, car l'art de nos jours n'est devenu qu'un moyen de rendre visibles des impressions, de sentiments passagers, etc. Et les artistes sont tout simplement des humbles exécutants, devant un public aveugle et incapable de cerner la différence saisissante qu'il y a entre l'acte créateur et dynamique, que devrait représenter l'art, et une sorte de « présentation » plus ou moins originelle des diverses facettes de la réalité empirique.

L'art ne doit pas décrire des images, ni de les créer. L'art ne peut se constituer guère en tant que description. Car la description, c'est un moyen de rendre explicites des aspects divers de la vie. L'acte artistique naît d'une volonté ardente d'instaurer et de créer un dialogue qui, à l'instar de son dynamisme, devient création et relation. L'art se sert des images comme point de départ pour la création de ce dialogue très important, qui représente une condition élémentaire de notre existence.

Le dialogue devient, à son tour, un point de départ pour la création d'un niveau ontologique différent, plus élevé et plus proche de Dieu. Là, on trouve le grand lien qu'il y a entre le rôle de l'art et de l'artiste dans l'existence de l'individu et les postulats de la théologie apophasique. Comme on l'a vu précédemment, l'apophasisme met l'accent sur la relation personnelle (qui est donc irréductible au niveau ontologique de l'être humain) et dynamique qu'il y a entre l'individu et Dieu. Et on a vu aussi que, par rapport aux grandes conceptions des philosophes de l'Antiquité grecque (Platon et Aristote), qui ont eu une influence capitale dans le développement des systèmes idéologiques, herméneutiques et des croyances jusqu'à nos jours, l'apophasisme introduit cette conception d'une beauté extraordinaire, qui soutient que, par le dialogue actif et fondé sur la notion de l'Amour entre Dieu et l'être humain, en toute liberté, l'homme a la possibilité de transcender son état de conscience, pour atteindre (d'une manière permanente !) un autre degré, plus élevé, de sa conscience, une « conscience de la conscience », pour ainsi la nommer.

L'époque du Moyen Âge (qu'on avait mentionnée ci-dessus sous la réserve d'en revenir avec plus de détails), tant blâmée et rejetée ces derniers temps, a été le berceau de la communion parfaite entre l'artiste (et l'acte artistique) et la Divinité. Le rôle de l'artiste à cette époque-là était justement d'assurer un dialogue actif et actualiser toujours, sans pour autant l'épuiser, l'état d'Amour réciproque entre Dieu et l'homme.

On ne devrait pas oublier cela à notre époque, parce que, si l'art se trouve dans une impasse, c'est justement à cause de la dénaturaton que l'acte artistique et l'artiste ont subise tout dernièrement.

Pour pouvoir rendre évident et possible un dialogue entre Dieu et l'homme, l'artiste devrait se remplir d'Amour ou, mieux dit, se laisser rempli par l'Amour divin. Dans ces conditions, il sera capable d'établir un pont entre les énergies divines (car il a été montré que, selon l'apophasisme, il est impossible d'accéder à l'Essence de Dieu) — qui représentent l'hypostase de la Divinité dans le monde — et l'hypostase humaine. C'est seulement ainsi que l'Art pourra se libérer de son statut d'imitateur à un degré plus ou moins élevé de la nature ou, pire encore, de son statut qui facilite le faux dépassement de l'état normal de conscience de l'homme, ayant comme résultat l'effondrement dans un soi-disant « Absolu », impersonnel et anéantissant.

La vocation téléologique de l'artiste est de créer l'hypostase existentielle humaine, la plus rapprochée de Dieu, à travers l'Amour ; il est donc important de le réitérer : « On existe en tant qu'êtres, en aimant et pour la seule et unique raison qu'on aime ».

## RÉFÉRENCES

- AQUIN, Thomas D' — *Somme théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- ARISTOTE — *La Métaphysique*, Paris, Pocket, 1992 • *Poetica (La Poétique)*, Bucarest, Éditions Scientifiques, 2000.
- PLATON — *Republica (La République)*, Bucarest, Humanitas, 1997.
- DENYS L'Aréopagite — *Le Livre de la théologie mystique*, Paris, Arfuyen, 2002.
- DESCARTES, René — *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhem Friedrich — *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993.
- HEIDEGGER, Martin — *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1964.
- HEISENBERG, Werner — *La partie et le tout : le monde de la physique atomique*, Paris, Flammarion, 1992.
- KANT, Immanuel — *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, 1989 • *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1990.
- LÉVINAS, Emmanuel — *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1993.
- LOYOLA, Ignace de — *Le lieu de l'image*, Paris, EHESS, 1992.
- LUPASCO, Stéphane — *Logica dinamică a contradictoriului (La logique dynamique du contradictoire)*, Bucarest, Éditions Politiques, 1982.
- NICOLESCU, Basarab — *Qu'est-ce que la réalité ?*, Montréal, Liber, 2009.
- YANNARAS, Christos — *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*, Londres, T. & T. Clark, 2006.

