

La psychologie en tant qu'art et en tant que science

Une réflexion sur le mythe de Prométhée¹

Bernd Jager

Université du Québec à Montréal

Traduction par Tony Gosselin

Cet article porte sur le changement de conscience radical qui s'opère lorsque nous passons d'un monde naturel et scientifique du travail à un monde festif des pratiques religieuses, des arts et des humanités. Le monde quotidien du travail est ici compris comme le lieu de naissance de la science et de la technique, et le monde festif des rencontres personnelles se présente ici comme le lieu de naissance des arts, des humanités et des pratiques religieuses.

Le Prométhée d'Hésiode, compris en tant que premier humaniste et fondateur de la civilisation grecque, a bâti un autel qui différencie les mortels des immortels, le ciel de la terre, et les jours de fête des jours de travail. L'autel prométhéen est compris comme l'ancienne porte d'entrée dans la sphère de vie festive et comme le prototype de tous les seuils qui, ensemble, transforment un chaos universel inhabitable en un cosmos humain et divin.

UN MONDE DU TRAVAIL ET UN MONDE DE LA FÊTE

Il existe un ancien proverbe grec qui dit très simplement et directement « *Aner oudeis aner* », signifiant littéralement, « Un seul homme n'est pas un homme » ou « Un être humain sans relation avec un autre peut pour cette raison ne pas être considéré comme vraiment humain ». *Être humain* fait ici référence à un tissu de relations entre soi et les autres, les choses et les objets qui ensemble forment un monde humain distinct et personnel.

¹ Cet essai a été publié dans sa version originale anglaise sous le titre de *Psychology as an Art and as a Science : A reflection on the Myth of Prometheus* dans le journal : *The Humanistic Psychologist*, 41 : 261-284, 2013.

Dans ce qui suit, j'explore deux types différents de ces relations, qui sont à la fois complémentaires et en interaction dynamique, et qui, ensemble, nous donnent accès à un monde humain. En tant que deux parties interagissant dynamiquement, ou en tant que couple, j'aurais pu choisir le jour et la nuit ou étudier les différences et les complémentarités des manières masculine et féminine d'être au monde. Toutefois, j'ai choisi ici de comparer et de contraster une manière d'être au monde qui relève de la sphère du travail, de la sécularité et de l'universalité, avec une autre qui relève de la fête ou de la religion, afin d'arriver à comprendre comment leur interaction dynamique nous ouvre un monde véritablement humain.

J'attire l'attention, tout d'abord, sur le fait que les divers calendriers de nos ancêtres grecs, romains, juifs et chrétiens prennent tous comme tâche fondamentale, celle d'organiser le temps humain en le divisant entre les jours de fête et les jours de travail et en indiquant quels temps pourraient ou ne pourraient pas être favorables à la célébration ou à la performance de certains événements ou de certaines tâches. La fonction principale de ces calendriers semble avoir été celle de réunir le ciel et la terre, et de relier l'activité humaine ou terrestre aux manifestations célestes ou divines. C'est à l'aide de ces calendriers que nos ancêtres ont relié deux mondes très différents en un tout cosmique cohérent. Ils ont ainsi créé un monde humain qui serait *à la fois* céleste et terrestre, *à la fois* travail et fête, *à la fois* masculin et féminin, *à la fois* humain et divin. En consultant ces calendriers, les gens eurent accès à un cosmos humain et divin dans lequel il y aurait un temps et un lieu distinct pour semer et pour récolter, pour travailler et pour se reposer, pour prendre soin des troupeaux et des champs, et pour célébrer les événements religieux, communaux et ancestraux.

Une attitude d'affairement quotidien ouvre sur *un monde du travail* dans lequel nous cherchons à transformer un monde naturel résistant ou indifférent en un monde qui se conforme davantage aux besoins corporels et matériels humains. Enclaver dans ce monde de travail quotidien, nous transformons les déserts en jardins et les forêts primitives en villages et en villes. Nous maîtrisons des rivières afin que leur débordement puisse fertiliser

les champs agricoles, nous minons pour le goudron et le cuivre, nous chassons pour la nourriture, nous domestiquons des animaux sauvages et construisons des bateaux pour traverser les rivières et les océans. Le monde du travail n'est donc aucunement un monde monotone ou inintéressant dans lequel nous ne faisons qu'opposer notre pauvre force humaine à de beaucoup plus grandes forces naturelles. Bien au contraire, le monde du travail offre une incitation constante au développement de l'intelligence et de l'imagination et il contribue grandement dans ce sens à l'humanisation de l'humanité. Il est important de souligner que dans nos sociétés occidentales, la technologie ainsi que les sciences naturelles se sont développées de l'habitude quotidienne d'interférer activement avec l'ordre naturel afin qu'il se conforme davantage aux besoins et aux désirs humains. Le thème central du monde du travail, de la technique et des sciences naturelles, en est un de *progrès* matériel, compris ici en tant que transformation constante de la réalité matérielle afin de la rendre toujours plus souple et soumise au désir et à la volonté humaine.

Une contrastante, seconde attitude humaine en est une qui ne répond pas aux exigences du monde du travail, mais plutôt à celles d'*un monde festif de célébration et de commémoration*. La principale préoccupation de ce monde est celle de rassembler les gens pour célébrer des événements religieux ou civils, de former des institutions et des alliances, et de promouvoir de façon générale les instances culturelles qui favorisent la révélation mutuelle de soi, du monde et des autres. Dans nos sociétés occidentales, les pratiques religieuses, les arts et les humanités forment ensemble un monde festif qui est structuré autour du désir humain fondamental d'être en relation les uns avec les autres de manière personnelle et mutuellement révélatrice. Là où l'objectif principal de notre monde du travail quotidien vise à faire plier par la force un monde naturel préhumain à notre volonté, un monde festif, humain et divin implique que nous rassemblions, dans une relation mutuellement révélatrice, le ciel et la terre, le natif et l'étranger, l'homme et la femme, le parent et l'enfant, ainsi que les amis et les voisins entre eux.

Les formes de culture élaborées par ces deux manières d'être au monde varient considérablement d'un endroit à l'autre et d'un temps à un autre. Le monde du travail des Papous de la Nouvelle-Guinée diffère nettement de celui des Bantous en Afrique du Sud,

et le monde festif de la France médiévale n'est pas le même que celui de l'Allemagne moderne. Cependant, ces différences, peu importe leurs envergures, ne contredisent en rien la donnée fondamentale que toutes les sociétés reconnaissent et pratiquent une distinction entre un temps et un lieu pour le travail centrés sur la procuration des nécessités vitales, et un temps et un lieu dévoués à l'action de grâce, à la célébration et à la révélation festive du ciel et de la terre, de soi et de l'autre.

Je reviens plus tard à ce sujet pour un examen plus approfondi de ces deux attitudes fondamentales. Pour l'instant, toutefois, j'attire l'attention sur la mystérieuse transition qui se produit lorsque nous passons d'une relation au monde qui est de l'ordre du travail ou des sciences naturelles à une autre qui est essentiellement festive, discursive et de nature révélatrice.

Afin d'étudier cette transition dans le détail, je ferai usage d'une expérience de réflexion dans laquelle nous suivons, à la manière d'un romancier ou d'un conteur, les pensées, les sentiments et les actions d'un personnage fictif ou imaginé alors qu'il se déplace d'une attitude quotidienne du travail, de la technique ou de la science, dans laquelle il cherche à comprendre et à s'appropriier mentalement un monde universel ou inhabité, vers une attitude festive, dans laquelle il cherche une manifestation personnelle de soi et de l'autre.

Il devrait être constaté que chacune de ces attitudes fondamentales face à un monde commun a ses propres limites intrinsèques, de sorte qu'une attitude festive est toujours suivie d'une attitude du travail et vice versa. Ni l'une ni l'autre ne peut, par conséquent, être comprise séparément de l'autre.

Aucune culture humaine ne peut prospérer, ou même survivre, sans une certaine compréhension pratique et intellectuelle des lois qui gouvernent le monde naturel et universel. Mais, une société humaine ne peut davantage perdurer sans cultiver la dimension festive et trouver des manières fructueuses de rassembler soi et l'autre, le ciel et la terre, le vivant et le mort, le monde divin et le monde humain dans une union mutuellement révélatrice. Toutes les cultures viables possèdent une compréhension de ce que cela représente de travailler et de transformer une réalité naturelle donnée afin qu'elle produise

les ressources humaines nécessaires. Elles possèdent toutes également, à un degré ou à un autre, une compréhension et une pratique du *dévoilement festif* par lesquelles elles sont en mesure de témoigner de la libre apparition du ciel et de la terre ainsi que de soi et de l'autre.

UNE EXPÉRIENCE DE RÉFLEXION

En cherchant à explorer le mystérieux pivot d'une attitude du travail à celle de la fête, il est non seulement nécessaire de savoir ce qui distingue ces deux attitudes fondamentales, mais aussi de quelle manière ces attitudes et les mondes qu'elles créent sont interreliés et en viennent à former un tout. Le monde des tâches quotidiennes ordinaires et le monde de la fête ont chacun leur intégrité propre, leur propre conception de ce qui est réel et important, leur propre sens de ce qui est pertinent ou inadéquat, de ce qu'il est bien de faire et de ce qui devrait être évité. Qui plus est, chacun de ces mondes est entouré d'un horizon qui annonce l'arrivée imminente de son monde conjoint.

Lorsque nous participons à un rassemblement festif, nous demeurons conscients que nous allons devoir retourner au monde concret du travail et, pendant que nous sommes au travail, nous nous réconfortons à la perspective du retour à la maison parmi les siens et des révélations festives. Seule la pathologie grave pourrait nous limiter à une seule perspective et nous isoler dans un monde fermé sans accès à un autre. Nous pourrions aller jusqu'à affirmer qu'une personne est équilibrée et en bonne santé dans la seule mesure où elle parvient à rassembler fructueusement le ciel et la terre, les mortels et les immortels, la nuit et le jour, le travail et le jeu, l'homme et la femme, l'enfant et l'adulte.

Permettez-moi maintenant de passer à un exemple concret dans lequel j'étudie, de façon détaillée, l'expérience d'une personne au moment même où elle se détourne du monde du travail, dans lequel elle poursuivait ses intérêts scientifiques, et commence à pivoter vers une attitude festive dans laquelle il devient possible de rencontrer une autre personne.

Imaginons-nous un géologue en expédition scientifique dans une région du monde très isolée et inhabitée. Imaginons-le tout juste après qu'il ait escaladé la dernière chaîne de

montagnes pour arriver à sa destination prévue, qui consiste en un petit plateau surplombant une vaste étendue de désert aride et inhabité. Nous supposons qu'il est venu étudier une importante caractéristique géologique découverte sur une photographie aérienne prise par un satellite survolant l'endroit.

Au moment où nous commençons à nous intéresser à son travail, notre chercheur scientifique a effectué un long périple qui débuta par un vol jusqu'à l'aéroport le plus près de cette région isolée et qui se poursuivit ensuite, d'abord en voiture et finalement, à dos de chameau, et à pied.

