

SAVOIRS À L'ŒUVRE
collection dirigée par Spyros Théodorou

Savoirs et démocratie, 2003
De la ville et du citoyen, 2003
Figures du temps, 2003
Figures de la science, 2005
De la limite, 2006
L'exception dans tous ses états, 2007
Lexiques de l'incertain, 2008

Savoirs à l'œuvre est le titre éponyme du livre de Michel Pierrsens
(Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires de Lille, 1990).

Lexiques de l'incertain

ÉDITIONS PARENTHÈSES

La collection « Savoirs à l'œuvre » restitue les conférences thématiques programmées par « Échange et diffusion des savoirs ».

Nous remercions le Conseil général des Bouches-du-Rhône pour son soutien résolu, dès l'origine, au concept mis en œuvre par l'association « Échange et diffusion des savoirs ».

Nous devons beaucoup aux encouragements de Jean-Pierre Vernant, sans qui nous n'aurions pas eu l'audace d'engager ce pari. Notre gratitude va aussi à Michel Pierssens, Sydney Lévy et Marcel Hénaff pour l'aide critique et amicale qu'ils ont apportée à la conception des cycles de conférences. C'est grâce à la conviction de Cécile Arnold que ce projet a pu atteindre ceux à qui il est destiné.

Jeanne Laffitte, Jean-Claude Bouvier, Christian Bruschi, Josée Gensollen, Jean-Jacques Gilliard, Chérif Khaznadar, Alain Liévaux, Émile Témime ont contribué à porter ce projet au quotidien, l'éclairant de leurs avis et de leurs généreux concours, qu'ils soient ici remerciés. Martine Pellissier a assuré, avec compétence et rigueur, la transcription des conférences de ce cycle.

Collection publiée avec le concours du
Conseil général des Bouches-du-Rhône

COPYRIGHT © 2008, ÉDITIONS PARENTHÈSES

ISBN 978-2-86364-146-0

Itinéraires

Lorsque parut, en 1979, *La nouvelle alliance* d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers¹, chacun comprit qu'il s'agissait d'un livre important, pourvu qu'on en fisse une lecture sérieuse, pour ainsi dire anachorétique ou exégétique. Il allait inexorablement modifier le rapport au monde et l'outillage, ou l'arsenal, de son exploration pour de nombreuses disciplines des sciences autant que des humanités.

Qu'on nous permette d'en citer les dernières phrases, qui ne sauraient rendre compte de la complexité ni de la puissance de cet ouvrage, mais qui, nous semble-t-il, signifient bien les *intentions* de ses auteurs : « Nous commençons aujourd'hui à reconnaître ce qu'implique la notion d'un monde intrinsèquement actif, et donc à comprendre à quel point nous sommes encore ignorants. [...] Les sciences ne sont pas contraintes fatale à laquelle il faudrait nous soumettre, mais contraintes productrices d'un sens *que nous ne cessons de créer*², et que nous pouvons créer de telle sorte [...] que ce soit avec elles que se construisent les voies nouvelles du dialogue entre les hommes et avec le monde qu'ils habitent. »

*Religions de Grèce
et de Rome :
entre pensée de
l'incertitude
et respect des
règles*

SAVOIRS À L'ŒUVRE

ON SAIT QUE POUR LES PYTHAGORICIENS et probablement pour certains orphiques aussi, l'idée de manger des fèves suscitait une horreur, une répulsion équivalentes à celle qu'aurait suscité l'idée de ronger la tête de ses parents. Ce dégoût est certes inconnu des cyniques dont les adversaires prétendent qu'ils pourraient ne pas hésiter à prendre leurs parents comme victimes sacrificielles pour les conduire vers l'autel et les manger. Dans leur dédain de toute convenance, les cyniques sont aux antipodes des pythagoriciens et des orphiques, rigoureux observants de règles extrêmes. Entre deux, dans l'éventail du polythéisme, toutes les attitudes sont possibles. Il est intéressant de regarder quel fut sur ce point précisément la position de ceux qui ne sont ni des observants rigoureux ni des indifférents à la règle, je veux parler des sceptiques, la secte philosophique la plus révélatrice à coup sûr pour notre propos.

On peut reconstituer l'attitude des sceptiques. Ils pratiquaient la suspension du jugement tout en respectant la coutume, d'où la fameuse question : si la coutume veut qu'on fasse boucherie de son père, le sceptique le fera-t-il sans émotion ? La question n'est pas celle de l'observance mais de l'émotion. Le sceptique fera n'importe quoi dans la mesure où la coutume le veut mais il le fera comme le dieu enseigne à faire la guerre entre cousins dans le Bhagavad-gita : avec détachement, sans désir et sans plaisir, en parfaite ataraxie.

L'idée d'un sceptique pratiquant pose problème à l'historien des religions, pas aux anciens. Elle nous ramène à la question suivante : faut-il croire pour faire ? La réponse est certainement non, il n'est pas nécessaire de croire pour faire, bien au contraire c'est dans le faire et à partir

de lui que peut émerger une forme de spiritualité du rite, notamment en religion romaine, domaine essentiellement orthopraxique comme l'a montré à plusieurs reprises John Scheid, dans *Quand faire, c'est croire : les rites sacrificiels des Romains*. On se trouve dans une culture où le respect scrupuleux du rituel est beaucoup plus important que le respect d'un dogme ou d'une croyance. Pas de textes sacrés, pas de dogmes ni même de croyances préférentielles mais une infinie variabilité des récits étiologiques en relation assez lâche avec le rigoureux respect des gestes traditionnels.

Poser la question du croire à propos du faire entraîne les anciens à réfléchir sur la notion de superstition, d'attitudes superstitieuses. Le croire intervient aux frontières de la bonne piété. C'est quand il se penche sur les pratiques magiques que Pline l'Ancien pose la question du croire qu'il appelle « la très grande question toujours incertaine ». Les paroles et les formules incantatoires sont-elles vraiment efficaces, se demande-t-il. Faut-il y croire ? La réponse de Pline est intéressante : interrogés chacun en privé, séparément, les individus les plus savants ne croient pas à l'efficacité de ce genre de chose mais, d'une manière générale, ces mêmes pratiques font l'objet d'une sorte d'acceptation consensuelle, cela concernant même les pratiques religieuses les plus officielles.