BOOK REVIEWS /  
LIVRES À SIGNALER

# THE IMPORTANCE OF STÉPHANE LUPASCO'S WORK FOR CONTEMPORARY RESEARCH

**Petrișor Militaru**

PhD in Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

petrisure@hotmail.com

On December 4<sup>th</sup>, 2000, Basarab Nicolescu organized the “Stéphane Lupasco Centenary (1900-1988)” in the Romanian Cultural Institute in Paris, then, on March 24<sup>th</sup>, 2010, at the UNESCO Headquarters in Paris as well, the Romanian-born physicist and philosopher invited us to the International Congress “At the Meeting-Point of Two Cultures. Lupasco Today”<sup>1</sup>. This was organized by the UNESCO Permanent Delegation of Romania and the International Center for Transdisciplinary Research and Studies, with the support of the Romanian Cultural Institute, of the “Romanians in France” Association and of the Romanian Association for the Dialogue between Science and Theology, on the occasion of the International Day of Francophony.

The papers presented at this manifestation were published in the book entitled *At the Meeting-Point of Two Cultures. Lupasco Today*, whose Romanian version<sup>2</sup> was launched in December of last year by the Curtea Veche Publishing House, in the “Science, Spirituality, Society” series coordinated by Basarab Nicolescu and Magda Stavinschi.

In the *Introduction*, Nicolae Manolescu as Romania’s ambassador to UNESCO, stresses the need to promote in both Romania, and France Stéphane Lupasco’s philosophical work, which is identified by the novelty

---

1. Basarab Nicolescu (ed.), *À la confluence de deux cultures. Lupasco aujourd’hui*, collection « Les Roumains de Paris », Paris, Éditions Oxus, 2010.

2. Basarab Nicolescu (ed.), *La confluența a două culturi. Lupasco astăzi* (translation by Anca Rotescu), series “Science, Spirituality, Society”, Bucharest, Curtea Veche, 2010.

of philosophical thinking, by moving beyond the classical rationalism and having managed to synchronize discoveries of quantum mechanics with his epistemological vision, that opens new philosophical horizons capable to disentrall Western thinking from the Procrustean template of Aristotelian thought. The force of the concepts that Lupasco put into circulation is proved, for example, by the included middle that extends its applicability from physics and mathematics to language and theology. Extrapolating this concept, Nicolae Manolescu notes that Basarab Nicolescu himself, the initiator of this project, played the role of *included middle* between Romanian and French culture and he managed to gather together first-class intellectuals from both France and Romania, in order to remind the public present and, therefore, readers from both countries, the importance and complexity of Lupasco's thought.

In his essay, *A Look on the Modernization Process and Its Relation with the Included Middle : Application to the Case of Romania*, Horia-Roman Patapievici applies the included middle levels of reality and theory to explain the difference between the evolution of modernity in the West and how they copied the idea of modernity in countries from Eastern Europe. Thus, modern Western thought is developed through a process of *grafting*: Cartesianism disputed explicitly, but implicitly assumed Aristotelianism, as will later proceed Newtonian tradition referring to Cartesian tradition. In the Romanian Principalities (the "Royal Academies" in which Greek was taught), the "principle of grafting" did not work, but "the principle of bin shot" and then Aristotle's physics and cosmology succeeded those of Descartes and Leibniz, so from one year to another, those different views replaced like books on a library shelf without incurring any disputes or intellectual debates. Patapievici's conclusion is that scientific modernization in the West is a Popperian one (an organic process that benefits from organic growth), while the scientific modernization of the Romanian Principalities is Kuhnian, hence discontinuous. From this perspective, the European modernity both perspectives are valid as long as we consider the time factor (there is a lag time between the different strata of society in the process of modernization, even if it is the epicenter of modernization) and the fact that the existence of levels of reality indicates that a society is not participating in block to the modernization process, there is always a report of "return" between the center that generates the evolutionary process and the periphery that assume it.