Au moment où le scientifique entre dans notre histoire, il semble physiquement épuisé et nous le voyons se battre pour se hisser au sommet d'un grand rocher d'où il peut avoir vue sur la plus grande part du paysage environnant. Ce qu'il aperçoit devant lui est une immense étendue de sable et de rochers arides qui ne montre nulle part le moindre signe d'habitation humaine, ou de vie animale ou même végétale. La seule diversité offerte par ce paysage est celle des innombrables rochers de toutes tailles et formes disséminés sur un sol pâle et sableux qui s'étend à perte de vue. Notre géologue se retrouve donc complètement seul dans un monde qui paraît hautement inhospitalier à toute forme de vie.

Au cours de sa carrière, déjà longue et distinguée, notre scientifique s'est habitué aux paysages arides et il se sent encouragé à l'idée d'avoir atteint sa destination finale malgré tant d'adversité. Il mange et boit un peu de ses provisions qui diminuent et sort ensuite son carnet pour commencer à esquisser les caractéristiques physiques du terrain.

Tandis qu'il scrute son environnement, le géologue remarque d'anciennes traces de ce qui a dû être autrefois, il y a sans doute plusieurs millénaires, un puissant cours d'eau affluent des montagnes et traversant la vallée plus basse en la balayant largement sur toute sa longueur. Cette rivière a non seulement sculpté une trajectoire toujours visible qui descend des montagnes à travers la vallée, mais elle a aussi laissé dans son sillage un sentier de rochers de différentes tailles dotés de surfaces arrondies et lissées qui témoignent de la puissance corrosive combinée de l'eau, des changements de température abruptes, du vent et du sable.

Le géologue observe d'autres rochers, plus anguleux, qui ne portent pas les traces du flux de l'eau et qui ont dû atteindre leur emplacement actuel par d'autres voies. Il retrace le trajet de leur chute à partir des flancs érodés de la montagne et, de leurs surfaces abimées, il fait la lecture de l'impact corrosif des tempêtes et des températures désertiques.

Ici et là, les effets combinés de ces forces naturelles ont façonné les pierres en des formes vraiment fantastiques. Celles-ci se présentent parfois en amas, certaines s'appuyant les unes aux autres comme si elles luttaient ou s'embrassaient, et d'autres s'entassant dans des formations bizarres et indescriptibles. Si un citoyen ordinaire se retrouvait soudainement face à une telle scène, il pourrait croire qu'il vient d'entrer dans un jardin de sculptures intergalactiques.

Notre géologue ne s'adonne pas à de telles rêveries et l'idée de sculptures est des plus éloignée de son esprit. Il traite l'apparence et l'emplacement précis de chacune des pierres comme une sorte d'archive matérielle contenant l'enregistrement de toutes les forces naturelles ayant laissé leur empreinte sur le site depuis qu'il existe. Lorsqu'il voit la forme arrondie d'un rocher dans le désert, il pense aux forces qui l'ont d'abord séparé de la montagne et ensuite transporté jusqu'à son emplacement actuel, où il fut exposé à une nouvelle gamme de forces naturelles. Il retrace le trajet de la pierre à partir du flanc de la montagne jusqu'à son emplacement actuel où il fut lissé et arrondi par la combinaison des forces de l'eau, du vent, du soleil et du sable. Il déchiffre la présence de ces forces naturelles par l'entremise de ce qui manque maintenant de la pierre, notamment son ancien emplacement sur le flanc de la montagne, sa forme originellement dentelée, sa couleur et son apparence originale, etc. La présence des forces naturelles est donc entièrement identifiable à ce qui est actuellement manquant de la pierre.

Le géologue n'est pas enclin à penser à la sculpture au moment où il scrute le paysage géologique. La sculpture appartient à un monde très différent et s'accomplit par des principes qui semblent être tout à fait opposés.

Tout comme les forces de la nature, le sculpteur retire des parties d'un bloc de pierre et, en ce sens, ses actions ressemblent à celles de la chaleur et du froid, de l'eau, du sable et du

vent qui surviennent naturellement dans leurs combinaisons variées. Il demeure toutefois une différence fondamentale et insurmontable entre ces deux sortes d'actions. Le sculpteur retire de la matière de la surface d'une pierre, non pas de manière complètement accidentelle, non pas tel que déterminé par une interaction imprévue de forces physiques, mais comme un moyen de révéler une présence personnelle. Ce qui est manquant du marbre du sculpteur est au service d'une apparition personnelle. Ceci ressemble au rideau qui s'ouvre pour révéler la scène ou au voile recouvrant une œuvre d'art qui est sur le point d'être révélée au public.

Ce fut Michel-Ange qui suggéra que le sculpteur, entaillant son bloc de marbre, cherche à révéler une présence personnelle qui, rétrospectivement, peut être considérée comme ayant été emprisonnée dans la pierre. En ce sens, la sculpture se révèle comme essentiellement différente du simple processus mécanique de l'érosion qui n'est pas guidé par une telle intention. Ce qui est absent des pierres érodées de la géologie ne révèle que les forces et les actions naturelles d'un univers inhabité des sciences naturelles.

Nous pourrions donc comprendre l'acte de sculpter comme similaire à celui d'un visiteur cognant à la porte de son voisin. Dans les deux cas, l'activité prend place sur le seuil devant une porte fermée et vise à révéler une présence personnelle cachée derrière la porte. La sculpture et l'action de cogner à la porte s'adressent tous deux à cette présence cachée et l'invitent à s'avancer et à se montrer. Pour le sculpteur, la pierre est habitée et la tâche lui revient de faire apparaître cet habitant à la lumière de la présence.

L'action physique du cisaillement artistique, entendue comme la révélation d'une présence subjective et personnelle, ne peut prendre place dans l'espace euclidien des sciences naturelles, mais requière un espace habité intersubjectif et vécu dans lequel il devient possible à une présence personnelle de se révéler. Le cisaillement et la sculpture artistique ressemblent alors davantage à l'action de parler et de converser qu'au processus naturel d'érosion. Il est tout aussi erroné de comprendre la sculpture comme étant un simple retrait de morceaux de marbre ou de bois, qu'il en est de considérer la parole comme une action consistant à bouger les lèvres ou à pousser de l'air à travers une trachée. Parler et

sculpter servent tous deux la même intention de révéler et de cultiver une présence personnelle; leur objectif ultime est de révéler un cosmos habité.

En tant que scientifique de la nature, notre géologue hausserait sûrement les épaules à n'importe quelle suggestion affirmant que les rochers abimés qu'il observe devraient être compris comme des objets d'art. Ce n'est pas que notre géologue ait le cœur dur ou qu'il manque de sensibilité artistique ou de raffinement culturel, mais parce que sa formation scientifique et sa mission actuelle le placent dans un état d'esprit particulier, culturellement construit, du travail qui, pour le moment, écarte toutes expériences esthétiques et subjectives considérées comme inutiles à sa présente tâche scientifique.

Ce n'est pas que le géologue soit incapable d'habiter un autre cadre que celui du monde du travail scientifique. Sa formation même en tant que géologue lui a enseigné à nettement distinguer un paysage scientifique du travail d'un paysage festif ou artistique. Par l'entremise de beaucoup d'efforts, il a appris à percevoir un univers purement matériel qui ne fonctionne qu'en termes de forces naturelles. Il a parcouru une grande distance dans l'unique but de reconstruire scientifiquement l'origine et la formation d'un site géologique complexe. Pour faire son travail, il doit, pour le moment, comprendre ce paysage comme faisant exclusivement partie d'un univers naturel, et écarter toute autre manière de le voir et de le comprendre. Cet aveuglement méthodique, en tant qu'évitement particulier et temporaire de toutes autres manières de voir et de comprendre le paysage, constitue la base de l'expertise du géologue. C'est cet aveuglement méthodique et cette manière scientifique particulière de voir qui lui permettent d'apporter une précieuse contribution scientifique au savoir humain. Sortir de ce cadre de travail naturaliste signifierait trahir sa profession et falsifier son mandat.

Il est toutefois important de comprendre que le géologue pratique cette exclusion méthodique de la subjectivité seulement pour le temps où il est engagé dans la pratique de sa discipline. À son retour à la maison de sa longue expédition, il sera capable de pivoter vers d'autres perspectives, d'embrasser sa famille et ses amis et de répondre avec joie et affection à leur accueil. Par ailleurs, le géologue travaillant dans le désert sortirait aussitôt

de son cadre naturaliste s'il lui arrivait d'entendre un enfant s'écrier ou d'être témoin d'un impressionnant coucher de soleil.

Tandis qu'il est absorbé par son travail, le géologue pense en termes d'un monde de forces matérielles, mais, en marge de sa conscience, il demeure toujours prêt à accueillir un étranger, ou à dire une prière, ou à faire l'expérience vivide d'un paysage comme étant resplendissant ou majestueux. Seule la folie pourrait condamner une personne à rester emprisonnée dans un paysage de la géologie ou dans un corps de la biologie. L'essence de notre humanité réside dans le fait que nous pouvons pivoter de la perspective des réalités matérielles d'un monde du travail vers celle des réalités interpersonnelles révélatrices d'un monde festif.

Pour le moment, toutefois, notre géologue est obligé de pratiquer l'exclusion méthodique de la subjectivité qu'exige sa discipline scientifique. Il cherche alors à reconstruire l'histoire naturelle du site sans, d'aucune manière, faire référence aux personnes humaines ou divines. Cette exclusion méthodique le contraint à composer son histoire du site géologique dans un langage n'utilisant pas les pronoms personnels. Il lui est dès lors interdit d'utiliser des phrases telles que « il a créé », ou « elle est parvenue », ou « ils ont fait ».

Cette exclusion méthodique le place, grammaticalement parlant, dans une position embarrassante parce que, la construction habituelle des phrases ordinaires dans les langues européennes nécessite généralement qu'un verbe soit relié à un sujet accomplissant l'action. Notre géologue est donc contraint de raconter l'histoire naturelle du paysage dans un nouveau style narratif qui évite tout pronom personnel et utilise seulement le pronom impersonnel *il*, en référence à *ça* ou *cela*. Son compte rendu, par conséquent, utilisera des phrases telles que « il a plu », « c'est tombé », « cela a formé », « ça a gelé », « ça s'est détaché », « ça s'est fissuré », ou « ça a fondu ».

Je devrais mentionner ici, en aparté, que la perspective particulière des sciences naturelles, qui nous donne accès au monde étrange dans lequel *ça* est l'unique source d'action, s'est développée à l'intérieure de l'ancienne discipline de l'astronomie au moment où le premier observateur passionné a commencé à prendre note de l'ordre des changements

quotidiens, hebdomadaires et mensuels qui prennent place dans le ciel nocturne. Ce premier observateur mythique a fait face à un monde qui lui était à la fois clairement accessible et observable, tout en lui demeurant à jamais hors de portée.

Dans le cadre d'une pensée mythique, ce premier observateur aurait personnalisé ce monde inatteignable et aurait continué à utiliser les pronoms personnels pour en parler. Toutefois, l'astronomie a vu le jour au moment où un premier observateur a résisté à cette tentation et commença à penser et imaginer un monde dépourvu de *il* ou de *elle* et habité seulement par un *ça*.