Ne semble-t-il pas inefficace d'immoler des victimes ou de consulter rituellement les dieux, sans une formule de prière ? Pline évoque alors la précision quasi obsessionnelle des formules dans les rites publics : « pour éviter qu'aucun des termes ne soit sauté ou interverti, quelqu'un lit d'abord la formule d'après le texte, tandis qu'un autre surveillant est chargé d'en contrôler l'exactitude et qu'un troisième est commis à faire observer le silence. Pendant ce temps, un joueur de flûte se fait entendre pour qu'aucune autre parole ne puisse être perçue [...]. Aujourd'hui encore, nous croyons que nos vestales retiennent sur place par leurs prières les esclaves fugitifs tant qu'ils ne sont pas sortis de Rome. Cette opinion une fois admise avec la croyance que les dieux exaucent certaines prières ou se laissent toucher par quelques paroles, il faut alors reconnaître la

totalité de la conjecture. Nos ancêtres ont du moins cru de tout temps à la réalité de tels faits et même au plus difficile à réaliser, celui de faire jaillir la foudre, comme nous l'avons mentionné en son lieu. »

La magie dont Pline l'Ancien suggère que certaines formes interviennent jusque dans la religion la plus officielle, est pourtant considérée comme un domaine à part par les anciens. On rencontre dans la magie des praticiens qui sont des gens de métier, des spécialistes ainsi que des manuels et des techniques originales. Par rapport à la pratique publique, la magie apparaît normalement comme une affaire surtout individuelle, un ensemble de rites qui revêtent des formes exagérées et parfois même caricaturales au regard des gestes traditionnels de la religion officielle. C'est donc du point de vue général une forme de superstition mais une superstition elle-même hyperbolique. La superstition chez les anciens est une catégorie comparatiste et non pas littéralement un domaine en soi.

Dans l'univers polythéiste, religions et superstitions forment un couple inséparable ; on ne se revendique pas superstitieux, sinon exceptionnellement ou à des fins d'analyse mais on reconnaît volontiers la superstition chez les autres. Semblable à l'enfer de Sartre, cette chose existe essentiellement dans le regard que je porte sur les autres et que les autres portent sur moi, dans et par la comparaison. La rencontre du magicien, chez Pline, inspirait le soupçon que la superstition sur les marges du social pourrait prendre corps, se réifier et revêtir les atours d'une institution qui n'en est pas une. La magie est donc aussi une menace pour la société et le pouvoir, elle fait d'ailleurs souvent l'objet d'accusations et de condamnations. Forme réifiée de superstition, la magie est aussi potentiellement une source de fanatisme.

Si le croire relève du domaine des magiciens, comment définir la bonne attitude, le rapport équilibré, non superstitieux aux innombrables dieux qui se bousculent dans les allées de la cité antique ? Quel est ce socle sur lequel repose la pratique générale et même l'observance d'un sceptique ? Partons de quelques données simples destinées à définir le

paysage. Il s'agit de mondes anciens, caractérisés par le polythéisme et la diversité. Dans cet espace d'avant le christianisme et l'islam, les Grecs côtoient des Égyptiens, des Celtes, des Perses, des Romains ; les panthéons et les dieux sont multiples. Le repérage des dieux et leurs associations diffèrent d'une culture à l'autre, d'une cité à l'autre et encore au sein de chaque cité d'une communauté pratiquante à l'autre. Les religions grecques, romaines et proche-orientales anciennes sont en effet foisonnantes. On y voit se croiser, se heurter, s'associer une multiplicité et même un fouillis apparent de puissances divines qui souvent partagent les mêmes sanctuaires et dont les agencements, les préséances sont de fait conventionnels. Ils résultent de choix relevant de l'arbitrage des communautés humaines.

On observe sur le terrain une multiplicité de communautés, bien distinctes, à l'intérieur desquelles une pluralité d'organisations à la fois politiques et rituelles (cités, fratries, familles) sont chargées d'organiser, chacune à sa manière mais en présence des autres, en interférence avec les autres, un agencement particulier du divin, un rapport spécifique au panthéon. La tâche délicate qui consiste à hiérarchiser, à délimiter, à contrôler les privilèges des dieux, ces êtres redoutables qu'il faut concevoir non seulement comme multiples mais encore en situation d'émulation, de concurrence, cette tâche de mise à l'ordre incombe aux institutions de la cité humaine.

Les dieux cependant, au moins certains d'entre eux, peuvent se prévaloir d'une existence supra ou transcommunautaire. Ils peuvent se retrouver d'un lieu à l'autre, d'une communauté pratiquante à l'autre : Baal existe aussi bien sur la côte phénicienne qu'à l'intérieur des terres et même en Judée. Mais est-ce le même Baal ? Il faut distinguer ce qui ressort d'un discours exégétique de nature littéraire et transcommunautaire de ce qui se passe au niveau de chaque pratique rituelle locale. Sur le terrain, dans la diversité des sanctuaires, le nom d'une divinité est généralement accompagné d'une épiclese, c'est-à-dire d'une épithète cultuelle qui précise une fonction ou un ancrage particulier.

On ne s'adresse jamais à Athéna mais toujours à telle ou telle Athéna. Quand on passe d'Athènes à Mégare puis à Cythère ou encore à Chypre ou ailleurs, c'est chaque fois une autre Aphrodite et même beaucoup d'autres que l'on aborde dans des cultes spécifiques, désignées par des épicleses spécifiques.

Quand il s'agit de cultiver les dieux, de nombreux choix sont offerts dans une pluralité de rôles possibles, une gamme infinie de nuances concernant soit la cité tout entière soit certaines communautés seulement à l'intérieur de la cité, soit encore l'individu. Mal choisir la coloration rituelle précise, désignée par l'épiclese, mal nommer, mal associer tel dieu à telle ou telle autre divinité équivaldrait à annuler l'efficacité du rite.