Remaining in the sphere of history, the study of Adrian Cioroianu, in terms of non-Aristotelian logic of Lupasco, refers to "one of the most spectacular of the contemporary developments: the transition of superpower status from U.S. to China", noting that changing paradigm held from the "identical" empires to the "different" empires, regarding just the

Lupascian antagonistic dynamism of the "homogeneous" "heterogeneous" element which leads us to conclude that the XXI<sup>st</sup> century is the moment of overcoming "the concept of traditional logic of History", precisely because non-American world and non-Western (an excluded third in the equation of recent world history) seems to be ready to transfer their superpower status at the geopolitical level.

Using relevant examples from the works of Parmenides, Aristotle, Johannes Eckhart, Spinoza, Ludwig Wittgenstein and Hannah Arendt, the philosopher Jean-François Malherbe demonstrates the existence of pre-conception related to the idea of middle included in Western thought previous to Lupasco and recalling that Romanian born to model the contradictory dynamics of middle included in the field of "reason", which led, at the same time, to a "passive resistance of academic philosophy" in the West. From this angle, the role of non-Aristotelian thinking seems to be precisely to refresh devitalized roots of "pure reason" and "practical reason" as well.

Ioan Chirilă's essay explores the nearby areas of Lupascian discourse and Romanian theological discourse. If for Lupasco "everything is related to what is presented as existing" and "emotional state is ontologically, without any explanatory metaphysical significance", in the Christian tradition human nature is integrated within enigmatic, because man represent "the reproduction of intra-Trinitarian unspeakable mystery to the level of profoundness, where man himself become an enigma even to himself". Also, the apocryphal text called the Pseudo-Ezekiel 4Q385-389 is a reference that makes us think about the Lupascian logic "coexistence of fire and ice stardom".

Coming also from theological field, Thierry Magnin shows how Catholic church "work" with antagonism, understanding that the idea of the middle included can be enlightening, especially regarding the mystery of the Trinity. Thierry Magnin's study, in addition to references to Parmenides, Nicolaus Cusanus, Dionysius the Areopagite, Thomas Aquinas, and St. Bonaventure, and impresses us as representing the Holy Trinity on the levels of reality through the included middle logic.

The following essay, signed by Edgar Morin, fit the "logical antagonism" in the history of human thought: from Daoism (yin and yang) and Heraclitus (day and night), to cabbala and Böhme's philosophy, all these systems of thought referring to the contradictory dynamic unity. Thus, the significance of any philosophy that supports in any way the connection with the idea of contradiction is linked to the idea of non-separability, to a knowledge designed to link together separate elements, to complex thinking that tends to approach human nature to everything more mysterious and deeply both at the microcosmic and macrocosmic level.

On the other hand, Michel Cazenave stops on a fundamental concept for the entire work of C.G. Jung: *the conjunction of opposites*, which at the mythological level has the corresponding of Harmony, daughter of Ares (fury warrior) and Aphrodite (erotic seduction). From here, we conclude the importance of recognizing a *unus mundus*, a level of existence that the phenomena we perceive as our everyday experience differentiated “they are no the same at their origins”, where the sensible and intelligible, rational and irrational are unified at the psyche’s level in a trans-rational state of harmony.

Remaining in the same area of psychology, Jean-Louis Revardel discusses the place that trans-logic of affectivity occupies in the work of Stéphane Lupasco. Starting from the basic dialectic that interpose macro-physical world (dominated by the principle of *omogenesis*) and biological (dominated by the principle *heterogenesis*) Revardel emphasizes that an *macrophysical entity* tend, generally, for damage, for disruption to a level below the energy is dominated by the second principle of thermodynamics, which relates to an increase in entropy, while a *biological entity* reproduces, it tent to maintain control or to autogenerate, thus participating in biodiversity. The novelty of Lupasco’s way of thinking is that he does not exclude *heterogenesis* from macrophysical world and he does not exclude also *homogenesis* from biological world, but he designes an “internal dialectic of the system took into account” in which the pairing of opposites creates “a dialectic of homogenization-eterogenization” so that the world is a diversified expression of energy, disregarding in any way a third term to be of the order of synthesis and to annihilate the singularity of the two conflicting elements. The key of Lupascian thought, Revardel says, is that opposition elements are not “fixed” states, steadfast, as in classical thought, but they are *dynamic processes*: that’s why will not speak of “homogeneous states” and “heterogeneous states”, but *homogenesis* and *heterogenesis* each of the processes having a degree of updating that distinguish them. In this way, the antagonisms principle is born and it states that any event involve an antagonistic event, the actualization of one element causing potentialization of the other. If one of the two elements would be totally actualized, the other would be totally potentialized and this would lead to the collapse of this dynamism, namely either the disappearance of macrophysical world, either the disappearance of the biological world. It becomes necessary, therefore, the existence of an equilibrium point, but that does not annihilate the two antagonistic, but to be an extreme point of “conflict, namely the conflict between semi-potentialization and semi-actualization of their own properties and opposite of each of the terms of the dialectic”. From here is born a “third matter” or “third expressive form of energy”, a form of control and regu-