Les sciences naturelles nous présentent toujours un monde naturel que nous apprenons à observer et à connaître de façon très détaillée, mais duquel nous demeurons, malgré tout, essentiellement et existentiellement exclus. Nous pouvons connaître le monde de la physique et de la chimie, mais nous ne serons jamais capables d'en faire complètement notre monde. Personne ne peut se baigner dans l' H_2O ; personne ne peut dîner sur des composés chimiques ou faire l'amour à un organisme biologique. Le monde dans lequel mon ami Michael devient une entité biologique et où une tasse de thé devient un composé chimique est comme celui où le ciel étoilé de la nuit est transformé en un monde de *ça*. Nous pouvons voir ce monde et l'étudier; il peut nous inspirer à faire de merveilleuses découvertes qui, à leur tour, peuvent avoir des implications extraordinaires pour notre vie sur terre, mais nous ne pouvons jamais intimement toucher, comprendre ou habiter ce monde. Pour nous en approcher, nous devons, pour un moment, nous abstenir de considérer ce monde comme habité par un *il*, un *elle* ou un *nous*.

Ce fut la première connaissance systématique du ciel étoilé qui nous donna le calendrier et qui permit aux marins de tracer leur chemin à travers les mers. La grande révolution scientifique du monde moderne s'est produite lorsque nous avons appris à regarder notre terre familière avec des yeux ayant été entraînés à observer un ciel astronomique et avec un esprit formé par la logique d'un *ça* impersonnel.

L'ère de la modernité est profondément marquée par cette confusion et nous ne serons pas en mesure d'échapper à son confinement jusqu'à ce que nous ayons rétabli la primauté du généreux monde intersubjectif de l'hôte et de l'invité, qui constitue le fondement d'un

monde humain. Ce n'est que dans un tel monde humain et divin, créé par l'hospitalité mutuelle et les échanges de dons, que nous pouvons humainement vivre, mourir et nous sentir chez soi.

Il est intéressant de noter ici comment Freud a introduit le monde de la science naturelle dans les replis les plus intimes de notre être avec sa deuxième théorie de son « appareil psychique » (Freud, 1949). Il a parlé ici de *das Es* (le *Ça*) en tant que région psychique inconsciente entièrement gouvernée par des forces matérielles impersonnelles. Son traducteur anglais, probablement inquiet qu'en parlant de l'inconscient dans un terme aussi simple que le pronom impersonnel « *it* » (*ça* en français) puisse dévaloriser l'image scientifique et professionnelle de la psychanalyse, lui donna alors une forme latine et le traduisit par *Id* (le *Ça* en français). Freud écrit que son emploi du terme fut inspiré par sa lecture du livre de Georg Groddeck (1923) intitulé en allemand *Das Buch vom Es*, qui est apparue dans une traduction anglaise en tant que *The Book of the It* (Groddeck, 1961, et dans sa traduction française *Le livre du ça*, 1963). Freud continua d'employer le simple terme allemand *das Es* jusqu'à la fin de sa vie. Il a défini ce terme comme « une entité psychique impersonnelle qui fait inévitablement partie de notre composition psychique » (Freud, 1933, pp. 72-75, traduction libre).

Il n'est pas lieu ici de discuter en détail la compréhension de Freud, de ce à quoi il réfère en tant qu'« appareil psychique » ou de sa partie qu'il comprit comme le domaine du *ça*, excepté pour souligner que l'attitude fondamentale dans laquelle il analysa l'esprit et l'âme humaine avait été développée bien avant son temps par les astronomes Babyloniens, Égyptiens et Grecs scrutant le dôme étoilé de la nuit. En adoptant leur attitude et en l'appliquant à l'étude de l'appareil psychique, il transforma les cieux étoilés des premiers astronomes en une partie souterraine, sombre, inconsciente et impersonnelle de l'âme humaine.

Mais, revenons à notre géologue sur son site désertique et isolé, où il continue de contempler la région du *ça* des premiers astronomes. Supposons qu'il lui arrive un moment

où, épuisé de ses calculs, il permet à son regard d'errer un peu au hasard sur les environs stériles. Imagions que son attention est attirée par une caractéristique particulière du paysage qui refuse de s'accorder avec le reste de l'ensemble du paysage impersonnel qui s'étend devant lui. C'est précisément cette qualité de ne pas s'accorder avec le reste de l'ensemble du paysage du *ça* qui éveille sa curiosité.

L'endroit duquel la différence émane paraît être un espace géométrique rectangulaire, entouré de petits rochers de tailles à peu près égales. Sur un côté du rectangle, le géologue remarque un monticule de petites roches d'un mètre et demi de forme pyramidale qui semble faire partie de la composition.

Il est difficile de dire ce qui distingue cet emplacement particulier du reste du paysage impersonnel. Est-ce la forme régulière de la petite pyramide ou la forme rectangulaire de l'espacement? Serait-ce peut-être le motif rythmé de la bordure, composé de lignes droites formées de roches de tailles presque égales soigneusement alignées? Est-ce que la régularité et le rythme de ce motif parlent silencieusement d'un monde qui transcende le paysage géologique du *ça*?

Peu importe à quel point il essaie, le géologue ne peut trouver une place satisfaisante dans le monde de la géologie pour cette configuration particulière. Peu importe à quel point il essaie, il ne peut agencer cette curieuse formation au paysage des sciences naturelles, de telle sorte qu'il demeure confronté à une différence insoluble qui persiste à la distinguer de son entourage.

Affirmer que cette formation particulière ne s'accorde pas avec le paysage des sciences naturelles et qu'il diverge du monde de la géologie n'est pas dire qu'il ne fait pas partie d'un monde naturel et qu'il ne serait alors pas assujéti aux mêmes forces naturelles qui affectent le reste du paysage. Le soleil brille et le vent souffle sur ces pierres symétriquement placées de la même manière que celles qui ont dégringolé du côté des montagnes ou qui ont été transportées par la rivière. Ce qui distingue ces roches du monde environnant du « ça tient », « ça tombe » et « il pleut », est le fait qu'elles évoquent avec insistance un monde sensé et expressif du « il a bâti », « elle s'est tenue », « nous vivons » et « nous mourons ». Ce que le géologue perçoit à la limite externe du paysage neutre,

naturel et scientifique est la résurgence d'un monde habité, spécifiquement humain, dans lequel il est possible de raconter une histoire, de se former un avis et d'exprimer un jugement.

Après s'être égaré dans les régions inhabitées du monde des sciences naturelles, le géologue se trouve soudainement rappelé à une terre habitée d'artefacts humains. Après avoir héroïquement tenté de voir le paysage devant lui comme un tout naturel ininterrompu, il est forcé d'admettre la présence de quelque chose d'autre qu'un univers naturel, à savoir, un cosmos humain et divin habité. Le monde qu'il avait essayé d'unifier sous la rubrique d'un *univers naturel* refuse obstinément cette tentative et persiste à manifester l'ineffaçable dualité du cosmos qui, en tant que telle, renvoie simultanément à deux mondes distincts séparés par un seuil.

L'univers naturel des sciences se dissocie pour faire voir un monde naturel inhabité, ou universel, et un monde habité, symboliquement liés. L'univers géologique n'est ainsi pas effacé ou invalidé, mais il est compris comme quelque chose d'incomplet en et par lui-même. Le *ça* du paysage géologique ne peut subsister par lui seul sans le support du *il*, du *elle* et du *nous* qui a rendu possible son apparition.

Alors qu'un seul instant auparavant notre géologue était complètement absorbé dans le monde ténu du *ça*, il est maintenant confronté à une présence humaine qui le rappelle à un monde habité très différent. Cette rencontre n'altère pas seulement sa pensée, mais elle change aussi son comportement physique, sa façon de se tenir et de marcher, et sa manière d'établir un rapport avec les objets matériels. Comme si le propre corps du géologue comprenait, sans plus d'instructions, que d'étudier les pierres de la géologie diffère d'innombrables manières du questionnement des pierres qui constituent un tombeau, une maison, ou une ville.

Nous pourrions dire qu'en découvrant une tombe, le géologue témoigne du miracle de voir émerger un *il*, un *elle* ou un *nous* hors du paysage naturel neutre ou du *ça*. À ce moment de transition, il témoigne, pour ainsi dire, de la résurrection du phénix et de la naissance miraculeuse de l'humanité hors des cendres d'un monde naturel scientifique.

J'insiste sur le fait que le paysage unitaire du *ça* n'est pas moins réel ou moins humain que le paysage cosmique du peintre ou du poète. Non plus que le géologue, tandis qu'engagé dans son travail de terrain, est moins humain qu'un prêtre ou un sculpteur.

Nous pourrions dire, plutôt, que l'humanité du géologue réside précisément dans le fait qu'il peut pivoter d'une perspective à une autre et approcher son monde à la fois comme un géologue observant un univers naturel inhabité et comme un hôte ou un invité dans un monde partagé avec la famille, les amis et les voisins.

L'humanité du géologue ne réside donc pas seulement dans son aptitude à observer un univers scientifique ou dans sa compétence à mener un projet technique ou scientifique. Mais, elle ne réside pas entièrement non plus dans sa capacité à établir des relations amoureuses et révélatrices avec les autres. Son humanité se manifeste plutôt davantage dans le fait qu'il est en mesure de pivoter de la contemplation abstraite des pierres de la géologie et des pratiques de la science et de la technique vers les pratiques festives et révélatrices de l'art, de la religion, du mythe et de la poésie. L'humanité du géologue réside dans le fait que, au cœur de son exploration scientifique, il est capable de changer complètement le cours de ses pensées, de ses sentiments et de ses actions. Son humanité se montre le plus clairement par le fait qu'il peut quitter le monde du *ça* et des pierres géologiques pour entrer dans un monde personnel et festif et d'y contempler les pierres qui constituent une maison, un temple ou une tombe humaine.

Nous pouvons concevoir la folie comme une sorte d'emprisonnement dans une attitude invariable et comme l'incapacité subséquente d'alterner entre un monde du travail où nous sommes aux prises avec des objets matériels et un monde de dévoilement festif où nous rencontrons un *Autre* personnel.

Cette étrange apparition d'un monde personnel et révélateur dans le paysage uni de la géologie détourne le géologue de sa discipline académique. Il ferme son carnet, descend de son juchoir, et commence à marcher en direction de la mystérieuse formation de roches constituant la tombe. Son entière perspective sur le monde est maintenant transformée. Il n'y a qu'un moment, il était entièrement préoccupé par un monde de forces naturelles

résistantes qu'il espérait conquérir et rendre transparent à la raison scientifique et à l'exploration technique. Mais, il se trouve maintenant confronté au domaine habité d'un autre. Cette métamorphose du paysage se produit au moment même où le géologue commence à soupçonner que la petite montagne de pierres et le petit espacement rectangulaire devant lui n'est pas une formation naturelle, mais humaine et que, de toute vraisemblance, il fait face à une tombe.

À partir de ce moment fatidique, le géologue commence à adopter une posture émotionnelle et intellectuelle très différente envers le monde qui l'entoure. Au moment précédent, sa pensée était formée de notions de causalité physique et par une logique exclusive des forces naturelles et des interactions matérielles. Un seul instant plus tôt, il séjournait encore dans le monde impersonnel du *ça*. Mais, maintenant qu'il s'est retrouvé face à face avec un monument, sa pensée et ses sentiments entrent dans un monde très différent dans lequel le ciel se distingue de la terre et un *soi* rencontre un *autre*. Il entre à présent dans un domaine éthique du *bien* et du *mal*, un domaine sexuel du *il* et du *elle* et un domaine générationnel du *père* et du *fil*s, des *ancêtres* et des *contemporains*, de *plus jeune* et *plus âgé*, du *vivant* et du *mort*. Il redécouvre l'intention et le désir dans une relation entre *soi* et *l'autre*, il entre dans un monde esthétique de beauté et de laideur, un monde hospitalier, éthique et religieux qui établit des limites à ce qui est permis et ce qui n'est pas permis de faire.