Mais on ne saurait cultiver ces choix culturels comme des formes d'affirmation identitaires, comme autant de réactions signifiant en quelque sorte un refus d'entrée en matière par rapport aux autres communautés qui ont fait d'autres choix. Loin de se réfugier dans l'incommunicable, l'indicible de chaque contexte, dans ce que certains appellent aujourd'hui l'ethnodifférentialisme, les Grecs reconnaissent sans peine Baal comme un dieu de l'orage, une autre forme de Zeus alors qu'Astarté du côté de Chypre ou de la Syrie semble pouvoir se confondre avec une Aphrodite éprise d'Adonis.

Ces dieux infiniment nuancés, toujours spécifiés, dont on pourrait craindre que l'essence n'échappe à ceux qui les cultivent, peuvent faire l'objet de traductions. On peut les interpréter, comme on dit depuis Tacite qui désignait par ce terme (*interpretatio*) la procédure qui consiste à traduire les noms des dieux germaniques, celtes, grecs en noms latins. Les Grecs depuis longtemps pratiquaient cet exercice, notamment du côté de l'Égypte où Déméter s'appelait Isis, Dionysos Osiris, Héphaïstos Ptah. Dans le cadre polythéiste où évoluent d'innombrables entités, en constante mouvance, il convient d'interroger cette remarquable faculté de traduire les dieux et de leur attribuer des équivalences fonctionnelles. Il s'agit là d'une affaire qui peut sembler théorique et littéraire,

très éloignée de la pratique essentiellement ritualiste et dégagée de tout commentaire théologique qui est celle des sanctuaires. Mais toute spéculative qu'elle soit, il est indispensable d'examiner de près cette faculté de traduire avant même de nous tourner vers les pratiques concrètes, effectives au niveau des rites. Ce qui nous intéresse en effet c'est la ligne de partage entre le sens visé par la spéculation et le sens qui se dégage de la pratique du rite dans la mesure où l'on peut percevoir cette ligne dans ce paysage d'avant nos propres incertitudes.

Pour aborder la théorie antique on peut faire confiance à Plutarque, un Grec d'époque impériale, localisé à Delphes, à la fois prêtre et philosophe, auteur non seulement des *Vies parallèles* mais encore des *Œuvres morales* et parmi ces dernières du *Traité sur Isis et Osiris*. Aux yeux de Plutarque les dieux ne sont ni barbares ni grecs, ni du sud ni du nord ; ce qui les distingue d'un lieu à l'autre ce sont les sphères d'influence et de prérogative, ce que les Grecs appellent les honneurs qu'on leur doit et les appellations spécifiques, c'est-à-dire les noms qu'on leur donne tels que les imposent les différentes communautés pratiquantes. Dans l'attribution des rites et des noms la plus grande liberté règne, ce qui entraîne des difficultés ; c'est ainsi que les correspondances repérées par les anciens entre différents panthéons et les traductions qui en résultent ne sont jamais univoques.

L'équivalence fonctionnelle n'est jamais systématique ; on ne peut complètement réduire Zeus à Baal ou Astarté à Aphrodite ni même Dionysos à Osiris ou Isis à Déméter, et ce fait constaté n'entraîne pas les anciens à renoncer à la traduction. La pluralité des découpages rituels résulte plutôt dans cette perspective philosophique de ce qui est reconnu comme la diversité des modes de perception d'une seule et même réalité. Est-ce une tendance au monothéisme ? Un monothéisme qui ne dirait pas son nom ? Je ne le crois pas. En bon ancêtre de Lévi-Strauss, Plutarque plaide pour une pratique abstraite de la comparaison tout en demeurant dans une perspective franchement polythéiste. Osiris

n'égal pas Dionysos, pas plus qu'Isis n'égal Déméter, mais Osiris est à Isis ce que Dionysos est à Déméter ! Le pluriel est donc nécessaire.

Osiris et Dionysos doivent être légitimement reconnus comme principes l'un et l'autre de la production de biens nécessaires à la civilisation humaine. Vues sous cet angle leurs fonctions ne sont pas identiques mais complémentaires de celles que représentent chacune à sa manière Isis et Déméter, reconnues comme principe de la diffusion et de la distribution de ces mêmes biens. À ce niveau, la crue du Nil ou les soucis érotiques d'Isis deviennent des manières conjoncturelles, des manières égyptiennes de signifier une vérité universelle que désigne d'une manière différente chez les Grecs la chaste maternité de Déméter ou l'ivresse de Dionysos.

Le conjoncturel et le conventionnel pour autant ne se laissent pas réduire à de l'arbitraire. Si les modes de perception des principes sont divers, leurs expressions locales, à la fois les rites et les appellations sont établis chaque fois en fonction de coutumes ou de règles légitimes. Le signifié ainsi n'est ni grec ni égyptien mais il est chaque fois spécifique et local, où que l'on se trouve et quelles que soient les dénominations qu'on lui attribue. La vérité réside dans la perception traditionnelle, locale des dieux qui est nécessairement bonne. Le respect de cette perception transmise dans le cadre des pratiques les plus locales, les plus spécifiques permet d'éviter aussi bien l'athéisme, un doute exagéré, que la superstition, la crainte des dieux, comprise comme adhésion naïve entraînant une pratique excessive, précise Plutarque.

La leçon du philosophe rejoint celle du vieil historien Hérodote dont l'enquête s'était déroulée plus de cinq siècles auparavant. À chaque peuple, à chaque cité sa coutume ; cela entraîne le double et simultané postulat d'une vérité universelle et de l'irréductible spécificité de ses expressions locales. Plutarque se fait ici le théoricien d'une pratique comparatiste, antique, celle que Tacite appelait interprétation. Cette théorie, telle que Plutarque l'explique, est solidaire d'une définition de la piété qui remonte aux disciples d'Aristote, notamment Théophraste qui

est l'auteur non seulement des *Caractères* — où l'on trouve d'ailleurs le superstitieux — mais aussi d'un traité sur la piété dont de larges extraits nous sont parvenus. Affaire fondamentalement traditionnelle, la piété doit être considérée comme un moyen terme entre deux extrêmes, deux formes d'exagération : l'athéisme et la superstition. La diversité du traitement traditionnel des dieux dans le cadre des cultes conformes aux différentes coutumes locales, débouche non pas sur du relativisme mais sur la perception d'une réalité éminemment traduisible.