lation of extreme terms of this dialectic that it expresses itself in the quantum world (microphysics) and in the neuropsychological human world. This "T matter" (from middle included third) is the material source for the microphysics world and neuropsychological world which are its primary manifestations and from them are generated the two antagonists matters, the biological and macrophysical one. At the beginning of his work, Lupasco said that affection is beyond the principle of antagonism, it is "illogical" (1935), and then, in *L'univers psychique* (1975), he resumed the problem and stated that *the status of affectivity is translogic*. Lupascian thought will gradually tend to focus on the phenomenological factor ("how?") rather than on causal factor ("why?"), under the influence of quantum mechanics and new philosophical concepts related to a "complex thinking" as René Thom's catastrophe theory, chaos theory or fractals of Benoit B. Mandelbrot. With no claim to access to the cause, phenomenological modeling transcend categorization and are applicable in various fields of knowledge using dynamic isomorphism and open the way for the area beyond strict disciplinary thinking, to what will be defined as transdisciplinarity by Basarab Nicolescu, starting from fundamental concept of *levels of reality*. And the changing of the level of reality, says Revardel, is the one that will allow us to "model certain emotional phenomena".

At this point, Jean-Louis Revardel uses the instruments of haptonomy to demonstrate the translogic nature of affection. Frans Veldman is the creator of haptonomy, a phenomenological approach to affective experiences that has applications in perinatality, in therapies and in medical and paramedical practices. In the center of haptonomy is *thymos* or "emotional soul" consider as "interhuman transcendence" that allows us access to the field of potentials of which every human being has the germ from birth. Thus emotional intelligence world (*thymos*) belongs to a different level of reality than psychological intelligence world (*psyche*): affective commitment of lovers transcends proximity and distance feeling and love is felt "as if they were already in loving physical contact". Affective play in this case acts as a *binder* between two people, in co-sensitivity and co-feeling. It is also significant that emotional event transcends space and time, it is spent in the intemporality of two human beings, beyond the perception of physical space and situated in an supralocal area. Therefore, the laws of affection laws can not be reduced to rationality; there is a breakdown of laws in the transition from the rational to the emotional level. Thus, psycho-emotional knowledge includes both what is most noticeable in the human psyche (*actualization*) and what is buried deep in the depths of human nature, where there are primary matrix coordinates (*potentialization*), while it turns back and therapeutic liberating and gives

rise to feelings that are often transformed into artistic representations, as paintings in which are reflected the primer human potentialities.

Paul Ghils says, in his essay *Pure Langage, Impure Langage. From the Myth of Origins to the Pragmatics of Contradiction*, that whether it is a dogmatic truth that we want to express, whether it is a scientific truth or any other kind of truth occurs the problem of language. If at first language was understood as having a sacred nature, being an emanation of divinity and a way to convey spiritual truths, it gradually turned to the scientific rationality as a "scientific dogma" based on mathematical truths evidenced in the laboratory and at socio-political level language will be the vessel in which is born "ideology and passion homogeneity and identity of nation-state". From this perspective, tensions arise between different representations of language: on the one hand, there is a dynamic opposition that could be fixed in simple binary oppositions, on the other hand, these tensions could lead to real contradictions between the statements or saying at the same level or at different levels will tend either to preserve the accuracy of statements and will be situated in the sphere of excluded middle or will tend to accept the existence of tensions that will set forth a middle included. For Paul Ghils, *language* and the *word* are not "two autonomous systems", but "two sides of a single system, language that is constituted and existed through this *duality*" language-word. Middle included occurs in the moment of dialogue when the identity of those who communicate "melts into a unique dynamic that is exacerbated by emotion as music creates a different space than that of the separate notes which generate the music". Emotional side of language turns out to be fundamental in interpersonal communication and provides access to another level of reality where the message is *beyond* the dichotomy of language-word.