Dans des termes plus concrets, ses pensées se tournent maintenant vers la possible identité de la personne enterrée sous ces pierres soigneusement arrangées. Était-ce, peut-être, un explorateur comme le géologue lui-même? Lui est-il arrivé un accident ou peut-être est-il tombé malade? (L'imagination du géologue suit ici la voie de la littérature et de l'histoire.) Ou peut-être était-ce un chasseur aborigène désorienté par une tempête de sable? (Son imagination se tourne à présent vers l'anthropologie culturelle et vers des questions à propos des premières formes de vie humaine sur terre.) Ou encore, est-ce que la personne enterrée fut peut-être le maître d'une ancienne cité qui aurait jadis prospéré sur les rives de la rivière maintenant disparue? Il entretient brièvement des pensées mélancoliques au sujet du destin des civilisations et se rappelle ce qu'il a lu en archéologie et en histoire. Il se

souvent alors d'un tableau marquant de Caspar Friedrich dépeignant un homme solitaire vêtu d'un manteau noir du 19^e siècle et se tenant debout au sommet d'une montagne en contemplant un paysage désertique de rochers et de nuages. (Il fait maintenant appel à son expérience de l'art et de la poésie.) Il se demande s'il peut être vraisemblable que, à une époque, des enfants aient joué le long des rives fertiles d'une rivière qui est aujourd'hui transformée en un ravin rempli de sable et de roches. (Sa sensibilité se rapproche maintenant davantage des questions concernant le sens de la vie et évoque son exploration des champs de la philosophie et de la religion.)

Nous voyons ainsi comment le géologue, se tenant devant la tombe, se détourne des observations et des calculs scientifiques qui l'avaient maintenu occupé avec un univers inhabité. S'éloignant des pierres de la géologie, il s'approche à présent du monde habité de la religion, des arts et des humanités. Ce n'est pas dire que le monde de la géologie et le domaine du *ça* ont complètement disparu de sa conscience; ils forment encore un horizon autour du monde festif qu'il habite à présent et dans lequel il est possible de rencontrer un soi, un autre et un monde habité. Sa perspective a pivoté d'un univers physique, naturel et unitaire, duquel il s'imaginait être mis à l'écart, vers un monde constitué très différemment qui demande à être compris comme un lieu de rencontre pour soi, le monde et l'autre. Il voit maintenant le tombeau et le paysage qui l'entoure, non pas avec les yeux et les oreilles de l'astronomie, mais avec le regard, l'ouïe et le touché cultivés par la religion, ou par les arts et les humanités.

Cette différente manière de voir et d'être au monde ne l'aliène pas de la réalité concrète terrestre, ou même scientifique, mais elle lui en fait faire l'expérience d'une manière différente. Il est maintenant entré dans le monde festif et intersubjectif de l'hôte et de l'invité. Il ne joue dès lors plus le rôle de l'astronome solitaire étudiant le ciel nocturne alors que le monde entier autour de lui a sombré dans le sommeil. Il est à présent un hôte qui ouvre sa maison et son cœur à un nouvel invité, ou il personnifie l'invité qui franchit les nombreux obstacles sur son chemin vers la maison de son hôte. Dans tous les cas, l'hôte et l'invité ont temporairement laissé en suspens la lutte contre les forces d'un univers naturel du monde du travail, scientifique, impersonnel et technologique. L'hôte et l'invité

sont tous deux enthousiastes d'entrer dans le monde des rencontres festives, qui inclut le domaine des arts, des humanités et des célébrations religieuses et sociales. La science n'est rien d'autre que l'extension du monde du travail et de la lutte pour l'existence, mais la religion, les arts et les humanités nous rapprochent tous de nos voisins, qu'ils soient humains ou divins, morts ou vivants, natifs ou étrangers. Les sciences nous procurent les moyens de construire un monde humain et divin cohérent. La pierre angulaire de ce monde cohérent est la relation d'hôte et d'invité et l'ordre fondamental de ce monde n'est pas acquis par les mesures objectives, mais par la conversation. Toutes les pratiques des humanités, des arts et de la religion sont construites sur la relation fondamentale entre l'hôte et l'invité et prennent la forme ultime et irréductible de la conversation. Par contraste, afin d'entrer dans le monde des sciences naturelles et de la technique, nous devons assumer le rôle et le masque d'un intrus anonyme et sans visage.

Les réflexions du géologue sur le destin de la personne inconnue enterrée dans la vallée désertique lui provoquent inévitablement des pensées concernant sa propre situation précaire. Il pense à la diminution de ses réserves de nourriture, à son épuisement physique et aux dangers pour sa santé et sa vie auxquels il fait toujours face pour son retour à la maison. À l'intérieur du monde habité de l'art, de la religion et des humanités, une personne est toujours en présence d'un voisin, proche ou éloigné. L'observateur scientifique se retire, autant que possible, de la scène; il utilise la devise cartésienne « J'avance masqué. » Or, dans le domaine des arts et des humanités, notre désir constant est celui de se rapprocher de l'autre qui est, tout à la fois, un voisin, un hôte et un invité.

Tandis qu'il s'approche avec précaution du site de la tombe ainsi que de la personne inconnue qui y est enterrée, le géologue entre en présence d'un autre monde et d'une autre personne. Ceci resterait vrai même si ce dernier en arrivait à la conclusion que la formation de pierre n'est pas du tout une tombe, mais rien de plus qu'un curieux artefact géologique. Ce serait tout de même cet *autre* qui lui aurait ouvert les yeux et le cœur au monde des humanités, des arts et de la religion. Ce serait tout de même cet *autre* imaginé qui lui aurait

ouvert un monde d'hospitalité et de conversation et qui l'aurait fait s'engager dans une réflexion à propos du sens de la vie humaine et du destin des civilisations.

Ce fut donc l'évocation d'une *présence personnelle* incarnée dans un artefact humain qui s'immisça dans les constantes préoccupations scientifiques du géologue. Ce fut la prise de conscience de cette présence qui le transporta d'un monde géologique neutre du « il pleut, » « ça tombe » et « ça se produit, » vers un autre monde l'ayant sensibilisé à la mortalité, à la vérité et la beauté, au bien et au mal, à la motivation, à la vie et la mort, à l'amour et l'amitié, à l'ordre et au chaos. Ce fut cette présence personnelle de l'étranger enterré qui lui donna accès à la philosophie, la théologie, l'art, l'histoire, l'architecture, la littérature et la musique.

Si au lieu de découvrir une tombe, notre géologue avait soudainement entendu un enfant crier ou avait été surpris par le chant des anges, le résultat n'aurait pas été différent. Il aurait été détourné de ses préoccupations géologiques et universelles, et retourné au monde habité de l'hôte et de l'invité, du ciel et de la terre, de soi et de l'autre, du vivant et du mort.

Nous constatons encore ici la différence entre l'observation scientifique et l'exploration contemplative que permettent les arts et les humanités. Une investigation scientifique nous introduit à un temps générique et anhistorique du *ça*; tandis que la contemplation d'un monument nous appelle à la présence personnelle d'un autre et nous invite à entrer dans une relation de révélation mutuelle. Le monument nous ouvre à un espace et un temps habités qui nous affectent au rôle d'hôte et d'invité. Nous sommes donc présents, lorsqu'il s'agit d'une pierre tombale, de telles manières que nous ne pourrions jamais l'être s'il s'agissait des roches de la géologie, des forces de la physique ou des substances de la chimie.

Pour conclure, je retourne brièvement à la question de la conscience humaine. J'ai maintenu que cette conscience demeure, en tout temps, consciente d'une réalité duelle du ciel et de la terre, de soi et de l'autre, du jour et de la nuit, de l'homme et de la femme, de ce qui est festif et de ce qui est banal, du travail et du jeu. La conscience humaine ne peut se

développer qu'à l'intérieur d'un monde culturel qui nous permet de pivoter d'une manière d'être, d'agir et de percevoir à une autre, radicalement différente.

La division historique entre les sciences naturelles et les technologies d'un côté, et les pratiques religieuses, les arts et les humanités de l'autre, reflète le besoin humain d'habiter le monde en des manières radicalement différentes. Toute tentative d'unifier et de standardiser radicalement ces manières humaines de voir et de comprendre, ou de leur imposer une hiérarchie stricte, ne rend pas le monde plus cohérent ou transparent, mais nous conduit seulement à un plus grand appauvrissement et à une déshumanisation de notre monde culturel.

Retournons une fois de plus à l'expérience du géologue. Lorsque nous l'avons rencontré au tout début, il était engagé dans l'exploration scientifique d'un paysage qui, en tous points, apparut sans vie et stérile. Cependant, au milieu du désert, il prit conscience de la mystérieuse trace d'un autre monde ayant résisté à l'étreinte universelle de sa pensée scientifique. Pour un instant, il fut tenté d'ignorer cette trace afin de préserver l'unité parfaite du paysage géologique naturel. Mais, en fin, il a permis la destruction de cette unité absolue afin qu'elle laisse place à la manifestation d'un autre. Nous pourrions dire qu'à cet instant, les cieux ont commencé à percer la monotonie aride d'une terre purement géologique et à former, conjointement avec elle, un monde humain et divin habitable. C'est à ce moment que le géologue commença à pivoter de sa posture universelle, scientifique et technique, pour embrasser les arts et les humanités en tant que moyens pour comprendre son monde.

Nous voyons que, dans le monde des explorations scientifiques naturelles, l'observateur, lui-même, fait partie de l'unité englobante qu'il observe et cherche à comprendre. Tel que je l'ai montré, il n'y a là aucune place pour un *il*, un *elle* ou un *nous*. Ce n'est que par la découverte de la trace dérangeante d'un autre monde que le géologue parvient à pivoter entre les perspectives et à redécouvrir un monde cosmique habité où il y a de la place pour soi et l'autre, le ciel et la terre, la divinité et l'humanité.

Contrairement au monde unitaire et universel des sciences naturelles, le monde des humanités, des arts et de la religion demeure irréductiblement duel et se conforme à la

relation fondamentale de l'hôte et de l'invité. Tandis que la science adopte la forme linguistique de la question et de la réponse, où la même personne peut poser la question et donner la réponse, les arts, les humanités et les pratiques religieuses suivent tous le principe de la conversation en lequel soi et l'autre se manifestent en personne. À l'intérieur de ce domaine culturel, il ne peut y avoir de révélation d'un monde partagé qui ne soit pas, en même temps, une révélation de soi et de l'autre. Qui plus est, la structure conversationnelle des arts, des humanités et des pratiques religieuses n'est que trop évidente. Il ne peut y avoir d'auteur sans ses lecteurs, d'acteur ou de peintre sans un public, pas de divinité sans l'humanité, pas de musique sans auditeurs avides et reconnaissants. Écrire et peindre sont des pratiques essentiellement conversationnelles, comme le sont la prière et les pratiques herméneutiques ou liturgiques.