Ce qui rend possible la traduction, c'est cet en deçà de la diversité des appellations et de la pratique locale des dieux, ce qui est exprimé chez d'autres penseurs sous la forme d'une fameuse théorie antique : la théorie du consensus naturel, telle qu'on la trouve exposée notamment chez Cicéron. Cette théorie intervient pour répondre de manière ferme et assurée à la question du : pourquoi croyons-nous que les dieux existent ? « On pourra avancer, écrit Cicéron, qu'il n'y a pas de nations assez sauvages, pas d'hommes assez monstrueux dont l'esprit ne soit imbu, teinté d'une connaissance au moins vague, d'une croyance, d'une opinion concernant les dieux. Plusieurs peuples à la vérité n'ont pas une idée juste des dieux, ils se laissent tromper par des coutumes mauvaises mais enfin ils s'entendent tous à croire qu'il existe une forme et une nature divine. Et ce n'est point une croyance qui ait été concertée, les hommes ne se sont point donné le mot pour l'établir, leurs lois n'y ont point de part, or dans quelque matière que ce soit le consentement de toutes les nations doit se prendre pour loi de la nature. »

Dans un autre texte de Cicéron, *Nature des dieux*, cette théorie du consensus se heurte à la résistance d'un homme exercé aussi bien au respect scrupuleux de la pratique institutionnelle qu'au doute philosophique, un pontife, le pontife Cotta. Il refuse de se rallier à cette doctrine tout en évitant de nier l'existence des dieux : « la première question qui se pose sur la nature des dieux est de savoir s'ils existent ou non ». Cotta concède qu'il est difficile de nier l'existence des dieux « si la question est posée dans une assemblée publique » : la cité antique tout

entière repose en effet sur la pratique des rites, à savoir le culte. Cotta lui-même est un représentant, un acteur majeur de cette pratique, un magistrat chargé de surveiller l'application des règles rituelles. « On peut toutefois respecter scrupuleusement les rites sans pour autant avoir d'opinion tranchée sur l'existence de ceux auxquels on les adresse », c'est ce que fait remarquer notre pontife dans une conversation, dans une réunion privée entre philosophes, dans une situation de dégagement, de retraite contemplative ; il est possible de mettre sur le même plan toutes les alternatives et même pourquoi pas nier l'existence des dieux. « Ainsi moi-même qui suis pontife et qui pense qu'il faut conserver religieusement les cérémonies et le culte public, je voudrais bien avoir sur ce premier point, l'existence des dieux, une conviction qui ne se fonde pas seulement sur une opinion mais qui soit conforme à la vérité car beaucoup de réflexions troublantes me viennent à l'esprit, si bien que par moments il me semble qu'il n'y a pas de dieux. Mais vois comme je suis généreux avec toi — dit-il à l'adresse de son interlocuteur qui faisait appel à la théorie du consensus —, je n'attaquerai pas les opinions qui vous sont communes avec les autres philosophes, en effet presque tout le monde et moi-même le premier admet l'existence des dieux. Je ne la conteste donc pas, pourtant je ne trouve pas solide le raisonnement que tu nous proposes. Le fait que les hommes de toutes communautés et de toutes races aient cette croyance fournit, as-tu dit, un argument suffisant pour nous faire reconnaître l'existence des dieux ; cela n'a pas grand poids et surtout c'est faux.

Tout d'abord, d'où tires-tu ta connaissance sur les croyances des peuples ? Je pense pour ma part que beaucoup de communautés sont si barbares et si sauvages qu'elles ne soupçonnent même pas qu'il existe des dieux. Et Diagoras qu'on nomme l'Athée et plus tard Théodore un autre athée, n'ont-ils pas ouvertement supprimé l'existence des dieux ? Quant à Protagoras d'Abdère dont tu as fait mention, le plus grand sophiste de son temps sans doute pour avoir écrit au début de son livre à propos des dieux « je ne puis dire s'ils existent ou s'ils n'existent pas »,

il fut banni sur ordre des Athéniens de leur cité, de leur territoire et ses livres furent brûlés devant le peuple.»

Le tort des athées n'est pas d'avoir douté de l'existence des dieux mais d'en avoir douté publiquement, ouvertement, au risque de mettre en danger la scrupuleuse pratique des cultes.

Le consensus porterait sur la reconnaissance chez les humains civilisés de l'existence des dieux quel que soit leur mode d'appréhension. Cette existence des dieux est généralement considérée comme une évidence qui n'a pas besoin d'être argumentée. Cotta limite la portée de ce consensus : il est partagé par tous les humains pour autant seulement qu'ils soient cultivés, qu'ils soient civilisés, certains barbares ou sauvages extrêmes ne soupçonnent même pas l'existence des dieux. L'athéisme philosophique lui aussi mais à l'autre extrême, sur une autre frontière de la culture, apparaît comme un cas limite, une exception qui confirme la règle.

Liée à un mode de vie dégagé de l'état sauvage et bestial, la connaissance des dieux serait donc partagée par tous ceux qui ont atteint ce que nous appellerions un certain niveau de culture. Elle se trouverait à nouveau oubliée ou niée par ceux qui voudraient aller au-delà des limites du culturel, jusqu'à briser le lien communautaire. Le lien entre civilisation, humanité et culte des dieux occupait donc aux yeux de Cicéron et de ses lecteurs la place qui sera dévolue à la révélation par le christianisme. Issue d'Adam, instruit par Dieu, l'humanité tout entière sera imaginée par les premiers chrétiens comme disposant d'une religion rudimentaire, originelle et universelle, impliquant une certaine connaissance de Dieu, du dieu unique, éclairé par une lumière naturelle.