Moreover, human nature itself has a tertiary structure meaning simultaneously a *macrophysical structure* and *quantum structure*. therefore argues Pompiliu Craciunescu, only *undivided man* can have access to authentic knowledge of reality possible just as transgression and binder between the two infinities, *small infinity* and *large infinitely*, which makes us think of a "new rationality" (Edgar Morin). This other type of rationality is reflected in the Vintilă Horia's thinking that in his work *Introducción a la literatura del siglo XX (Ensayo de epistemología literaria)* introduces the idea of unity of human knowledge through literary creation. In Vintilă Horia's view, literature is a privileged space in which we meet the diverse ways of knowing that you can conceive as a man, making it likely to have a *transliterary nature* (including and beyond the sphere of literature at the same time) and *tertiary nature* (coming from the principle of included middle), also because here meet the categories perceived as a

contradiction in classical logic (as visible and invisible, rationality and revelation etc.) on a new level of reality capable to offer us new epistemological perspectives. This type of literature is "a general epistemological effort" precisely because it tends to keep up with science, philosophy and art. Transliteration through authors such as Raymond Abellio, Ernst Jünger, James Joyce, René Daumal or Vintilă Horia, is revealed as a way to get access to "plenitudinarity reality" in which all knowledge is encountered, the correspondent of "T-state" where the sensible and the intelligible worlds accomplish harmonious balance of opposites that are no longer perceived as being antagonistic.

Artist Michel de Caso will be discussed in his essay about the analogies between the logic of Stéphane Lupasco and *rectoversion*, a term designating a method and a concept that is part of the pictorial and plastic two-dimensional field of painting. Literally, *rectoversion* means "rotation of the face", referring to the plastic process that gradually remove a painting from a wall slowly making a swirling motion of the picture which afford to be seen the back the artistic work. Thus, "recto" ("rego, regere" means "to direct, to command") denoting "the part meant to be seen" and "verso" ("verso, versare" means "to turn") denoting "the part that is not intended to be seen" what makes a painting to be rectovered is understood as a ternary structure consisting of a part that can be seen, a part that is not seen and one or more "perforations" or "outputs" that pass through the two sides of the painting. Next, using two paintings as examples, the author of *Rectoversion and Quantum Physics* (2007) shows how the front of the painting corresponds to Lupasco's actualization process, the back of the painting corresponds to Lupasco's potentialization process and the perforation, behind which we see white color in one of the paintings, corresponds to the T-state, which involves at the symbolic level to give equal importance to exteriority and interiority. Just as Lupasco's logic expand the fields of competence and exploration of Aristotelian logic, rectoversion does not only invalidate the act of painting in its classical meaning, but also help us to discover new expressive and philosophical levels of art.

Joseph E. Brenner, author of *Logic in Reality* (2008), begins his study by summarizing Lupasco's logic and explaining the concept of "metalogical rejunction", following to demonstrate the importance of Lupasco's middle included principle with examples drawn from science and philosophy, and ending by putting in relationship the Lupascian work with the actual major directions in philosophy.

If, initially, in antiquity, logic and metaphysics were a means to reflect on the nature of reality then logic gradually turned into a tool to determine the truth or falsity of sentences. Hence it was only logical that,

in general, will be understood as “an analytical theory, principles aimed at formalizing valid reasoning and valid inference theory that provides an overview of mathematical fundamentals”. Given that great precursors like Hegel, Peirce, Derrida or Von Bertalanffy, Lupasco’s logic has made a comeback to its original meaning, which Joseph E. Brenner define as *logic rejunction with a global science of nature* (“rejunction” being a new logical connector that best describes the proximity of processes dialectically related and are never totally separate or separable). The importance of Lupasco’s philosophy is proved, once again, to be quite obvious: the principle of dynamic antagonism and the included middle are nowadays fundamental structural principles in science and philosophy, as witnessed by the American chemist Roald Hoffmann, winner Nobel Prize for Chemistry in 1981 (in *Le même et pas le même*), M.R. Bennett and P.M.S. Hacker (in *Philosophical Foundations of Neuroscience*), Croatian-born American philosopher Daniel Kolak (in *I Am You: The Metaphysical Foundations for Global Ethics*) or biologist Claus Emmeche (in *Reading Hoffmeyer, Rethinking Biology*).