Nous remarquons aussi que le changement de perspective de l'unité matérielle de l'univers naturel à l'unité duelle du cosmos marque, à la fois, le changement d'un tout littéral et substantiel à un tout symbolique. L'univers naturel se présente comme un tout naturel, dans le sens où il ne requiert aucun effort culturel pour le maintenir unifié. Mais, l'unité de l'hôte et de l'invité, ou celle des partenaires de conversation, ne peut être maintenue que par un effort culturel incessant pour la réunir et la conserver. L'unité de l'univers est maintenue par quelque chose que nous pouvons seulement nommer par le pronom impersonnel *ça*. L'unité d'un cosmos habité doit être créée et ensuite entretenue par un dialogue sans fin entre le ciel et la terre, l'homme et la femme, le natif et l'étranger, soi et l'autre. Les humanités, les arts et les pratiques de la religion font tous partie de cette conversation sans fin qui construit et maintient un monde humain.

DE L'EXPÉRIENCE DES BARRIÈRES ET DES SEUILS

Jusqu'à présent, j'ai montré de quelle manière la conscience de la présence d'un autre sujet détourne le géologue du monde neutre et indifférent des préoccupations scientifiques et le transporte vers un monde différemment structuré par l'hospitalité et le dialogue où il peut prendre conscience de sa propre subjectivité et celle d'un autre. Sa situation ne diffère par aucun aspect essentiel de celle d'une personne qui, au cœur de son travail quotidien, est

surprise par un appel téléphonique ou par quelqu'un qui cogne à sa porte. Une telle personne interrompt son absorption dans le monde du travail visant à écarter les obstacles de la route vers le progrès. Il entre alors, plutôt, dans un monde très différemment structuré qui le mène non pas à un obstacle physique qu'il sera appelé à éliminer ou à déjouer, mais à un seuil qu'il ne peut franchir qu'en faisant appel à la bonne volonté et à l'aide d'une autre personne. L'aboutissement de son parcours ne se présente plus comme une lutte contre un monde matériel, mais comme une rencontre humaine en laquelle un soi cherche à s'approcher d'une autre personne.

Alors que nous observons le géologue s'avancer vers la tombe, nous remarquons qu'il n'agit et ne se déplace plus de la manière directe et pragmatique du géologue de terrain expérimenté. Il n'étudie désormais plus un site géologique, mais se retrouve en chemin pour rencontrer un étranger. Ce changement de perspective introduit une certaine note de réticence dans son approche; il paraît moins sûr de lui et ralentit lorsqu'il arrive aux alentours de la tombe. Son corps en entier bouge maintenant d'une manière qui témoigne de sa compréhension mentale et physique qu'il s'approche d'un seuil qui mène au mystérieux domaine d'un autre. Il est maintenant conscient du fait qu'il n'est plus seul et qu'il a besoin de la permission d'un autre pour s'approcher et poursuivre son investigation.

Lorsqu'il atteint le tombeau, il s'agenouille à côté du monument pour l'inspecter de plus près. Sa conduite est maintenant respectueuse, ses expressions et ses mouvements sont plus hésitants et prêts à répondre à la présence de quelqu'un.

Alors qu'il commence à examiner la pierre tombale de forme conique, il prend bien soin de ne pas placer son pied sur l'espace rectangulaire faisant partie de la tombe. Et, lorsqu'il se penche pour inspecter individuellement les pierres qui forment le monument, il ne les étudie plus à la manière d'un géologue principalement intéressé par leur composition physique et chimique; il les étudie, plutôt, comme un anthropologue pourrait étudier un masque ou un historien pourrait étudier un ancien manuscrit. Dans ce nouveau monde de rencontres festives, il s'approche maintenant de ces pierres comme des signes ou comme

des lettres qui épellent ou symbolisent les facettes d'une existence personnelle enchâssée dans une histoire sociale.

Il se retrouve à présent dans la position de quelqu'un qui en est venu à faire appel à un étranger. Dans cette situation, nous nous attendons à ce que celui qui appelle souhaite rassembler le plus d'informations possible au sujet de l'hôte ou de l'invité qu'il espère rencontrer. Nous pourrions penser ici à un vendeur d'assurances qui vient solliciter un nouveau client. Nous le voyons d'abord au moment où il fait son chemin jusqu'à l'entrée de la maison, passés le portail du jardin, le gazon et les parterres de fleurs. Nous supposons que c'est sa première vente et nous l'imaginons en train de chercher des indices autour de lui qui pourraient l'aider à mieux comprendre son éventuel client et ajuster son approche.

Il prendra sûrement note de la taille, de l'âge et de l'état de l'entretien de la maison et du jardin qui l'entoure. Il pourrait être content d'y apercevoir un parterre de roses florissant. Lui-même cultive des roses et cet intérêt commun pourrait lui servir à établir une relation amicale avec son client. Dans le cas où il remarquerait un vélo d'enfant sur le gazon et qu'il serait accueilli par un épagneul brandissant la queue, il évaluerait différemment ses arguments de vente que s'il tombait sur une cour laissée à l'abandon et un pitbull grognant contre lui. Il prend note de ces détails et d'autres similaires non pas par simple curiosité, mais sur la base de son besoin de cerner une approche ajustée à son éventuel client.

Dans ce contexte, le vendeur n'est pas susceptible d'inspecter les parterres de fleurs à la manière d'un biologiste ou d'un paysagiste professionnel. Il n'examine pas la maison à la manière d'un architecte ou d'un agent immobilier. Son réel intérêt n'est pas dans les parterres comme tels, non plus dans les épagneuls ou l'immobilier, mais dans les gens qui habitent cette maison, qui entretiennent les parterres et qui jouent avec le chien sur le gazon.

Cette recherche d'un visage, d'une identité et d'un état d'esprit a peu en commun avec les stratégies et les méthodes d'un naturaliste ou d'un praticien des sciences naturelles. Le travail du vendeur d'assurance dans cette situation est lié de plus près à l'activité de l'historien humaniste, du professeur de littérature, du chercheur en religion, ou du psychologue.

C'est également l'approche utilisée par notre géologue tandis qu'il s'apprête à étudier la tombe qu'il a découverte au milieu du désert. Alors que nous le voyons s'approcher avec précaution de la sépulture, tout se passe comme si les objets matériels qui la composent s'éveillaient soudainement de leur sommeil profond du monde naturel et matériel de la géologie, et qu'ils se transformaient en des sortes d'adjectifs matériels qui tentent de décrire l'histoire de la personne inconnue qui y est enterrée.

Lorsqu'il approche de la tombe, le géologue découvre un seuil au-delà duquel il hésite à poser le pied. Il perçoit maintenant tout ce qui se trouve au-delà de ce seuil comme appartenant à un autre. Les objets qu'il y trouve ne se rapportent plus à un site géologique ou à un univers matériel, mais pointent à présent vers l'étranger enterré et commencent à révéler un autre monde subjectif.

Le géologue est passé d'une attitude à une autre et le monde autour de lui se montre maintenant sous un jour très différent, comme si les objets qu'il rencontre avaient soudainement subi une transformation miraculeuse. Ils ne parlent plus d'un monde naturel faisant partie d'un univers physique, mais tentent désormais de faire le récit d'un monde historique cohérent et d'une personne qui a jadis habité ce monde et ayant pris part à sa culture. Cette transformation et cette transsubstantiation prennent place au moment même où le géologue sort du monde inhabité de la géologie et entre dans le monde habité des arts, des humanités et des pratiques religieuses. Ce moment marque aussi le pivot d'une psychologie naturaliste qui dissout la présence humaine dans le monde du *ça* vers une psychologie humaniste et descriptive qui explore le monde habité du *il*, du *elle* et du *nous*.

Le monde progressiste des sciences naturelles est un monde d'avancées incessantes qui nous mènent d'une découverte à l'autre dans une quête sans fin pour la maîtrise intellectuelle et matérielle du monde naturel. Entrer dans ce monde est comme entreprendre une longue marche sur un chemin où chaque pas en avant nécessite le retrait d'une barrière mentale ou physique et où chaque nouvelle avancée, aussitôt acquise, amène à voir de nouvelles séries d'obstacles et de barrages. Chaque barrière incarne une facette de la résistance du monde naturel envers l'habitation humaine, chacune manifeste son

indifférence essentielle aux besoins et aux désirs humains, et le retrait de chaque barrière représente un affaiblissement de cette résistance et un pas en avant sur la route vers la conquête de l'univers matériel.

Le monde du travail et le monde de la fête nous offrent tous deux la perspective d'un paradis à venir où tous nos besoins et nos désirs seront à jamais comblés. L'ultime rêve du monde du travail est celui d'une appropriation absolue de la nature de telle sorte qu'elle deviendrait entièrement soumise à notre volonté. Le rêve ultime du domaine festif est celui d'une révélation absolue de soi, du monde et de l'autre, de sorte à mettre fin à notre quête d'une meilleure compréhension et d'un rapprochement de soi et de l'autre. Nos désirs, non restreints, nous mèneraient ainsi en direction d'une appropriation totale du monde naturel ou d'une révélation totale et inatteignable de soi, du monde et de l'autre. En fin, nous serions forcés de faire le choix impossible entre être et avoir.

De toute évidence, notre désir d'acquérir la maîtrise de la nature doit être tempéré par le désir de révélation festive, et notre désir de prendre possession matériellement d'un univers naturel doit être tempéré par notre désir d'une révélation festive d'un monde humain et divin. De même que, notre désir de contrôler et dominer l'autre et de l'utiliser comme un instrument de notre conquête du monde doit être contrebalancé par un désir festif de témoigner de la manifestation libre et spontanée de soi et de l'autre.

Le monde qui nous est révélé dans l'attitude d'appropriation physique et mentale est un monde révélé par la violence. Un monde qui nous est révélé dans une célébration festive est un monde qui est interrompu par un seuil et structuré par une différence acceptée entre ce qui appartient à soi et ce qui appartient à l'autre. Aucun des deux mondes ne peut se maintenir en l'absence de l'autre; un monde sans violence demeure un rêve pieux et un monde non restreint par des seuils hospitaliers ne peut perdurer. Le monde du travail, c'est-à-dire de la science et de la technique, et le monde de la révélation festive nous présentent deux différentes manières, à la fois complémentaires, de comprendre la distinction entre ce qui appartient à soi et ce qui appartient à l'autre.

Dans le monde du travail quotidien, de la technique et de la science, chaque tâche et chaque problème se présentent comme un obstacle au progrès, qui se mesure en termes de

conquête absolue de ce qui est autre que le soi. La science et la technologie rêvent de la création d'un paradis qui, contrairement à un monde humain et divin, n'offrirait plus aucune résistance à la volonté ou au désir des êtres humains. La science et la technique nous offrent un monde où la distance est vécue comme une barrière contre laquelle nous opposons la force de nos corps et l'agilité de nos esprits afin de la réduire ou la supprimer. Or, le monde festif des rencontres révélatrices est structuré, non pas par des barrières naturelles que nous sommes appelés à affronter ou à supprimer, mais par des seuils que nous sommes enjointes de respecter afin de pouvoir rencontrer des personnes humaines et divines. Les seuils constituent le fondement d'un monde éthique dans lequel nous recherchons des alliances avec les autres. Les barrières font partie d'un monde physique solitaire que nous devons apprendre à maîtriser pour défendre un monde humain viable. Le monde festif nous place donc devant une limite éthique absolue ayant la forme d'un seuil qu'un invité ne peut franchir sans le consentement formel de l'hôte. C'est cette limite éthique absolue qui rend l'habitation humaine possible. Devant cette limite, nous nous abstenons de toute dissimulation et de toute force et nous faisons cesser tout progrès d'un monde du travail, de la science et de la technique. Devant cette limite, nous nous présentons dans l'espoir d'entrer en présence de l'hôte. C'est cette limite qui permet l'hospitalité et la conversation et, en ce sens, constitue le fondement absolu d'un monde humain.