«L'âme est naturellement chrétienne, mais cette lueur est enfouie dans les ténèbres de l'ignorance», affirme Tertullien. Noé, Abraham et Jacob, la révélation mosaïque, puis les prophètes, le Christ, la mission évangélique constituent autant d'étapes d'une histoire privilégiée, une chaîne providentielle du salut où la lumière est pour ainsi dire transmise sans interruption. Les sages des nations ne sont pas complètement

exclues mais elles devront se contenter d'occuper une position marginale, brouillardeuse. Au xvi^e siècle, Las Casas, dans un chapitre de son *Histoire apologétique des Indes*, prétendra tirer son argument de Cicéron : «il n'est point d'homme stupide au point que son esprit ne soit empreint d'une idée au moins vague de la divinité». La croyance en l'existence des dieux, l'opinion ou la suspicion, est devenue sous la plume monothéiste une croyance en la divinité. Après avoir rappelé que les auteurs chrétiens ont à leur tour affirmé cette nécessaire connaissance naturelle de Dieu, La Casas peut logiquement conclure : «il est donc vrai que tous les hommes du monde, aussi barbares, incultes et sauvages soient-ils ou retirés sur des terres, des îles, des recoins du monde savent naturellement et sans avoir lumière de foi que Dieu existe. Ils le savent par la lumière de la raison et de l'entendement, une connaissance confuse et universelle qui n'est ni claire ni distincte.»

Dans une perspective polythéiste qui ignore la révélation, que faire de ces lueurs communes à toute l'humanité ? Et pour reprendre le vocabulaire de Plutarque et de Cicéron : si toute pratique respectueuse des règles locales dans la manière de communiquer avec le divin est bonne pour ceux chez qui on la rencontre, qu'est-ce qui fonde la différence et non point la ressemblance, de ce point de vue, entre nous et les autres ? Quel est le fondement de cette différence ? Qu'est-ce qui vient nuancer le simple constat de la diversité culturelle et religieuse ? Comment en vient-on à introduire de la hiérarchie dans ce tableau qui se veut universel ? Il faut bien reconnaître que ce qui pousse les anciens à pratiquer ce que Tacite nomme interprétation, ce n'est pas d'abord une attitude relativiste et encore moins un souci théorique mais bien l'expérience réelle, répétée de la rencontre, du dépaysement, du choc culturel. La Grèce pas plus que Rome n'est isolée ; elle entretient des rapports de communication constants, commerciaux, conflictuels ou d'osmose durant toute son histoire avec ses voisins d'Anatolie, du Proche-Orient, d'Iran, d'Égypte, d'Italie.

Rome ne cesse de se définir dans un rapport aux autres (Latins, Étrusques, Italiques, Grecs, Gaulois, Carthaginois) avant même l'émergence d'une politique impérialiste. Les expressions antiques de ce qui peut parfois nous apparaître à tort comme une forme de relativisme culturel sont issues de ces expériences, rencontres de l'altérité chez soi (les Étrusques pour les Romains) ou rencontre à côté (par exemple Jérusalem). Ces rencontres dessinent des jeux de miroir, de contradiction, des espaces de contestation aussi qui favorisent une réflexion de la coutume sur elle-même ; cela débouche sur des théories, des manières de penser la différence impliquant les autres cultures ou civilisations. La notion même de pureté est en cause, d'intégrité, d'identité et en définitive c'est ce qui fonde le sentiment toujours présent de la supériorité, supériorité des Grecs sur les barbares, des Romains sur les Grecs, de nous sur les autres.

La comparaison dans un premier temps semble révéler des ensembles analogiques dans lesquels s'insinue sans peine le jeu des interprétations et des traductions. Chose remarquable, cela n'a pas conduit les anciens, avant le christianisme, à postuler l'existence d'un fonds commun à partir duquel se serait instauré de la différenciation par l'effet d'un processus de décadence. Les polythéistes n'ont jamais à ma connaissance postulé que ce qui distinguerait les diverses appréhensions du divin pourrait se définir comme le résultat de la diversité des processus d'éloignement à partir d'un fonds commun, un monothéisme originel ou un paradis perdu. La décadence pour les polythéistes est déplorée aussi bien chez soi-même, en Grèce ou à Rome, que chez les autres. La supériorité du chez soi n'est donc pas pour eux équivalente à la supériorité du passé alors même que le passé, où qu'on le trouve, est hautement valorisé. La supériorité du chez soi doit donc reposer sur autre chose.

Les Grecs et les Romains se plurent, non sans ambiguïté, à trouver des vestiges, des traces d'un état primordial de la religion, non seulement chez eux mais aussi chez les autres et plus précisément dans certaines sagesses barbares. C'est ainsi qu'Hérodote, tout en énumérant les

dieux auxquels les Perses, ennemis traditionnels des Grecs, sacrifient, souligne qu'ils refusent l'anthropomorphisme et qu'ils ne dressent pas de statues dans leurs temples. Ce refus des statues que l'on reconnaît chez les ennemis, la pensée antique le considère comme une forme de sagesse à laquelle elle accorde un certain prestige. Cette sagesse correspond à ce que les écrivains grecs ont dit parfois de l'état le plus ancien de leurs propres pratiques religieuses ; les ancêtres des Grecs connaissaient les dieux mais n'avaient pour les désigner aucun nom propre ni aucune image, c'est l'idée que développe Hérodote. Et à Rome le penseur Varon affirmera plus tard la même chose de la plus ancienne religion romaine.

Il convient de souligner la grande proximité entre la manière dont les anciens considèrent l'attitude perse et la représentation que les mêmes anciens se feront de la religion des habitants de Jérusalem, dès que la Judée entrera dans leur champ de conscience au lendemain des conquêtes d'Alexandre. Le philosophe païen Celse affirmera que les Juifs ont emprunté aux Perses leur doctrine sur le ciel, d'autres rapporteront cette explication perse de la philosophie juive en prétendant que les Judéens descendent des mages. Le refus des icônes et des statues, un refus en soi louable, observé chez les Juifs comme chez les Iraniens, les Perses, n'a cependant pas pour effet d'entraîner le postulat d'une origine commune où se retrouveraient tous les ancêtres barbares, Grecs, Romains, etc.