Oana Soare’s essay explores a little known side of Lupasco’s work: the correspondence with various figures of contemporary French and Romanian cultural world. Interesting are, for example, the exchange of letters with Michaux that reveals us two texts of Lupasco about the poet of Belgian origin, the correspondence with Gilbert Durand that shows us Lupasco’s influence on the theory that underlies the famous study of the anthropological structures of imaginary, letters from Bachelard in which we find ideas from *Philosophy of No* that remind us about Lupasco’s book *Logic and Contradictions*, a letter from Fondane that lets us know about his polemical article and an essay about Lupasco’s work published posthumously or correspondence between Lupasco and Mathieu and its connection with the book *Science and Abstract Art*, published in 1963. Regarding the letters of Stéphane Lupasco and Costantin Noica, these cover a period of 47 years and reveal at least three ways in which the Romanian philosopher perceived Lupasco: firstly Noica has full confidence in the universality of Lupasco’s philosophy, secondly he notes that Lupasco is a product of European culture (even if he wanted him to return to Romania and share the enthusiasm of the young intellectuals from “Criterion” literary magazine), and thirdly from the 70s Noica endeavors to publish Lupasco in Romanian and he will manage a booklet about Lupasco’s philosophy (1973) and an anthology titled *Dynamic Logic of Contradictory* (1982) that will also preface.

At the end of this volume, Basarab Nicolescu focuses on the remarkable influence that Lupasco’s philosophy had on French culture, an influence that was mostly discreet and underground — meaning that

it remains to be rediscovered and depth of new research. The first part of the essay is devoted to the relationship between Stéphane Lupasco and Gaston Bachelard, will then discover how Lupasco was perceived in the French world of art (André Breton, Georges Mathieum, Salvador Dalí), the way in which Benjamin Fondane logic of contradiction and a very little known information regarding the influence of Lupasco's philosophy on Ionesco's theater about which American critic Wylie Sypher wrote in *The Loss Of The Self in Modern Literature and Art*.

Although based on mutual respect and admiration, Bachelard and Lupasco's relationship was crossed by at least one fundamental difference: Bachelard does not accept that the principle of contradiction can as deep as to "the core of knowledge". In this point the philosophical vision of the two thinkers differs. Regarding the relationship with the world of art, Mathieu is one that introduce Lupasco in this world, and his theoretical ideas about art are imbued with the thought of Lupasco, which he often quotes, unlike Dali, who, though happy to read Romanian-born philosopher or to call him in his show "The thousand and one visions of Dalí" (1978), the painter quoted Lupasco in his writings very rarely. André Breton is particularly attracted to Lupasco's "logic of art", referring to him in his books and chooses Lupasco to be among the first class thinkers responding to its questionnaire from *Magic Art* which Breton publish 1957. Lupasco's logic of contradiction appears to be at least as creative in arts as in epistemology.

The works from the volume *At the Meeting-Point of Two Cultures. Lupasco Today* show both the complexity, and the timeliness of Lupasco's thought. In addition, each of these studies opens new perspectives on logic, philosophy, psychology, linguistics, art, theology, human knowledge in general, giving us examples from very different fields of knowledge in which non-Aristotelian logic and of Lupasco and the principles of the transdisciplinary methodology prove their applicability, efficiency, and ability to generate new ways of understanding and research.

Published in the series "Science and Religion"  
and "Science, Spirituality, Society" / Parus dans les séries  
« Science et Religion » et « Science, Spiritualité, Société » :