La voie triomphale de l'investigation scientifique du monde naturel est celle de Christophe Colomb navigant les eaux inexplorées vers les coins inconnus de la terre. Le fait de progresser sur cette voie signifie de lutter contre une succession infinie d'obstacles, chacun d'eux représentant une mesure de notre ignorance et de notre manque d'expérience avec le monde physique et naturel. Dans le monde du travail, nous ne pouvons compter que sur les ressources du corps et de l'esprit, et sur les vertus acquises du courage et de la ténacité pour nous aider à persévérer face aux innombrables obstacles.

Tandis que le monde naturel et scientifique du travail nous conduit perpétuellement à des obstacles devant être affrontés et résolus, le monde des rencontres festives nous place devant des seuils prenant la forme d'autels, de portails, de portes et de monuments. À

présent, notre investigation débute par le respect de la première loi du seuil, qui nous interdit d'entrer par la force dans le domaine de l'autre. La violation du seuil représente la subversion du seul moyen que nous ayons de vraiment rencontrer l'autre, soi et le monde.

Vues de cette perspective, les activités du monde du travail sont essentiellement celles qui consistent à préparer un endroit particulier pour les rencontres festives. Le mythe de la création de la Genèse fait le récit d'un Créateur divin qui, pendant six jours, a transformé par la force, le temps et l'espace d'un Chaos inhabitable en un temps et un espace mesuré et hospitalier d'une Terre accueillante. Au dernier jour de la création, il est dit que Dieu a béni l'humanité et assumé le rôle d'un hôte qui ouvre les portes du monde à ses invités. Le Sabbat en est ainsi venu à symboliser une pause ou une interruption de la forme d'un seuil qui ne peut être maîtrisé que par la force ou la volonté humaine, et qui ne peut être franchit qu'avec l'aide d'un Hôte consentant.

Nous pensons ici aussi au Socrate du *Banquet* de Platon, dont il est dit que sur son chemin vers la fête d'Agathon, il en est venu à un arrêt soudain et tomba dans une méditation profonde sur le porche du voisin d'Agathon. Le mythe nous dit que les méditations philosophiques de Socrate ne sont pas de simples inventions humaines qui forment le progrès d'un esprit fertile au quotidien, mais sont plutôt le résultat d'un dialogue festif devant un seuil sacré qu'il a finalement été autorisé à franchir. Selon la perspective de Socrate et de Platon, la pensée de l'amour-de-la-sagesse mène toujours à des seuils et des entrées qui ne sont pas même visibles du point de vue du monde du travail. La pensée de l'amour-de-la-sagesse est toujours une réponse à nos prières.

LE PROMÉTHÉE D'HÉSIODE ET LA NAISSANCE D'UN MONDE HUMAIN

La *Théogonie* d'Hésiode (1993) raconte l'histoire de Prométhée et nous présente le rôle important qu'il a joué dans la naissance et l'émancipation de l'humanité. Cette émancipation a conduit les humains d'un état initial de confusion de leur identité à l'acceptation de leur identité mortelle et de leur place à l'intérieur du cosmos. Le mythe raconte de quelle manière, dans un passé lointain, les êtres humains ont vécu sans

distinction parmi les dieux, sans reconnaître la différence mortelle qui les départit les uns des autres.

Selon Hésiode, la première étape dans la création de la race humaine ne fut pas tant une question de modeler des corps humains individuels, mais plutôt de permettre à une race préhumaine de trouver sa propre place à l'intérieur du cosmos en relation aux dieux immortels.

L'acte de création spécifique par lequel l'humanité est venue à l'existence fut celui d'accepter la mortalité en tant que trait singulier qui la distingue de ses divins voisins. Ce fut cette reconnaissance fondamentale qui brisa le cycle condamnant l'humanité à l'entremêlement incestueux avec le divin. Ce fut cette reconnaissance, ou cette différence, qui ouvrit la possibilité d'un monde humain distinct à l'écart du, mais non indifférent au, monde divin de l'Olympe.

Cette reconnaissance humaine de la mortalité humaine s'est effectuée sous la tutelle de Prométhée, le prévoyant bienfaiteur de la race humaine.

La *Théogonie* d'Hésiode (1993, vers 535 et 536) raconte l'histoire de la découverte de cette différence fatidique d'une manière très succincte : « au jour où les dieux et les hommes se séparèrent à Mécônè ».

Le récit ne donne pas de détails particuliers à propos de ce qui causa la séparation ou de quelle manière fut découverte la nature mortelle de l'homme. Tout ce que le poème mentionne est que cela s'est produit par le biais de Prométhée, qui guida l'esprit humain et lui enseigna à habiter sur terre.

Ce qui mit en mouvement l'histoire de l'émancipation de l'humanité ne fut pas ici une querelle, non pas une faute fatale ou un péché mortel, mais seulement la découverte intellectuelle et spirituelle d'une différence ontologique entre le ciel et la terre, et entre les dieux et les hommes.

Lorsque Prométhée avisa Zeus de la décision de l'humain d'établir sa propre demeure à une certaine distance des dieux, sa première réaction semble avoir été favorable. Zeus ordonna qu'un grand festin soit préparé pour souligner et célébrer l'occasion, et pour offrir la chance aux mortels et aux immortels de profiter d'un dernier souper ensemble avant

qu'ils se séparent. Il ordonna à Prométhée d'abattre un magnifique taureau et de préparer deux portions égales, l'une devant être consommée par les dieux et l'autre par la race humaine s'en allant.

Le fait que Zeus ait choisi Prométhée pour cette tâche témoigne du rôle central qu'il joua dans le drame de l'émancipation humaine. Son nom provient du grec *prometheia*, signifiant *prévoyance* et *précaution*, qui désignent des qualités qui le rendraient particulièrement doué pour établir des distinctions appropriées. Je souligne d'ailleurs que Prométhée, étant un Titan et de ce fait un membre de la génération précédemment défaite des dieux, a pu ressentir une sympathie particulière pour la race humaine, alors qu'elle était sur le point d'accomplir sa différenciation définitive et son statut inférieur des dieux victorieux de l'Olympe.

Après avoir tué et dépecé le taureau, Prométhée procède à la division de l'animal sacrificiel de manière à ce que les humains reçoivent les portions de viandes et que les dieux reçoivent les os et le gras. Peu importe de quelle manière nous pouvons interpréter cette division des portions, il semble clair qu'elle fut faite, du moins en partie, pour refléter les natures différentes des êtres mortels et des êtres immortels.

Suite à la séparation à Mécônè, il fut toujours possible pour les dieux et les hommes de manger ensemble, mais il ne leur était plus approprié de manger la même nourriture.

Prométhée prit les os massifs de l'animal dépecé et les recouvra astucieusement de couches de graisse et plaça le tout devant Zeus. Il cacha ensuite la savoureuse viande à l'intérieur de l'estomac répugnant de la bête, le recouvrit avec les entrailles, et plaça le tout à côté de l'autre portion. Zeus choisit les os cachés dans le gras et laissa les parts de viande à Prométhée et ses sujets humains.

Si nous lisons l'histoire avec la compréhension que ce fut une querelle qui mena à la séparation fatidique des mortels et des immortels, alors nous pourrions croire que Zeus se faisait duper par Prométhée et qu'il n'était pas conscient qu'on lui jouait un tour. Mais, si nous lisons le récit comme un mythe concernant l'émancipation humaine, alors nous voyons l'apparente naïveté de Zeus d'une manière très différente. La tromperie mise en

place par Prométhée représenterait alors un premier pas dans l'émancipation humaine, et l'apparent échec de Zeus à s'en apercevoir devrait être lu comme son approbation silencieuse de l'indépendance grandissante de l'esprit humain. La tromperie pourrait ainsi être vue comme le point final d'une longue période durant laquelle les mortels sont demeurés, moralement et intellectuellement, transparents pour les dieux.

Nous voyons quelque chose de très similaire se produire dans le développement de la relation entre les jeunes enfants et leurs parents. Il vient toujours un temps où l'enfant commence à devenir trop grand pour une relation de complète transparence pour les parents et commence à se diriger vers une vie plus autonome qui permet et rend légitime le fait de cacher quelque chose aux autres. Cette première distance morale ou ce premier éloignement, s'il est convenablement respecté, devient le fondement moral sur lequel tous les stades ultérieurs de l'émancipation de l'enfant seront construits.

Cela dit, cette première distance et ce premier pas décisif en direction de l'indépendance évoquent invariablement des sentiments conflictuels pour les parents comme pour les enfants. Néanmoins, ces sentiments, comme la douleur même de la naissance, doivent être supportés avec patience afin que l'enfant en développement puisse devenir un adulte épanoui.

Peu de parents manqueraient de se reconnaître dans le portrait d'un Zeus mi-irrité et mi-content, jouant son rôle de père devant endurer la tromperie qui eut lieu au banquet. Qui plus est, si nous plaçons la souffrance silencieuse de Zeus due aux ruses de Prométhée dans le contexte plus large d'une humanité qui s'émancipe, le récit entier s'éclaire de sens.

Il y a une autre bonne raison de lire le mythe de cette manière. Il est dit de tous les événements mentionnés ici qu'ils se sont déroulés à un endroit appelé Mècônè. Certains ont tenté de relier ce nom à celui d'une ancienne ville de Corinthe, mais une telle interprétation réaliste échoue à faire avancer notre compréhension du mythe (Lamberton, 1988, p. 98). Une approche plus prometteuse serait celle de lire le nom de cet endroit comme l'indication d'un aspect central du mythe. Le nom grec *mekoon* se traduit par *pavot* ou *tête du pavot*, ou, en termes botaniques, *Papaver somniferum* (Liddell & Scott, 1966; voir sous *Meekoon*). En tant que tel, il réfère au royaume du sommeil et des rêves, et à un

domaine préconscient que nous pouvons envisager comme précédant l'existence humaine consciente. Le fait de s'échapper de ce domaine peut être vu comme un pas déterminant vers l'humanisation.

Il est curieux de noter qu'Aristote (2002, p. 587) utilisait le mot *méconium* presque de la même manière que nous l'utilisons encore aujourd'hui, c'est-à-dire, en référence soit au jus du pavot ou à la première selle du nouveau-né. Si nous replaçons ces anciennes significations en lien avec le nom de l'endroit, nous commençons à comprendre que le site du dernier banquet avec les dieux fut aussi, au même moment, le vrai lieu de naissance de l'esprit humain en cours d'éveil de son sommeil.