L'abstinence d'images est une vertu primitive qui aurait dû faire du barbare une figure de l'ancêtre mais il s'agit d'un faux-semblant. La constatation de ce refus de l'image, ailleurs que chez soi, entraîne aussitôt le soupçon d'une potentielle hostilité à l'égard des dieux. De l'aniconisme, en soi très bien vu, à l'iconoclasme, une forme d'athéisme très mal vue, la distance est courte pour ces êtres à la fois critiques et familiers de l'image que sont les Grecs et les Romains. Le barbare demeure un barbare et il apparaît même aux yeux des anciens comme porteur d'une violence latente, enfouie au cœur de sa piété primitive. Quand il débarque en Égypte, le roi perse Cambyse s'empresse de tuer le taureau

Apis, image vivante d'un dieu. Cambyse a la réputation d'un fou mais il n'est pas le seul à se comporter de la sorte. Il inaugure ce qui va devenir dans l'opinion grecque et romaine une véritable tradition. On s'empresse de raconter comment Xerxès, peu après Cambyse, en Asie Mineure, méprise les sanctuaires, renverse et détruit les statues des dieux, sans oublier un autre roi perse, Artaxerxès III qui aurait non seulement tué aussi Apis mais imposé aux Égyptiens l'adoration de l'âne, animal-dieu maudit. Les Judéens enfin, dans les versions hellénistiques de l'histoire de Moïse vont devenir à leur tour des casseurs d'images divines quant ils ne sont pas accusés d'être devenus eux aussi, mais sans y avoir été forcés, des adorateurs de l'âne.

Pour mieux évaluer cette ambivalence de l'attitude antique par rapport aux sagesses barbares, ambivalence qu'on voit à l'œuvre dans les plus anciennes formulations grecques de l'antijudaïsme, on peut s'adresser de nouveau à Cicéron en recourant à un passage de son traité *De la divination*. Il s'agit du début d'un développement sur les différentes formes de divination où il évoque l'haruspice ; son choix se porte sur une discipline, une pratique de la religion romaine très importante : l'observation des viscères des animaux sacrifiés aux dieux à des fins divinatoires. Il s'agit d'une pratique effectuée dans Rome par des prêtres que l'on qualifie traditionnellement d'Étrusques ; on est à l'intérieur de l'institution, dans Rome et dans la religion publique, mais dans la description d'un rite qu'on se plaît à considérer comme décentré.

Cicéron affirme qu'il faut pratiquer ce rite pour le bien de la république et de la religion commune, mais « nous sommes seuls et nous ne pouvons rechercher la vérité sans être mal vus, moi surtout qui doute de la plupart des choses. Examinons d'abord s'il te plaît les viscères, qui donc se laisserait convaincre que les signes prétendument donnés par les viscères sont connus des aruspices grâce à une longue observation ? Quelle a été la longueur ? Combien de temps a duré l'observation ? Comment s'est produite la confrontation entre les haruspices pour établir quelle est la part "ennemie", la part "familiale", quelle lésion montre un

danger, quelle autre, un avantage ? Les haruspices d'Étrurie, d'Élide, d'Égypte, de Carthage ont-ils vraiment confronté ces résultats ? Non seulement ce n'était pas possible, mais c'est même inimaginable ; car les uns interprètent évidemment les viscères d'une manière, les autres, d'une autre, et la doctrine n'est pas la même pour tous. »

On pourrait penser à ce point que Cicéron, en situant sur le même plan les techniques d'observation d'entrailles de cinq peuples différents, et en les nommant toutes « haruspices », est bel et bien conduit vers l'affirmation d'une sorte de relativisme culturel. En fait, il n'en est rien, comme le montre la suite de son texte. Revenant sur la question de l'analyse divinatoire des viscères, c'est pour se moquer qu'il raconte le mythe étrusque de l'origine de l'haruspice : « On dit que sur le territoire de Tarquinia, le soc d'une charrue de labour ayant pénétré profondément dans la terre, soudain un certain Tagès en sortit et s'adressa à celui qui labourait. Ce Tagès avait, d'après les livres des Étrusques, l'aspect d'un enfant, mais la sagesse d'un vieillard. Stupéfait de le voir, le laboureur poussa un grand cri ; on accourut à la ronde et très rapidement toute l'Étrurie fut réunie en ce lieu. Alors Tagès parla longuement à la foule des auditeurs, qui recueillirent toutes ses paroles et les confièrent à l'écriture. L'ensemble de ce discours forma la base de l'haruspice ; la discipline s'accrut ensuite avec la connaissance de faits nouveaux, interprétés d'après ces principes. Voilà ce que nous apprennent les haruspices, voilà ce que leurs écrits conservent, voilà la source de leur discipline. Faut-il donc un Carnéade, un Épicure pour réfuter ces histoires ? Existe-t-il quelqu'un d'assez stupide pour croire qu'une charrue ait déterrée... dirai-je un dieu ou un homme ? »

Cicéron ajoute encore le mot fameux de Caton le Censeur qui s'étonnait, disait-il, qu'un haruspice n'éclatât pas de rire à la vue d'un autre haruspice. Il faut souligner qu'il s'agit bien d'haruspices, une fonction rattachée, théoriquement, à la tradition étrusque, et non de pontifes ou d'augures, représentants stricts et incontestables de la romanité.

Au début du traité *Sur la divination*, Quintus (frère de Cicéron) avait fait l'éloge de Deiotarus, ce roi galate « qui ne fit jamais rien sans avoir observé les oiseaux ». Cela depuis le jour où, alors qu'il était parti en voyage, il revint en arrière sur l'avertissement donné par le vol d'un aigle. À peine rentré chez lui, il apprenait que la chambre dans laquelle il aurait logé, s'il avait poursuivi son chemin, s'était écroulée durant la nuit. C'est pourquoi, depuis lors, il est très souvent revenu sur ses pas, comme il l'a dit lui-même, alors qu'il était déjà en route depuis plusieurs jours.