- Denis R. ALEXANDER — *Creație sau evoluție. Trebuie să alegem?*
- Valeriu ANANIA, Aurel SASU — *Despre noi și despre alții*
- Francisco J. AYALA — *Darul lui Darwin către știință și religie*
- Ian G. BARBOUR — *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere?*
- Cristian BĂDILIȚĂ — *Știință dragoste credință*
- John D. CAPUTO, Gianni VATTIMO — *După moartea lui Dumnezeu*
- Arhiepiscop CHRYSOSTOMOS — *Studiile transdisciplinare și intelectualul ortodox*
- Olivier CLÉMENT — *Hristos, pământul celor vii*
- Theodor CODREANU — *Ion Barbu și spiritualitatea românească modernă*
- Francis S. COLLINS — *Limbaajul lui Dumnezeu. Un om de știință aduce dovezi în sprijinul credinței*
- Pompiliu CRĂCIUNESCU — *Vintilă Horia: transliteratură și realitate*
- EVAGRIE Ponticul — *Tratatul practic. Gnosticul*
- Suzi GABLIK — *A eșuat modernismul?*
- Karl GIBERSON, Mariano ARTIGAS — *Oracolele științei. Oameni de știință celebri despre Dumnezeu și religie*
- Owen GINGERICH — *Universul lui Dumnezeu*
- René GIRARD, Gianni VATTIMO — *Adevăr sau credință slabă? Convorbiri despre creștinism și relativism*
- Niels Henrik GREGERSEN — *Dumnezeu într-o lume evoluționistă*
- Robert L. HERRMANN — *Sir John Templeton. Sprijinirea cercetării științifice pentru descoperiri spirituale*
- Răzvan IONESCU, Adrian LEMENI — *Dicționar de teologie ortodoxă și știință*
- Marguerite JEAN-BLAIN — *Eugène Ionesco: mistic sau necredincios?*
- Christopher C. KNIGHT — *Dumnezeul naturii. Întruparea și știința contemporană*
- Jean-Yves LELOUP — *Profunzimea uitate ale creștinismului*

- Thierry MAGNIN — *A deveni tu însuși în lumina științei și a Bibliei*
- Thierry MAGNIN — *Întâlnire cu Infiniturile. Rugăciunile unui preot-savant*
- Alister McGRATH, Joanna Collicutt McGRATH — *Dawkins: o amăgire? Fundamentalismul ateu și negarea divinului*
- Gabriel MEMELIS, Adrian IOSIF, Dan RĂILEANU — *Realitatea transdisciplinară. O fuziune de orizonturi ale teologiei, științei și filosofiei*
- Cătălin MOSOIA — *În dialog cu... despre știință și religie*
- Jacob NEEDLEMAN — *De ce nu putem să fim buni?*
- Alexei NESTERUK — *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*
- Andrew NEWBERG, Mark Robert WALDMAN — *Cum ne schimbă Dumnezeu creierul. Descoperirile inovatoare ale unui prestigios neurolog*
- Andrew NEWBERG, Eugene D'AQUILI, Vince RAUSE — *De ce nu dispare Dumnezeu*
- Basarab NICOLESCU (editor) — *La confluența a două culturi: Lupasco astăzi*
- Basarab NICOLESCU (editor) — *Moartea astăzi*
- Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Science and Orthodoxy, a Necessary Dialogue*
- Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science, Art, and Religion in the Europe of Tomorrow, Sibiu 2007*
- Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinarity in Science and Religion, 1/2007, 2/2007, 3/2008, 4/2008, 5/2009, 6/2009*
- Basarab NICOLESCU, Magda STAVINSCHI (editori) — *Transdisciplinary Studies — Science, Spirituality, Society, 1/2011*
- John POLKINGHORNE — *Teologia în contextul științei*
- John POLKINGHORNE — *Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie*
- Roberto POLI — *Între speranță și responsabilitate. Introducere în structurile ontologice ale eticii*
- Robert POLLACK — *Credința biologiei și biologia credinței*
- Carl SAGAN — *Diversitatea experienței științifice. O viziune personală asupra căutării lui Dumnezeu*
- Cassian Maria SPIRIDON — *Aventurile terțului*
- Magda STAVINSCHI (ed.) — *Perspective românești asupra științei și teologiei*
- Keith WARD — *Marile întrebări din știință și religie*

Publisher: GRIGORE ARSENE  
Editor: MIHNEA GAFIȚA  
CURTEA VECHE PUBLISHING  
35, Aurel Vlaicu Street, Bucharest  
Phones: 0040-21-2224765 / 2225726  
Fax: 0040-21-2231688  
Internet: [www.curteaveche.ro](http://www.curteaveche.ro)  
e-mail: [redactie@curteaveche.ro](mailto:redactie@curteaveche.ro)

**The transdisciplinary series “Science, Spirituality, Society”  
addresses a wide variety of readers who are interested  
in the interaction between science, art, literature,  
spirituality, religion, and society in the 21<sup>st</sup> century.**

ISSN 2069-0754



9772069075008 02011