Ce fut donc à Mècônè que l'esprit humain, guidé et représenté par Prométhée, en est venu à reconnaître son essentielle différence des dieux. Ce qui caractérise cette reconnaissance est que les humains ont adopté pour eux-mêmes le nom de *mortels* et ont appris à parler des dieux en tant qu'*immortels*. Il semble que par cette nouvelle reconnaissance, la plus grande partie de la confusion humaine disparut. Des actions sensées sont devenues possibles au moment où les êtres humains ont commencé à reconnaître leur nature comme étant essentiellement fragile, mortelle et limitée. Ceci impliquerait aussi que l'état de confusion et de manque de bon sens reviendrait inévitablement au moment où l'orgueil humain nous ferait régresser et commencerait à brouiller les lignes délimitant les êtres mortels des êtres divins et immortels. Une corrélation de cette proposition serait que la santé et la clarté de l'esprit humain dépendraient de son habileté à distinguer l'humanité de la divinité et à reconnaître le rôle de l'humanité dans le dialogue cosmique entre les dieux et les hommes. La raison humaine, après le point de non-retour de Mècônè, serait désormais fondée sur la juste reconnaissance de la différence et de la distance entre le ciel et la terre et entre les mortels et les immortels. Cette distinction cruciale serait désormais marquée par Prométhée qui instaura un seuil de la forme d'un autel sacrificiel, qui serait compris comme un pont symbolique ou un passage entre deux domaines distingués respectivement par la mort et la vie éternelle.

Une raison humaine entièrement développée, développée au-delà du stade symbolisé par Mècônè, reposerait donc sur la reconnaissance de l'autel de Prométhée, compris ici en

tant que portail qui, à la fois, réunissait et séparait deux maisonnées avoisinantes. Un sacrifice effectué sur cet autel reconnaissait donc implicitement la séparation incontournable entre deux maisonnées qui surmonteraient leur séparation par l'hospitalité et l'échange de dons.

Cela dit, retournons à la scène du repas d'adieux et observons ce qui se déroula ensuite. Après le repas cérémoniel, les deux groupes se sont sans doute faits des éloges; ils chantèrent et burent ensemble et s'embrassèrent ensuite pour se souhaiter mutuellement le bonheur.

Peu de temps après, les mortels se sont rassemblés sous la direction de Prométhée et ont amorcé leur long périple pour atteindre et établir leur nouveau domaine. Les dieux sont restés sur le mont Olympe et ont peut-être versé une larme en regardant disparaître les mortels au loin.

La tristesse qui a dû entourer le départ a sans aucun doute suivi la prise de conscience que le périple de l'humanité vers la Terre Promise était, en fait, un aller simple qui ne permettrait pas aux voyageurs de revenir sur leurs pas. Nous nous rappellerons ici du grand roman de Thomas Wolfe (1940) *You Can't Go Home Again* (*Tu ne peux retourner chez toi*, traduction libre). Seul Prométhée serait en mesure de retourner furtivement, de temps à autre, à la demeure les dieux.

Il est important de souligner que la nature définitive de leur séparation n'a pas fait en sorte que les humains ont oublié ou méprisé leur origine. Afin de devenir humains, les adeptes de Prométhée étaient prêts à renoncer à leur accès immédiat et concret aux dieux et à le remplacer par un repas sacrificiel symbolique qui commémorerait le dernier souper dont ils ont joui à Mècônè. C'est pour cette raison que la première chose qu'ils firent à leur arrivée à leur propre domaine fut de confectionner un autel et d'y sacrifier une victime à la manière de Prométhée préparant le dernier souper sur le mont Olympe.

En construisant cet autel, les êtres humains mortels ont commencé à établir une frontière entre deux domaines distincts et, de ce fait, ils ont créé un seuil qui, à la fois, séparerait et unirait les mortels et les immortels.

Hésiode célèbre la création de l'autel en ces phrases concises :

C'est depuis lors que, pour les immortels, les tribus des humains de la terre

Font brûler les os blancs

Sur les autels odorants. (vers 556 et 557)

Le rituel sacrificiel grec nécessite qu'une victime soit tuée d'une manière soigneusement prescrite. Le prêtre officiant le sacrifice brûlait la portion divine des os et des graisses sur l'autel et offrait aux célébrants la portion humaine de viande rôtie. En tous points dans cet office, le prêtre recréait avec soins les gestes originaux de Prométhée lors du dernier souper qu'ont partagé les mortels et les immortels sur l'Olympe.

Le rituel sacrificiel grec était donc, tout d'abord, un événement commémoratif par lequel les mortels se souviendraient du temps *in illo tempore* où ils vivaient sans distinction parmi les dieux immortels. Et, au même moment, ils se rappelleraient le pénible événement de leur séparation des dieux à Mécônè, ainsi que du fameux jour où ils ont construit leur autel pour délimiter et célébrer leur propre domaine humain.

Le sacrifice n'évoquait donc pas seulement les sentiments pénibles et nostalgiques de la perte humaine de l'intimité absolue avec les dieux, mais suscitait aussi la fierté et la confiance en leur nouvelle place à l'intérieur de l'ensemble du cosmos. Enfin, ce fut l'établissement de leur propre domaine qui permit aux êtres humains mortels d'adopter le rôle de l'hôte et de l'invité, et ainsi de consacrer un royaume festif en lequel peuvent se révéler soi, l'autre et le cosmos. Le rituel du sacrifice constitue de ce fait la base de cette possibilité sur laquelle l'ensemble des futures révélations humaines serait fondé.

Dans la tragédie *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (2000), nous retrouvons un passage dans lequel Prométhée décrit la condition de l'humanité avant l'exode de Mécônè, et son portrait est peu flatteur. L'auteur décrit la condition primitive et non émancipée de la première humanité comme suit :

Au début ils voyaient sans rien voir, entendaient sans entendre; semblables à des formes de songe ils gâchaient tout sans règle dans leur longue existence, ignorant les maisons au soleil qui se tissent de briques, ou l'œuvre du bois; ils vivaient

enterrés tels de frères fourmis au tréfonds sans soleil de leurs antres. Ils n'avaient nul indice assuré de l'hiver, du printemps fleurissant, de l'été fructueux, agissant en dépit du bon sens, jusqu'au jour où je leur indiquai les levers mal jugeables des astres avec leurs couchers. Et le Nombre, le plus inspiré des savoirs, je leur découvris, et aussi l'assemblage des lettres (versets 444 - 458)

Le rituel du sacrifice grec devrait être compris comme une occasion de se remémorer l'acte créatif de Prométhée lorsqu'il a séparé les êtres humains de leurs voisins divins et leur permit de développer leur propre domaine distinct.

La naissance de l'humanité, comprise dans la perspective du sacrifice de Prométhée, prend la forme d'un exode d'un chaos primitif fondé sur la fusion de soi et de l'autre, et l'entrée dans un cosmos humain et divin ordonné par un seuil prenant la forme d'un autel. Le rite du sacrifice, par conséquent, peut être vu comme faisant partie d'un plus grand effort culturel visant à rassembler le ciel et la terre, et à offrir aux mortels et aux immortels chacun leur place séparée et distincte à l'intérieur d'un plus grand ensemble cosmique.

D'une autre façon, nous pourrions dire que Prométhée a établi l'autel pour distinguer une première manière infructueuse d'être avec les dieux d'une seconde manière, culturelle et symbolique, qui en est subséquemment venue à constituer la base d'un monde civilisé. Cette première manière d'être ensemble avait tenté de surmonter toute différence et toute distance en supprimant non seulement toutes les barrières, mais aussi tous les seuils qui leurs faisaient référence. Ce premier échec à surmonter toute différence et toute distance entre le ciel et la terre, fut alors suivi par un nouvel effort prométhéen de culture de la différence et de la distance par les rites religieux, l'art et le savoir, ainsi que par le raffinement de l'amitié, de l'amour et du bon voisinage. L'ancienne manière littérale et barbare d'absorber l'autre, de s'amalgamer et de former un tout unifié, fut ainsi remplacée par une nouvelle manière symbolique, culturellement élaborée, de former un tout et de créer ensemble un cosmos habitable.

Prométhée a placé un autel entre l'humanité et les dieux, et, de ce fait, il a établi la fondation de la civilisation grecque. L'autel prométhéen, ainsi que les rituels et les mythes qui sont venus l'entourer et le supporter, n'a jamais refermé l'écart sabbatique entre l'humanité et les dieux, mais il l'a plutôt transformé en la base même d'une civilisation florissante. Nous sommes maintenant face à l'étrange phénomène d'un bris dans la continuité, d'un vide et d'une rupture, constituant la fondation ultime d'une civilisation humaine viable. Le repas sacrificiel prométhéen est devenu pour cette raison un temps et un lieu pour célébrer les dons de la civilisation, le principal étant la transformation culturelle du chaos en cosmos.

L'autel créait, tel qu'il en était, une nouvelle frontière entre le ciel et la terre et, de ce fait introduisait une nouvelle distance culturelle fructueuse, non seulement entre les dieux et les hommes, mais aussi entre les êtres humains eux-mêmes et entre l'humanité et les choses artistiques desquelles elle s'entoure.

Le rituel a pris la forme essentielle d'un repas partagé entre des voisins humains et divins dans lequel tous les participants acceptaient les rôles d'hôtes et d'invités. L'évènement lui-même symbolisait une séparation et une distance surmontées au moyen de l'hospitalité.

Tandis que la première forme de relation chaotique, et ultimement infructueuse, entre les dieux et les hommes s'est terminée par la confusion des identités et l'attachement désespéré des uns aux autres, la nouvelle forme sacrificielle de rassemblement autour de l'autel apporta l'ordre dans la communauté humaine et la dota d'une place et d'une identité qui lui est propre.

Qui plus est, cette nouvelle manière d'honorer un seuil et d'accepter une distance et une différence, a donné lieu à de nouvelles formes de conversations dans lesquelles chacun des participants jouerait alternativement le rôle d'un hôte et d'un invité. Ces échanges de conversations prirent la forme de la présentation et l'assistance d'un rituel religieux; de la pratique et l'admiration des arts; de l'écriture et de la lecture de traités philosophiques; de composer et d'écouter la poésie; de construire, de visiter et d'habiter un édifice magnifique; de sculpter et d'admirer une sculpture; ou de peindre et d'honorer une œuvre d'art sublime.

Par contraste, les sciences naturelles ne peuvent reconnaître un autel comme un seuil, car l'objet ultime de leur recherche n'est pas un cosmos, mais un univers naturel,

scientifique et matériel. Un univers naturel n'a pas de voisins et ne peut pas pratiquer l'hospitalité. Dans le champ de vision ouvert par une perspective scientifique naturaliste, il n'y a pas de place pour le ciel, considéré séparément de la terre, ou pour un être personnel séparé et distinct d'un organisme biologique. Entrer dans ce champ de vision signifie être temporairement exclu des mondes de la religion, de l'art et des humanités. Comme je l'ai dit précédemment, ceci ne signifie pas que les scientifiques considérés comme des personnes seraient à ce point démunis, parce qu'il leur demeure toujours possible d'interrompre leur expédition de découverte d'un univers naturel et scientifique, de changer de trajectoire, et de revenir à un cosmos humain et divin.

Prométhée enseigna aux êtres humains non pas à masquer, à réprimer ou à renier de quelque autre manière leurs différences les uns des autres et des dieux Olympiens, mais plutôt à en prendre conscience et à les manifester d'une manière artistique et festive. La prise de conscience de ces différences trouve son expression artistique non seulement dans la forme verbale ou rituelle, mais elle se manifeste aussi plus nettement par l'édification et l'habitation de sa propre maison. Habiter la terre signifie se situer par rapport à un seuil qui, non seulement nous relie à nos voisins, mais nous distingue et nous sépare d'eux aussi.