Cicéron répond sur ce point à son frère. Il commence par une affirmation fort peu œcuménique : « Voyons les augures étrangers, qui relèvent moins de l'art que de la superstition ». Et il continue en expliquant précisément en quoi l'attitude de Deiotarus, son grand ami et confident, n'est pas romaine. Elle ne l'est pas pour deux raisons. La première est d'ordre relativiste : « Les autres peuples utilisent presque tous les oiseaux ; nous, nous en observons très peu. Pour eux, tels oiseaux sont favorables ; pour nous, tels autres. Deiotarus avait coutume de m'interroger sur notre doctrine augurale, et moi, je faisais de même au sujet de la sienne. Grands dieux ! quelle différence ! Au point que certaines règles étaient même opposées. » La seconde raison est d'un autre ordre ; elle concerne la manière exagérée, et déplacée, dont le Galate consulte les auspices : « Il [Deiotarus] recourait toujours à cet art, mais nous, sauf pendant la période où le peuple nous délègue officiellement le droit aux auspices, combien de fois y avons-nous recours ? »

Étrange mélange de lucidité et de satisfaction peu charitable. En se souvenant d'avoir discuté très sérieusement, et de manière comparatiste, des procédures divinatoires avec son ami Deiotarus, Cicéron reconnaît implicitement la nature arbitraire de l'interprétation des signes, mais il limite aussitôt l'effet relativiste de ce souvenir, en suggérant que les procédures étrangères, du point de vue romain, relèvent par définition de la *superstitio*, une forme d'exagération.

On entrevoit que le socle sur lequel repose la certitude de la supériorité du chez-soi a quelque chose à voir avec la conception antique de

la superstition, une conception elle-même construite sur la notion de déplacement, par rapport au cœur du soi-même.

○○○○

L'étagé le plus profond de la conscience n'a pourtant jamais été celui de l'adéquation aux lois, anciennes ou nouvelles, de la tribu, mais bien au contraire celui des incertitudes, du vertige et du doute, du questionnement, de la liberté.

Les lois de la tribu, en effet, ne sont reconnues comme telles que dans la mesure où elles se différencient d'autres lois, relevant d'autres tribus. Et à l'intérieur même d'une seule société, à un moment donné, il y a toujours coexistence d'une pluralité de niveaux de référence : culture savante et culture populaire, culture de droite ou de gauche, des jeunes et des vieux, des théologiens et des mécréants, des riches et des pauvres, sans parler des « genres ».

La prise de conscience de la pluralité des possibles culturels entraîne à reconnaître le caractère conventionnel des systèmes symboliques.

La menace la plus grave, actuellement, est celle qui se manifeste quand certains représentants de cultures traditionnelles hésitent à entrer en matière avec un mécréant, alors que le dialogue « inter-religieux », lui, semble être plus qu'à la mode. Un collègue ethnologue me dit que dans une tribu afghane où il a séjourné, l'étranger est très bien reçu, qu'il soit chrétien ou musulman, hindou ou bouddhiste. Mais gare à celui qui se dirait athée. Il risquerait d'être abattu comme un chien (dans le contexte afghan de l'époque, il est vrai, cela aurait signifié : être pris pour un marxiste, un pro-soviétique). Ce n'est pas seulement en Afghanistan qu'avoir une tradition, se réclamer d'un système symbolique traditionnel cautionné par la référence à l'Invisible, représente la condition qui permet de communiquer avec un individu venu d'ailleurs. Il est attendu qu'il se réclame lui-même d'une (autre) tradition religieuse. C'est le cas dans la plupart des régions du monde (y compris aux États-Unis d'Amérique). Un parfait « outsider » venu de nulle part ou de chez Montesquieu (serait-ce la même chose ?), une sorte de « Persan » à la puissance cent,

n'aurait-il pas droit à la parole, dans notre village global? De ce point de vue, nous en serions encore à la situation antique, celle que décrit Cicéron : à chaque cité, à chaque État sa religion, bonne à chaque fois, pour ceux qui en ont hérité de leurs ancêtres, et qui y sont restés fidèles. Mais gare aux athées!

Dans la version «soft» de cette nouvelle croisade, les athées, tolérés, ne seraient que des religieux qui s'ignorent. On leur concède une spiritualité conçue, forcément, à l'image de ceux qui les tolèrent. Diderot (dans son article «Irréligieux» de l'*Encyclopédie*) était loin de prévoir une telle régression, lui qui pouvait affirmer avec assurance : «On n'est irréligieux que dans la société dont on est membre; il est certain qu'on ne fera à Paris aucun crime à un mahométan de son mépris pour la loi de Mahomet, ni à Constantinople aucun crime à un chrétien de l'oubli de son culte. Il n'en est pas ainsi des principes moraux; ils sont les mêmes partout. L'inobservance en est et en sera répréhensible dans tous lieux et dans tous les temps.»

La religion et la moralité, aujourd'hui, ont tendance à être confondues. On parle même, dans certaines sectes d'extrême droite, d'ethno-différencialisme : que chacun reste chez soi, dans la toute moralité d'une Tradition inaltérée, divinisée! Après le temps du «désenchantement» et de la «dé-confessionnalisation», voici venu le temps de la remise en cause du profane. Après la prétendue victoire des lumières et le règne des incertitudes, voici que serait revenu le temps des convictions. Le temps de la «dé-sécularisation». C'est dans ce contexte qu'il est devenu aujourd'hui de bon ton de parler du «fait religieux», un objet qui assez évidemment ne peut plaire qu'à ceux qui y croient. On est même supposé devoir l'enseigner dans les écoles, ce «fait», rassurant ou non, à coup sûr assommant, pris comme tel, «en tant que tel». Cette promotion courageuse, suppose-t-on, devrait être à la portée de tout enseignant d'histoire ou de géographie, pour ne pas dire de tout un chacun : ne suffit-il pas d'ouvrir les yeux ou les oreilles (la télévision) pour rencontrer le «fait» en question sous la forme d'une synagogue, d'une église, d'une mosquée,

d'une exposition d'icônes, d'un oratorio, d'un rassemblement de jeunes chrétiens, d'un pèlerinage à la Mecque, d'une émeute hindouiste, d'un défilé de bonzes ou d'un attentat suicide interprété comme martyr ou sacrifice?

Qu'est-ce qui se cache derrière ce prétendu «fait religieux» qui n'entre dans aucune classification logique? Serait-ce ce qu'on appelle, par commodité, «les religions du monde», les grandes et les petites, dans leur diversité, ou tout simplement la religion, telle qu'une conviction personnelle, ethnocentrique, m'en dicte (naïvement dans le meilleur des cas) la perception? Qu'est-ce qu'un «fait religieux»? Il faut bien avouer que pour la plupart des historiens et anthropologues qui s'exercent, depuis le XIX^e siècle, à l'étude scientifique des phénomènes dits religieux, le «fait religieux», contrairement à ce qu'affirment ceux qui ne sont ni historiens ni anthropologues, est loin d'être évident. Imposée par les médias, l'expression vient du dehors. Du point de vue scientifique, loin d'être un «fait», ce prétendu objet est un leurre où l'on met littéralement ce qu'on veut, ce qu'on désire, ou ce qu'on regrette.