Prométhée enseigna de manière explicite que la reconnaissance festive et l'acceptation de la *différence*, à savoir la différence entre le ciel et la terre ainsi qu'entre les mortels et les immortels, constituent la base de tous arts et de toutes sciences. Les humains eurent accès à ces derniers seulement après qu'ils aient accepté de se distinguer des dieux et des cieux : « tous les arts aux mortels viennent de Prométhée » (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, verset 506).

Tel que je l'ai montré, l'autel prométhéen a situé le monde des mortels à une distance appropriée et fructueuse de celui des immortels. Le principal don prométhéen, par conséquent, n'a pas pris la forme d'une chose, d'une qualité ou d'une aptitude particulière. Ce n'était pas quelque chose d'additionné à la somme des caractéristiques de la vie humaine. Ce don prit plutôt la forme d'une réorientation fondamentale de l'existence humaine de manière à ce qu'elle accède à la révélation festive et hospitalière de soi, de l'autre et du monde.

Prométhée n'a pas tellement doté les humains d'une nouvelle qualité nommée *intelligence, inventivité* ou *sensibilité artistique*, mais il a plutôt placé l'humanité dans une nouvelle relation d'habitation avec le monde qui l'entoure afin que ces qualités puissent se développer, s'exercer et devenir fructueuses.

Ce qui peut être dit de l'intelligence humaine s'applique également aux sens humains, c'est-à-dire, les mondes de la vision et de l'ouïe. Les sens de la vue, de l'ouïe, du goût et de l'odorat n'ont jamais été absents de la condition humaine. Toutefois, ils n'ont pu apporter leurs riches contributions à la civilisation humaine seulement après avoir fait partie d'un monde habité, marqué par des seuils et unifié par l'hospitalité divine et humaine.

Nous rencontrons ici la vérité d'apparence contradictoire que les manières intimes et révélatrices d'être au monde ne peuvent advenir que dans le cadre d'un monde habité, temporellement et culturellement délimité. L'intimité ne peut porter ses fruits qu'à l'intérieur d'un monde décent qui considère les seuils, qui pratique les bonnes manières et qui respecte les frontières.

L'hospitalité n'est donc jamais un phénomène naturel; les dons de Prométhée ne font pas partie d'un univers naturel, mais constituent plutôt le cœur d'un cosmos humain et habité. Il est intéressant de découvrir à quel point les notions psychologiques contemporaines du sevrage de l'enfant répètent les principaux thèmes du mythe prométhéen. Dans les deux cas, nous rencontrons une humanité qui se confond avec un autre, qui tète, qui mord et qui s'agrippe afin de retourner dans le ventre et s'engloutir dans la vie de l'autre. Dans les deux cas, il est aussi question d'une douloureuse séparation physique qui se termine par la découverte des symboles et le début d'une nouvelle vie culturelle fondée par la conversation. L'aspect essentiel de ces deux manières de raconter l'histoire de l'émancipation humaine est qu'une vie primitive qui tète, qui mord et qui empoigne, ne pouvant pas lâcher prise de l'autre, est remplacée par une nouvelle vie culturelle ordonnée par des symboles, délimitée par des seuils et soutenue tout au long par la conversation.

J'utilise ici le mot *symbole* dans sa forme littérale, soit, dans sa signification grecque originale d'un jeton qui, tel que l'autel prométhéen, témoigne de la séparation physique et concrète entre l'hôte et l'invité, tout en offrant une nouvelle manière révélatrice de surmonter cette séparation. Le mot *symbolon* référait à l'origine à un ancien rituel grec d'hospitalité (Liddell & Scott, 1966, voir sous *Συμβολον*). Si deux étrangers se liaient d'amitié lors d'un voyage, ils pouvaient, au moment de se séparer, conclure un pacte de leur amitié. À cet effet, ils casseraient en deux un morceau de poterie, une pièce de monnaie, ou un dé, de sorte que chacun des deux amis porterait ensuite avec lui la moitié du jeton divisé en tant que rappel permanent de leur amitié. Les Grecs référaient à ce jeton par le mot *symbolon*, c'est-à-dire, un rappel matériel de quelque chose qui a été irrévocablement divisé dans le passé, mais qui offre tout de même l'espoir d'une réunion dans le futur. En tant que tel, le symbole porte la marque tangible de la peine, à la manière d'une cicatrice ou d'une brèche, qui rappelle la séparation, alors qu'il réfère à la fois à la possibilité d'un rassemblement futur des deux parties.

Cependant, notons que la promesse comprise dans le *symbolon* ne se rapporte pas à un temps antérieur à la fondation de l'autel prométhéen ou antérieur à la séparation prométhéenne des dieux et des hommes ainsi que du ciel et de la terre. Le futur auquel le symbole réfère ne se rapporte pas à un temps précédent la religion; il marque en tant que sa fondation même le monde cosmique créé par l'autel et ordonné par les rituels religieux.

Le symbole de l'amitié, comme tous les autres symboles, accepte et inclut l'autel et confirme la séparation du ciel et de la terre ainsi que de soi et de l'autre. En tant que tel, il demeure dans la sphère du symbolique et prend ses distances d'une symbiose primitive et d'une confusion des identités qui caractérisait le temps d'avant la religion. Le symbole ne pointe pas non plus dans la direction d'une utopie désincarnée ou d'un état totalitaire, tous deux cherchant à retourner à un temps précédent l'établissement de l'autel prométhéen et précédent la séparation du ciel et de la terre. Le *symbolon* ne peut opérer que dans un monde culturellement ordonné d'hôte et d'invité, du ciel et de la terre, de soi et de l'autre.

J'insiste ici davantage sur le fait que le symbole ne peut intervenir que dans un temps et un espace fondés par l'hospitalité. *Hospitalité* réfère ici à un rassemblement festif,

librement consentit qui a été rendu possible par un seuil. Dans le mythe de Prométhée, ce seuil prend la forme de l'autel.

En tant qu'invités, nous renonçons à tous les droits de progresser davantage face au seuil du domaine de notre hôte. C'est devant ce seuil que nous annonçons notre présence et attendons la réponse de notre hôte. En réponse à notre présence, l'hôte vient à la porte pour nous accueillir et nous conduire dans l'intimité de sa maison. Nous reproduisons cette cérémonie d'hôte et d'invité chaque fois que nous pratiquons les rites religieux, les arts ou les humanités ou que nous entrons dans une conversation mutuellement révélatrice.

En guidant l'homme à prendre une distance convenable des dieux et en les invitant à habiter leur propre domaine, Prométhée a établi un rite d'hospitalité. En insérant un seuil hospitalier entre des domaines avoisinants, il a rendu possible l'échange de dons et la culture des échanges personnels. Le premier sacrifice rituel était donc à la fois, un premier repas d'invités et une première vraie rencontre entre les mortels et les immortels, et par extension, entre l'homme et la femme, l'ami et l'ami, l'enfant et le parent, l'homme et la nature.

Ce premier seuil festif et hospitalier de la forme d'un autel donna ainsi aux voisins un accès plus intime et authentique l'un à l'autre, qui n'aurait jamais pu être obtenu par la confusion désespérée qui marquait la première phase du devenir humain. La véritable rencontre de soi et de l'autre s'accomplit dans une réunion encadrée par des règles et non pas en prenant possession les uns des autres de manière indiscriminée. La religion grecque était fondée en dernier lieu sur le miracle divin d'un seuil qui prit la forme d'un autel. Cet autel distingua le ciel et la terre, les dieux et les hommes, soi et l'autre, pour ensuite les rassembler dans une nouvelle unité symbolique constituant la base d'une nouvelle civilisation.

La conquête des obstacles par la science et la technologie ne peut pas, par elle seule, créer un monde humain compréhensible, hospitalier ou accessible. Pas plus qu'elle ne peut assurer de vraies relations fructueuses ou amoureuses. Un monde structuré uniquement par des barrières et démuné de seuils ne peut en aucun cas être transformé en un monde humain.

Seuls des seuils soigneusement observés et entièrement respectés peuvent construire un monde humain et maintenir sa cohérence.

Notre monde du travail peut nous offrir les perspectives séduisantes d'un royaume au-delà de notre monde, mais, en ce lieu, la distance qui nous sépare de ce que nous désirons est toujours entravée par encore une autre barrière à surmonter, par encore une autre tâche à accomplir, par encore un autre instrument à forger ou une autre méthode à inventer. Seuls le domaine festif et la pratique de l'hospitalité peuvent véritablement nous donner accès à soi et à l'autre et à un monde humain et divin.

Le seuil se présente ici comme notre porte d'entrée vers un lieu de dévoilement festif où l'hôte et les invités ne se rassemblent pour aucune autre raison que celle d'être présent les uns aux autres.

Tandis que le monde du travail, de la science et de la technique peut nous aider à pénétrer un univers naturel, seule la pratique des arts, de la religion et des humanités, comprises ici comme des pratiques qui honorent explicitement le seuil, peuvent nous enseigner comment habiter sur terre de manière humaine.

Nous apprenons donc du récit de Prométhée que nous accédons au monde vécu des pratiques religieuses, des arts et des humanités seulement après que nous ayons invoqué et obéi à un seuil hospitalier. Afin d'arriver à comprendre le monde des humanités de manière distincte de celui des sciences naturelles, nous devons faire appel à un seuil hospitalier pour annoncer notre présence et attendre la réponse de notre hôte. Ce n'est que dans l'étreinte de l'hospitalité que le monde des humanités, des arts et des pratiques religieuses, nous devient complètement visible, tangible, audible et compréhensible. En l'absence d'un seuil hospitalier, tous les aspects de ce monde perdent leurs contours et sont vidés de sens et de but. Ce n'est qu'à l'intérieur d'un pacte d'amitié et d'hospitalité mutuelle que soi et l'autre peuvent se dévoiler entièrement l'un à l'autre et mieux comprendre leurs mondes respectifs.

Ce n'est que sous la protection d'un pacte d'hospitalité que ce monde peut être convenablement interrogé et invité à se montrer. La culture du monde vécu, par contraste avec l'univers des sciences naturelles ou physiques, débute par un geste d'hospitalité.

RÉFÉRENCES

- Aristotle. (2002). *On the parts of animals* (J. G. Lennox, Trans.). Oxford, England: The Clarendon Press.
- Eschyle. (2000). *Prométhée enchaîné*, traduit par J-P. Savignac, Paris: Belin.
- Freud, S. (1949). *The ego and the id*. London, England: Hogarth Press.
- Freud, S. (1933). *New introductory lectures on psychoanalysis*. New York, NY: Norton.
- Groddeck, G. (1961). *The book of the it*. New York, NY: The New Library of World Literature.
- Groddeck, G. (1923). *Das Buch vom Es*. Frankfurt am Main, Germany: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hésiode. (1993) *Théogonie, La naissance des dieux*, traduit par A. Bonnafé, Paris: Rivages.
- Klein, E. (1971). *Klein's comprehensive etymological dictionary of the English language*. Amsterdam, The Netherlands: Elsevier.
- Lamperton, R. (1988). *Hesiod*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wolfe, T. (1940). *You can't go home again*. New York, NY: Random House.
- Liddell, G. L., & Scott, R. (1966). *Greek-English lexicon*. Oxford, England: Clarendon Press.