Le plus surprenant, c'est ce contraste entre l'évidence généralisée du «fait religieux» et le doute croissant des spécialistes, historiens et anthropologues, sur la pertinence du concept même de «religion». Le fait religieux semble s'imposer d'autant plus facilement que la religion devient moins évidente. Il faut dire que la religion, depuis plus d'une vingtaine d'années, bat très sérieusement de l'aile, du côté des historiens et des anthropologues.

La remise en question de cette catégorie est même brutale.

Il apparaît de plus en plus clairement qu'on devrait donner au mot religion non pas son sens chrétien moderne (créé entre le XVI^e et le XVII^e siècle), un sens confessionnel à couleur identitaire, qui émerge avec les guerres de religion, mais son sens antique de pratique rituelle scrupuleuse, éventuellement mais non nécessairement, et non universellement, liée à une croyance dogmatique.

Au moment où les démons antiques, médiateurs encore divins entre les dieux et les hommes, ont cédé leur place aux nouveaux démons constituant la cohorte du diable, le christianisme a inventé le paganisme. Chassés par la croix du Christ, les dieux des nations sont devenus ces démons au sens nouveau.

Du même coup, la superstition, cette vieille manière de dire l'autre, s'est trouvée séparée de sa compagne naturelle, la « religion » au sens antique de respect et d'hésitation scrupuleuse. Elle vint désormais se mêler à l'action du diable, redoutable imitateur de la bonne piété. Cela eut pour effet de créer une nouvelle catégorie, celle de l'idolâtrie. Tout ce qui n'est pas de l'ordre de la bonne *fides* (de la bonne soumission aux dogmes) devient désormais une forme d'idolâtrie. D'un système triparti (opposant le christianisme émergent au judaïsme et à l'hellénisme), on est passé à un système dualiste : les fidèles d'un côté, les infidèles (idolâtres ou insoumis) de l'autre. Même les musulmans sont idolâtres, à lire la *Chanson de Roland*.

Après avoir été mis en veilleuse au Moyen Âge, le concept de « religion » (un mot latin, *religio*, qui jusque-là désignait, je le répète, une attitude de respect scrupuleux, mais sans exagération, des règles rituelles, quelles qu'elles soient) est revalorisé à partir du XVI^e siècle, dans le prolongement des extirpations et des guerres dites « de religion », pour en venir à désigner un ensemble identitaire, cohérent et autonome, de pratiques et de croyances. Jusqu'alors on pouvait être plus ou moins religieux (*religiosus*), c'est-à-dire plus ou moins observant. À partir de ce moment les religions deviennent des ensembles disjoints les uns des autres, des objets qui s'offrent à l'observation dans leur curieuse diversité. L'un des premiers témoins repéré est un Anglais, en 1614, qui distinguait quatre espèces du genre religion : le christianisme, le mahométisme, le judaïsme et comme par hasard l'idolâtrie, c'est-à-dire toutes les autres. Ce dernier genre sera lui-même sous-divisé par la suite : hindouisme, bouddhisme, taoïsme, shintoïsme, animisme, chamanisme, autant d'inventions européennes modernes.

Quant à la superstition, enfin lâchée par le diable, elle sera ressaisie au vol par l'anthropologie culturelle, encore toute jeune, pour connaître dans le dernier quart du XIX^e siècle une nouvelle métamorphose, encouragée par l'étymologie. Superstition dérivant de « témoins survivants », elle se transforme en survivance, cette notion que les ethnologues du XX^e siècle auront beaucoup de peine à critiquer et à rejeter. Tout en développant cette idée de superstition dans le sens de survivance, de résistance au progrès, la perspective évolutionniste faisait succéder à la magie la religion et à la religion la science.

Aujourd'hui, de l'eau a coulé sous les ponts depuis la critique de la notion de survivance, après la critique de l'évolutionnisme et le grand travail de nettoyage du déconstructionnisme ; il conviendrait de reprendre notre objet avec le regard éloigné dont a toujours parlé Claude Lévi-Strauss. Ce qu'il faut commencer à regarder sérieusement et de manière comparatiste n'est pas la série fastidieuse des grandes religions du monde, cette collection de bocaux made in West, résultat d'une réification institutionnelle, d'un compartimentage scolastique et diplomatique, mais bien les pratiques effectives, la réalité des rites dans leurs innombrables mélanges et hésitations, dans leur décloisonnement, à l'écart souvent ou en réaction aux contrôles politiques et sacerdotaux. Des pratiques qui comprennent à la fois des paroles, des gestes, des images, des croyances aussi et des mythes issus de tous horizons. Si l'on veut bien tenter de faire cet exercice on comprendra l'intérêt du détour par les mondes anciens, ces mondes du polythéisme, ces mondes qui constituent précisément l'espace d'émergence des grands monothéismes.

La gestion des incertitudes a toujours été le domaine par excellence des mythes et des rites, de la *religio* ou des *religiones* ; cela vaut la peine de s'en souvenir. La nécessité de cette gestion plus actuelle que jamais ne devrait pas nous entraîner dans la nostalgie du temps soi-disant heureux où le monde aurait été enchanté, ce temps imaginaire des archétypes et de la répétition selon Eliade ni à l'abandon de notre liberté de pensée,

de quête, au profit de prêts-à-porter doctrinaires. Le succès inquiétant soit des sectes soit des formes les plus extrêmes et réactionnaires du religieux traditionnel (intégrisme, traditionalisme, évangélisme, créationnisme) nous oblige à repenser la pratique d'une discipline que nos maîtres présentaient comme parfaitement contemplative et détachée. Il ne s'agit pas de monter en épingle un modèle à imiter, encore moins un modèle à adopter, mais il s'agit, en étudiant ces mondes anciens, de formuler de manière explicite quelques termes de comparaison pour essayer de mieux comprendre.